University of St. Michael's College
3 1761 08051711 3

TRANSFERRED
LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Theologie und Glaube.

Zeitschrift für den katholischen Klerus,

herausgegeben von den Professoren der Bischöflichen philosophisch-theologischen Akademie zu Paderborn:

Dr. Dr. N. Peters, H. Poggel, B. Bartmann, H. Müller, B. Funke, F. Tenckhoff, A. Fuchs, J. Feldmann, E. Schneider, P. Simon.

Zwölfter Jahrgang.

1920.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1920.

JAN 3 1962

Inhalt.

I. Aufsätze und kleine Beiträge.

Seite

Beiker, P. Heinrich, S. I., Die Herz-Jesu-Andacht, ein Hauptmittel zur Verinnerlichung unserer Seelsorgsarbeit 193
Boving, P. Remigius, O. F. M., Soll die Kirche der expressionistischen Kunst ihre Tore öffnen? 18
Brauer, Th., Soziale Wiedergeburt 136
Breitenstein, P. Desiderius, O. F. M., Diaspora und Bonifatiusverein . . 109
— Diaspora-Helferinnen 169
Brinktrine, Dr. J., Christus als die dritte Person in der Trinität 149
Ernst, Dr. J., Die Vulgataübersetzung der Psalmen und unser Brevier . . . 203
Gierse, C., Das neue Missale Romanum 223
Kassiepe, P. Max, O. M. I., Die Volksmission bei den Protestanten 1
Liese, Dr. W., Christlicher Sozialismus? 110, 159
Peters, Dr. N., Friedrich Delitzschs Lästerschrift gegen die Bibel des Alten Testamentes und ihren Gott 138
Rüsche, Dr. F., Über experimentelle Psychologie 99
Schauerte, Dr. H., Zur Praxis der Osterbeichte im Mittelalter 15
— Zur Predigtanlage und Predigtvorbereitung im 17. Jahrhundert 165
Schneider, Dr. E., Neue Literatur über Staat und Kirche 108
Schumacher, Dr. R., Aquila und Priscilla 86
Slabý, Dr. J., Zur Genesis 41, 2–7, 14, 42 und 44, 2 209
Springer, Emil, S. I., „Per huius aquae et vini mysterium.“ Über die symbolische Bedeutung der Vermischung von Wasser und Wein bei der Opferung 33
Steinmann, Dr. A., Was ist uns heute Jesus? 65
Tischleder, Nochmals die ἐνεστῶσα ἀνάγκη in 1. Kor. 7, 26 225
Waldmann, Dr. M., Sittliche Verpflichtung des formlosen Eheversprechens . 129

II. Erlasse und Entscheidungen.

1. Gebiete.
   a) Rechtliche Materien
      Kirchliche Aktenstücke 38, 111, 230
      Weltliche Aktenstücke 112, 230
   b) Liturgik 231

2. Referenten.
   Gierse, C. 231
   Schneider, E. 38, 111, 230

III. Besprechungen.

1. Referate 41, 113

2. Referenten.
   Fuchs 41
   Tenckhoff 113

IV. Aus der Theologie der Gegenwart.

1. Wissensgebiete.
   Altes Testament 44, 115, 170, 232
   Neues Testament 45, 116, 172, 234
   Kirchengeschichte 47, 117, 175, 235
   Patrologie 118, 237
   Religionswissenschaft, Apologetik 48, 119, 178, 238
   Dogmatik, Dogmengeschichte 49, 120, 180, 241
   Ethik, Moraltheologie, Pastoral 51, 121, 182, 242

Seite

Kirchenrecht 52, 122, 244
Homiletik 54, 123, 184, 246
Katechetik 248
Liturgik 55, 124, 249
Missionswissenschaft 55, 125, 185
Christliche Kunst, Archäologie 56, 126, 187, 251
Philosophie 57, 127, 188, 253
Soziale Frage, Vereinswesen 59, 128, 190, 255

2. Referenten.

Bartmann, B. 49, 120, 180, 241
Brögger, J. 54, 123, 184, 246
Feldmann, J. 57, 127, 188, 253
Fuchs, A. 48, 56, 119, 126, 178, 187, 238, 251
Gierse, C. 55, 124, 249
Gründer 248
Hall 125, 185
Liese, W. 59, 128, 190, 255
Müller, H. 51, 121, 182, 242
Peters, N. 44, 115, 170, 232
Poggel, H. 45, 116, 172, 234
Schneider, E. 52, 122, 244
Schwager, F. 55
Simon, P. 118, 237
Tenckhoff, F. 47, 117, 175, 235

V. Umschau in Welt und Kirche.

1. Länder.

Deutschland 60
Ungarn 60

2. Referenten.

Breitenstein, P. Desiderius, O.F.M. 60
Martin, Dr. Aurel 60

VI. Literarischer Anzeiger.

Nr. 95 u. 96 . . . . . 1*–8*

VII. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften.

Abele, E., Der Dom zu Freising . 187
Abraham a Sankta Clara. 3. u. 4. Aufl. Blütenlese a. seinen Werken, hrsg. von K. Bertsche, zwei Bdchn. 4. Aufl. 184
Achelis, H., Der Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst . . . 251
Albert, Handbuch f. die katholischen Feldgeistlichen des preußischen Heeres 53
Anna-Kalender 192
Apel, M., Wie studiert man Philosophie? 2. Aufl. 58
Arens, Bernhard, S. I., Das Buch. 2. u. 3. Aufl. 183
– Das katholische Zeitungswesen in Ostasien und Ozeanien . . . 55
– Papst Pius X. und die Weltmission 56
Aristoteles' Topik übersetzt usw. von E. Rolfes 128
Arndt, A., S. I., Die kirchlichen u. weltlichen Rechtsbestimmungen für Orden und Kongregationen. 2. Aufl. 53
Arregui, Antonius Maria, S. I., Summarium Theologiae Moralis. 5. Aufl. 243
Asche, K., Von der dänischen Universität 192
Aus e. niederrheinischen Kleinstadt 188
Austria nova 192
Bäseler, Gerda, Die Kaiserkrönungen in Rom und die Römer . . . 237
Baeumker, Cl., Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften . . 189
Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur. 2. Bd. 2. Aufl. 118
Bardy, G., Saint Athanase . . . 237
Bartmann, B., Des Christen Gnadenleben 241
– Paulus als Seelsorger 51
Baltgen, H., Die römische Frage. 2. Bd. 52
– Die römische Frage. 3. Bd. . 122
Baudenbacher, K. J., Marienpreis nichtkatholischer Dichter . . . 180
Bauer, F. X., Proklos von Konstantinopel (434–446) 238

	Seite
Bauer, St., Arbeiterschutz u. Völkergemeinschaft 128,	190
Baur, L., Die Philosophie des Robert Grosseseste, Bischofs von Lincoln	189
Beiträge zur Geschichte von Stadt u. Stift Essen. H. 37 u. 38 . .	177
Berger, R., Die russische Revolution	192
Berner, Das Kirchenregiment in der altpreußischen Landeskirche . .	245
Bernheim, E., Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik u. Geschichtschreibung. Teil 1	175
Beßler, Willibrord, O. S. B., Der junge Redner. 2. u. 3. Aufl. .	54
Betzinger, B. A., Christus in der Zeitenwende	48
Bibl, V., Zur Frage der religiösen Haltung Kaiser Maximilians II. .	176
Bichler, F., Luther in Vergangenheit und Gegenwart	236
Bilder, Biblische, für die Kleinen. 4. Aufl.	57
Bischof, E., Das Jenseits der Seele	51
Bitter, F., Konvertiten-Unterricht .	179
Bleising, B., Ein Blumenstrauß auf das Grab des P. Bonaventura .	247
Bliemetzrieder, Anselm von Laon. Systematische Sentenzen . . .	181
Blume, Kl., Brevier und Messe .	124
Boeckh, Eine freie evangelische Volkskirche	246
Böhme, E., Was hat die Kirche vor dem Kriege unterlassen? . . .	256
Böhmer, G., Petrus Chrysologus .	123
Bonne, G., Über die Ursachen unseres Niederganges und die Wege zum neuen Aufstieg	256
Bonwetsch, G., Geschichte d. deutschen Kolonien an der Wolga . . .	186
Borne van den, P. Fidentius, O. F. M., Die Franziskus-Forschung . . .	47
Bourdaloue, L., S. I., Adventspredigten. Deutsch von N. Heller. 3. Aufl.	184
Brand, J. F., Die Katechismen des Edmundus Augerius S. I. . .	248
Brandys, M., O. F. M., Kirchliches Rechtsbuch f. d. religiösen Laiengenossenschaften der Brüder und Schwestern. 2. Aufl.	244
Bredt, J. V., Die Rechte des Summus Episcopus	245
Breitenstein, Desiderius, O. F. M., Diaspora und Bonifatiusverein .	121
Brettle, K., Aus Bibel und Seelsorge	115
Brors, F. X., S. I., Klipp und klar. Apologetisches Taschenlexikon .	240
Bühler, J., Freimaurerei und Katholizismus	240
Bühlmayer, K., Ausgeführte Katechesen für das zweite Schuljahr der katholischen Volksschule . .	249
Cathrein, Viktor, S. I., Die christliche Demut. 2. u. 3. Aufl. . . .	182
Christoph, W., Unser-frowen-wunder	120
Cladder, H. J., S. I., Unsere Evangelien	173
Cohnen, A., Elias	247
Cornelius, H., Transzendentale Systematik	58
Cramer, V., Die Junggesellenfrage	191
Dahl, J., Der kath. Gesellenverein im Weltkriege	192
Dahmen, O., Schönheitssinn und Arbeitsschule	252
Damrich, J., Matthias Grünewald	188
Davidowicz, V., Das Buch Jjob .	170
Degenhart, F., Neue Beiträge zur Nilusforschung	177
Deißner, K., Paulus und die Mystik seiner Zeit	182
Delitzsch, F., Die große Täuschung .	138
Denkschrift des Verbandes geistlicher Ortsschulinspektoren über Schule und Schulaufsicht	108
Dennert, E., Der Unterricht in der Biologie	127
Diekamp, Katholische Dogmatik. Bd. II 2. Aufl.	49
Dix, K. W., Brauchen wir Elternschulen?	190
Dölger, J., Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze . . .	178
Döller, J., Das Weib im Alten Testament	233
Döring, Heinrich, S. I., Bilder aus der deutschen Jesuitenmission Puna	56
Dörries, Der Glaube a. die Welt .	50
— 111 Sätze über Christentum und Krieg	179
Dold, A., O. S. B., Ein vorhadrianisches gregorianisches Palimpsest-Sakramentar in Goldunzialschrift	250
Drerup, E., Die Griechen von heute	192
Driesch, H., Wissen und Denken .	127
Dubr, B., S. I., Großstadt-Elend u. Rettung der Elendesten . . .	183
— Das Jesuitengesetz, sein Abbau und seine Aufhebung	244
— Der Bolschewismus	59
Dunin-Borkowski, Stanisl. v., S. I., Reifendes Leben 121,	183

	Seite
Ebbinghaus, H., Grundzüge der Psychologie 1. Bd., 4. Auflage, bearbeitet von Karl Bühler. 2. Bd., 1. bis 3. Auflage, fortgeführt von E. Dürr . .	253
Abriß der Psychologie 6. Auflage, durchgesehen von Karl Bühler	254
Eberle, J. X., Sonn- und Festtagsklänge a. d. Kirchenjahr. 2 Bde., 2. u. 3. Aufl.	185
Ebers, Die Verfassung d. Deutschen Reiches	244
Ebner, J., Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor	189
Eck, Jo., Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones, hsg. von J. Greving	176
Eder, K., Heilige Pfade. Ein Buch aus des Priesters Welt u. Seele. 4. u. 5. Aufl.	51
Egger, A., O. S. B., Das neue Ordensrecht für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden	122
Ehrenberg, H., Deutsche Malerei und Plastik von 1350–1450 .	252
Ehrle, P. J., S. I., Neu-Deutschland und der Vatikan	52
Ehrler, J. G., Apologetische Predigten. 3. Aufl.	185
Eichmann, E., Das Strafrecht des Codex iuris canonici	53
Eicken, H., Der Baustil	126
Eickholt, Kl. Aug., Roms letzte Tage unter der Tiara. 2. u. 3. Aufl.	48
Eisele, H., Bilder aus dem kommunistischen Ungarn	256
Engel, Von Kraft zu Kraft, 3. Teil Festtage	185
– Joseph	185
Engelhardt, K., Staat u. Kirche .	109
Engert, Th., Wege zur deutschen Kirche	178
Erbarmer, G., Dein Kleid? . . .	52
– Mein Kleid ist recht!	52
Erhardt, K., Ein neues Ehescheidungsrecht	245
Eusebius Hieronymus, opp., hsg. v. J. Hilberg	118
Fabrikbibliothek, Die	192
Faßbender, M., Wollen eine königliche Kunst. 13.–16. Aufl. . .	243
Faustmann K., Aus tiefem Brunnen	248
Feine, P., Theologie des Neuen Testaments. 3. Aufl.	50
Felder, H., Jesus Christus. Bd. I, 2. Aufl.	241
Feldmann, J., Die Bekehrung der Heiden im Buche Isaias . . .	170
– Laudate Dominum omnes gentes, Missionsgedanken im Buche der Psalmen	56
Feldmann, J., Italienische Predigten	185
Fiedler, E., Christus und die neue Zeit	54
Fischer, J., Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament . . .	181
Fischer, K., Der Beichtvater an Festtagen	183
Fischer, P., Bekenntnis u. Gewissen	242
– Glaube	50
Franke, G. K., Revolution auch der Religion?	240
Frankfurter, Der, Eine Deutsche Theologie, hsg. v. J. Bernhart	242
Franz, A., Der Kampf a. d. deutschen Ackerflur 1914–18	128
Freisen, J., Das Eheschließungsrecht. Bd. II	245
Frick, H., Ghazālis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen	118
Fröbes, J., S. I., Lehrbuch der experimentellen Psychologie. 2. (Schluß-) Band	253
Fünfundsiebzig Jahre Borromäusverein	244
Fueter, E., Die Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492 bis 1559	236
Funke, H., Philosophie und Weltanschauung. 4. Aufl.	127
Gabriel, J., Erstkommunionunterricht i. ausgearbeiteten Katechesen	249
Gerecke, K., Das Thema der Weltgeschichte	109
Geyer, Chr., Die Trennung von Staat und Kirche	109
Geyser, J., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1. u. 2. Bd. 3. Aufl.	253
Glassen, J. M., Anleitung zur Anfertigung kirchlicher Handarbeiten. 3. Aufl.	187
Göpfert, J. A., Moraltheologie. Bd. 1, 8. Aufl., hsg. v. K. Staab	243
Göttler, J., Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule . .	249
Göttsberger, J., Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament	232
Goldschmidt-Faber, H., Sterben und Werden des liberalen Bürgertums	255
Gotthardt, J., Das Wahrheitsproblem in d. philosophischen Lebenswerk Bernhard Bolzanos . . .	127

	Seite
Grabmann, M., Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts	188
— Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde	189
— Einführung in die Summa Theologiae des hl Thomas von Aquin	49
Graetz, L., Die Atomtheorie. 2. Aufl.	127
Grente, G., Saint Pie V	237
Grisar, Hartmann, S. I., Die Literatur des Lutherjubiläums 1917	236
Grupp, G., Kulturgeschichte des Mittelalters. 5. Bd. erste Hälfte²	176
Güntner, J., Baue und wohne weise und gesund!	251
Gutjahr, F. S., Der zweite Brief an die Korinther. II. Bd., 2. Teil	116
Haale, J., Die Bauhütten d. späten Mittelalters	56
Häfele, G., Franz von Retz	120
Hähling, v., H., Diasporaseelsorge	121
Hänlein, Th., Die Bekehrung der Germanen zum Christentum	176
Handmann, Rudolf, S. I. und Prof. Killermann, Das Buch d. Natur. Bd. II: Die Erde u. ihre Geschichte	239
Hafen, J., Die menschl. Gesellschaft	59
Hallfeld, M. A., Die Mission und die Apologie der Kirche	55
Hardy, E., Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken	180
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. von G. Lasson	59
Heiler, F., Das Gebet	41
— Die buddhistische Versenkung	41
— Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung	41
— Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen	41
Heilmaier, L., Die Gottheit in der älteren christlichen Kunst	241
— Prüfung der Grundlagen d. religionslosen Moralunterrichtes	51
Heimbucher, M., Was ist von den Baptisten zu halten	48
Heinemann, Br., Sozialisierung	190
Heinisch, P., Die Weissagungen des Alten Testamentes von dem kommenden Erlöser	185
Hellinghaus, Die kirchl. Hymnen in den Nachbildungen deutscher Dichter	124
Herber, P. u. Becker, L., Elternpflicht, 4. Aufl.	52
Herre, Ch. L., Der Vorhallen-Zyklus im Münster zu Freiburg i. Br. als Bauhüttenloge	56
Hertling, v., Ein Jahr in der Reichskanzlei	177
Hessen, J., Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus	181
— Die Religionsphilosophie des Neukantianismus	240
— Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus	189
Hettinger, F., Apologie d. Christentums. 3. Bd. 10. Aufl. hrsg. v. E. Müller	179
Heußner, A., Die philosophischen Weltanschauungen u. ihre Hauptvertreter⁵	189
— Einführung in die Psychologie	255
— Einführung in die Wilh. Wundts Philosophie und Psychologie	255
Hieronymus, dem hl. Festnummer der Benediktinischen Monatsschrift Nr. 9–12, 2. Jahrg. 1920	238
Hörmann, G. Christi Liebe, Gebet und gottliches Siegel	55
Hoffmann, C., Das Fortleben n. d. Tode als Experimentalwissenschaft	240
Hoffmeister, K., Der Dom zu Halberstadt	253
Holle, H. G., Allgemeine Biologie	127
Holz, B., Ludwig Richter, d. Mann und sein Werk	252
Holzapfel, Heribert, Christus im Lichte der Vernunft	239
Hommerich, A., Deutschtum und Schiedsgerichtsbarkeit	52
Honnef, J., Die soziale Predigt	123
Hotzelt, W., Veit II. von Würzburg, Fürstbischof von Bamberg 1561 bis 1577	176
Huch, R., Luthers Glaube	242
Huonder, Anton, S. I., Zur Geschichte des Missionstheaters	55
Jselin, E. L., Der Untergang der christlichen Kirche in Nordafrika	175
Jäger, J., Ist Jesus Christus ein Suggestionstherapeut gewesen?	178
Jahrbuch des Franziskus-Xaverius-Missionsvereins 1919	186
Jakubczyk, K., Der deutsche Eichendorff	192
Jansen, Bernhard, S. I., Leibniz, erkenntnistheoretischer Realist	189
— Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele	120
Jansen, J., O. M. I., Das Ordensrecht. 2. Aufl.	244
Jentsch, C., Wie dem Protestantismus Aufklärung über den Katholizismus nottut und gegeben werden soll	49

	Seite
Jeremias, A., Allgemeine Religionsgeschichte	180
Jeremias, E., Laienwünsche zum sozialen Ausbau der Kirche	181
Jörger, K., Was jeder v. Karitasverband wissen muß. 5. Aufl.	256
Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Koptische Klöster der Gegenwart	55
– Monumentale Reste frühen Christentums in Syrien	252
Kaas, Kriegsverschollenheit und Wiederverheiratung nach staatlichem und kirchlichem Recht	244
Kaftan, Wie verfassen wir d. Kirche ihrem Wesen entsprechend?	181
Kahl, W., Die deutsche Kirche im deutschen Staat	109
Kaim, E., Samuel	185
Kassiepe, Max, M. O. I., Homiletisches Handbuch. I. Bd.	54
– Homiletisches Handbuch. II. Bd.	246
Keller, F., Sonnenkraft. 2. u. 3. Aufl.	54
Keppler, P. W. von, Die Armenseelenpredigt. 6. u. 7. Aufl.	120
– Leidensschule. 51.–60. Tauf.	184
Kiefl, F. X., Sozialismus und Religion	255
Kinderschutz, Der vorbeugende in Stadt und Land	128
Klinger, K., Im ewigen Sommer	48
Knöpfler, A., Lehrbuch der Kirchengeschichte	175
Knopf, R., Einführung in d. Neue Testament	174
– Die Lehre der zwölf Apostel und die zwei Klemensbriefe	238
Köhler, W., Die Geisteswelt U. Zwinglis	181
König, E., Das Obergutachten im Gotteslästerungsprozeß Fritsch	44
– Friedrich Delitzsch „Die große Täuschung" kritisch beleuchtet	139
– Kanon und Apokryphen	171
Koepp, W., Einführung in das Studium der Religionspsychologie	254
Kolb, Viktor, S. I., Aussprüche der Weltweisen des Altertums über Gott, Seele und Unsterblichkeit	240
Kothe, W., Neuorientierung in Philosophie, Ethik, Leben und Politik oder: Neue Religion	48
Kraft, L., Wetterauer Dorfkirchen	252
Kral, Jos., Der christliche Sozialismus? 1. u. 2. Aufl.	159
Krebs, E., Was kein Auge gesehen. 4. u. 5. Aufl.	120
Kreitmaier, Joh., S. I., Die Weihnachtskrippe	188
– Der Kampf um die neue Kunst	252
Kreuser, M., Noe	247
Krieg, C., Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung. 2. Aufl. hrsg. von Franz Xaver Mutz	51
Kropatschek, G., Lutherisches Jahrbuch. 1. Teil: Kirche u. Schule seit dem Umsturz	122
Kroß, Bonaventura, O. Pr., Das ewige Licht, hsg. v. A. Donders	247
Kühn, J., Luther und der Wormser Reichstag 1521	176
Kühnemann, G., Das Problem des Lebens	127
Külpe, O., Vorlesungen über Psychologie, hrsg. von K. Bühler	254
Kurtscheid, Bertr., O. F. M., Das neue Kirchenrecht	122
Kurze, G., Paulus als Christusprediger für moderne Menschen	247
Lambert, F. A., Das Buch Job	171
Lammeyer, J., Das französische Protektorat über die Christen im Orient	125
Langemann, Das national verhärtete Zentrum	246
Lanner, A., Deutsches Laienbrevier. 4. Aufl.	55
Lasker, E., Die Philosophie des Unvollendbar	189
Laun, Fr., Moderne Theosophie und katholisches Christentum	189
Laurentius, J., Conspectus codicis iuris canonici	122
Lechtape, Heinr., S. I., Der christliche Sozialismus	59
Lehmann, W., Meister Eckehart	120
Leimbach, K. A., Biblische Volksbücher. 11. Heft: Ekklesiastes	171
Leitner, M., Das Ordensrecht, Handbuch des kath. Kirchenrechts, 3. Lfr.	122
– Eherecht. 3. Aufl.	244
Lemme, Christliche Glaubenslehre, 2 Bde.	50
Lemmens, Leonhard, O. F. M., Die Heidenmissionen des Spätmittelalters	125
Lenhart, G., Lehrbuch der Geschichte d. göttlichen Offenbarung. 2. Bd.	248
Leo XIII., Rerum novarum (Herder)	1[illegible]
Lepsius, Joh., Deutschland und Armenien	125
Linneborn, J., Inventar d. Archivs d. Bischöflichen Generalvikariats zu Paderborn	235
Lipmann, O., Psychologische Berufsberatung	190
– Psychologie für Lehrer	254
Liturgie und Kunst	57
Louis, P. J., Der Beruf zur Mission	56

	Seite
Lübeck, K., Georgien und die katholische Kirche	56
— Patriarch Maximos III. Maslun	185
Lutz, J. X., Ver sacrum	54
Marešch, Maria, Elisabeth, Landgräfin von Thüringen	176
— Aus Polens Geschichte u. Kultur	192
Massarette, J., Neu-Italien und die päpstliche Souveränität	122
Matern, G., Die kirchlichen Bruderschaften in Ermland	246
Mausbach, Ausgewählte Texte zur Allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin. 2. Aufl.	51
— Katholische Moraltheologie. 3. Bd. 2. u. 3. Aufl.	243
— Kulturfragen in der deutschen Verfassung	244
Mayer, J., Alban Stolz u. Friedrich von Drais, Eduard Steinbrück, Augustin Arndt, Semla von Seydlitz, Klothilde von Werthern. 4. u. 5. Aufl.	119
Mayrhofer, Joh., Spanien. 2. Aufl.	48
Meinhold, J., Einführung i. d. Alte Testament, Geschichte, Literatur u. Religion Israels. Bd. 1	233
Messer, A., Glauben und Wissen	178
Metzger, K., Wie gewinnen wir die Männer zurück?	184
Metzler, J., S. I., Die Apostolischen Vikariate des Nordens	244
Meurer, Ch., Bayerisches Kirchenvermögensrecht. III. Bd.	122
Millemann, A., Kurzgefaßter Unterricht für Brautleute	52
Miller, A., Die Jesuiten, Ordensleben und Schicksale	176
Minges, Parthenius, O. F. M., Der Monismus des deutschen Monistenbundes	238
Mitteilungen d. deutschen Ausland-Instituts	187
Moering, E., Ein Buch vom neuen Glauben	182
Most, M. Regina, Geh hin und künde	49
Mosterts, K., Jünglingsseelsorge	244
Muckermann, Hermann, S. I., Die Erblichkeitsforschung und die Wiedergeburt von Familie und Volk	121
— Kind und Volk. 3. Aufl.	243
Müller, G. H., Die Stellung d freien Protestantismus zur katholischen Kirche 49,	51
Müller, J., Die Rechtsstellung des Apostol. Stuhles im Völkerbund	53
Müller, K., Vom Sozialismus zum Priestertum	119
Munding, E., O. S. B., Das Verzeichnis der St.-Galler Heiligenleben	249
Mutz, F. X., Die Verwaltung der heiligen Sakramente. 4. Aufl.	243
Myconius, Friedrich, Geschichte der Reformation, hrsg. v. O. Clemen	176
Naegle, A., Kirchengeschichte Böhmens. Bd. 1, T. 2	236
Nicolussi Das Leben Christi in der heiligen Eucharistie	241
Niebergall, F., Die Aufgabe einer praktischen Dogmatik	242
Niedner, K., Demokratie u. Kirche im Ausland	109
Niepage, M., Eindrücke e. deutschen Oberlehrers aus der Türkei	125
Noppel, C., Der deutsche Rätegedanke und dessen Durchführung	59
— Die soziale Revolution	256
Noti, Severin, S. I., Donna Juliana	56
Oer, Seb. v., O. S. B., Ährenlese	191
— Das Tagebuch meiner Mutter	119
Oppel, A. M., Praktische Mystik	190
Oppermann, P., Die Verwaltung des heiligen Bußsakramentes. 2. Aufl.	243
Ostwald, P., Die wirtschaftliche Entwicklung Preußens unter dem deutschen Ritterorden	236
Overbeck, F., Christentum u. Kultur	50
Overmann, Jakob, S. I., Roman, Theater und Kino im neuen Deutschland	184
Pastor, v. L., Janssens Briefe. 2 Bde.	177
Pechazek, Eduard, C. Ss. R., State in fide	248
Pechmann, Frhr. v., Zur neuen Kirchenverfassung	245
Peitz, Wilhelm M., S. I., Liber Diurnus Beiträge zur Kenntnis der ältesten päpstlichen Kanzlei vor Gregor d. Gr. I. Teil	117
— Untersuchungen zu Urkundenfälschungen d. Mittelalters. I. Teil: Die Hamburger Fälschungen	113
Pelster, Kritische Studien zum Leben u. zu den Schriften Alberts d. Gr.	241
Perathoner, A., Kurze Einführung in das neue kirchliche Gesetzbuch. 3 Bändchen	245
Perger, Franz, C. S. Sp., Missionsgedanken im heiligen Meßopfer	56
Pesch, H., Sozialisierung	59
Pesch, Tilmann, S. I., Institutiones logicae et ontologicae. II. T., 2. Aufl., hrsg. von C. Frick, S. I.	57

	Seite
Peters, F. J., Petrus Chrysologus als Homilet	184
Pfennigsdorf, Im Kampf um den Glauben	242
Philo v. Alexandrien, Werke übers. von L. Cohn. Bd. 3.	170
Picard, M., Mittelalterliche Holzfiguren	56
Pikler, J., Sinnesphysiologische Untersuchungen	254
Plaßmann, J., Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften	58
Platons Dialoge: Charmides, Lysis, Menexenos, übers. und erläutert von O. Apelt	127
Plenge, Drei Vorlesungen über die allgemeine Organisationslehre	256
Pölzl, Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien. Bd. I: Das Evangelium des heil. Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 3. Aufl. von Dr. Innitzer	116
Pohl, H., Zur Geschichte des Mischehenrechtes in Preußen	245
Prätorius, F., Bemerkungen zum Buche Hosea	44
Prana-Bibliothek H. 1—8	190
Preuschen, E., Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament	117
Preuß, H., Lutherbildnisse	188
Pribilla, Max. S. I., Religionsloser Moralunterricht	51
Priester und Mission	186
Prümmer, M., Manuale iuris ecclesiastici. 2. Aufl.	245
Pruner, J. E., Lehrbuch d. Pastoraltheologie. Bd. I, 3. Aufl., hsg. von J. Seitz	243
Rademacher, A., Die religiöse Lage d. heutigen gebildeten Katholiken	179
Radermacher, H. J., Heimwärts aus Kriegsnot	191
Reichert, J., Aus Deutschlands Waffenschmiede	128
Reith, Wigberth, O. F. M., Job II	247
Religionsbüchlein, Katholisches, f. d. unteren Klassen der Volksschule	249
Retzbach, A., Heinrich Sautier	191
— Leitfaden für die soziale Praxis. 11.—13. Tausend	190
Reumont, A., Die Kindheit Jesu	185
Reuter, Joh., S. I., Neo-Confessarius practice instructus, hrsg. von J. B. Umberg S. I	52
Richstätter, C., S. I., Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. 2 Bde.	180
Richter, Gregor, Isidor Schleicherts Fuldaer Chronik	47
Richter, J. u. Strümpfel, Jahrbuch d. Vereinigten Deutschen Missionskonferenzen 1920	186
Rieker, K., Zur Neugestaltung der protestantischen Kirchenverfassung in Deutschland	245
Riesch, Helene, Die hl. Hildegard von Bingen	47
Rings, Mannes M., O. P., Die Herrlichkeiten des Gebetes	184
Ritschl, O., Nomenklatur der theologischen Disziplinen im 17. Jahrh.	242
Ritter, A., Berlin-Bagdad	192
Rockenstein, M., Spinoza Redivivus	127
Röver, H., Kunstanschauung unserer Zeit	187
Rolfes, E., Aristoteles Topik	128
Rosenthal, L. A., Über den Zusammenhang, die Quellen und die Entstehung der Mischna	115
Rost, H., Die katholische Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken	239
Rosthorn, A. v., Unser Verhältnis zu China	187
Rothes, W., Franz Hals und die holländische Figurenmalerei	188
Rudolph, H., Theosophie und Christentum. Heft 24	239
Sägmüller, J. L., Der Apostolische Stuhl und der Wiederaufbau des Völkerrechtes und des Völkerfriedens	52
Saitschik, R., Der Staat und was mehr ist als er	255
Sawicki, F., Lebensanschauungen moderner Denker, 3. u. 4. Taus.	189
Schaeffer, E., Christentum und Judentum	120
Schäfer, Timotheus, O. M. Cap., Das Eherecht nach dem Codex iuris canonici. 4. u. 5 Aufl.	55
Schäfers, J., Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn u. zwei andere altsyrische Abhandlungen z. Texten des Evangeliums	172
— Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften	173
Scharlau, M., Kämpfe	119
Schauerte, H., Die Bußlehre des Johannes Eck	241
Scheffler, K., Der Geist der Gotik	126
Scheler, M., Vom Umsturz d. Werte. 2 Bde, 2. Aufl.	58
Schellauf, F., Zehnminutenpredigten. 2. Aufl.	184

Seite

Schilling, O., Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin 52
– Der kirchliche Eigentumsbegriff 183
Schlecht, J., Kalender bayrischer u. schwäbischer Kunst 1920 . . . 252
Schlenz, J., Ehegesetz des tschechoslowakischen Staates v. 27. 5. 1919 245
Schloß, H., Einführung in die Psychiatrie, 2. Aufl. 51
Schlosser, Fr., Jugendfürsorgegesetz 128
Schlund, Erhard, O. F. M., Der Ordensstand u. seine Gegner . 240
Schmeidler, B., Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9.–11. Jahrhundert 113
Schmidt, A., Der Verfassungsneubau der evangelischen Kirche Württembergs 246
Schmidt, H., Philosophisches Wörterbuch. 4. Aufl. 58
Schmidt, W., Das Recht d. Bischofswahlen in Preußen 246
Schmitt, Jos., Staat und Kirche . 108
Schneider, A., Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen u. jüdisch-arabischen Philosophie 188
Schneider, C., Die Welt wie sie jetzt ist und wie sie sein wird . . . 119
Schneider, Bekenntniskirche oder Zweckverband? 246
Schrönghamer-Heimdal, F., Vom Geist der Liebe 192
Schrörs, H., Katholische Staatsauffassung 108
– Untersuchungen zu dem Streite Kaiser Friedrichs I. mit Papst Hadrian IV. 1157–1158 . . . 237
Schubert, H. v., Christentum und Kommunismus 192
Schulte, A., Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament . 116
Schulte, P. Johannes Chrysostomus, O. M. Cap., Die Kirche und die Gebildeten. 3. u. 4. Aufl. . . 51
Schulung, Politische, der Frauen . 191
Schulz, A., Die Bücher Samuel. 1. Halbband 170
– 2. Halbband 232
Schwäbl, F., Die vorkarolingische Basilika St. Emmeran in Regensburg 196
Schwager, S. V. D., Emilie Huch . 186
Schweiger, J., Schutzengelheim in Lautrach von 1869–1919 . . 256
Senger, A., Der Bamberger Kaiserdom 253
Sickenberger, J., Kurzgefaßte Einleitung in das N. T. 2. Aufl. . 234

Seite

Sierp, H., Demokratie und Weltanschauung 59
Sierp, Walter, S. I., Die Marianischen Kongregationen in Deutschland . 191
Sievers, R., Braunschweig . . . 57
Sleidan, G. O., „J. K. U." Internationale Betätigung d. deutschen Katholizismus im Weltkriege . 49
Slisansky, L., Neue Reisebeschreibung nacher Jerusalem undt dem H. Landte 176
Soden, v. H., Die Entstehung der Kirche. I. Bd. 241
– Vom Urchristentum zum Katholizismus. II. Bd 241
Sorgnit, F., Der Unterricht in der Biblischen Geschichte im ersten Schuljahr. 2. Aufl. 249
Spahn, M., Die Großmächte . . 47
Spettmann, Hieronymus, O. F. M., Die Psychologie des Johannes Pecham 189
Speulhof van den, Joh Bapt., Unser Gottsuchen und Gottfinden . . 49
Stadtmüller, M., O. P., Das neue Ordensrecht 122
Stammler, R., Recht und Kirche . 245
Stange, Merkbuch zur Kirchentrennungsfrage in Sachsen . . 109
Stapper, R., Grundriß d. Liturgik² 124
Steilen, D., Historische Grabmalkunst im Unterwesergebiet 188
Steinmann, A., Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte 178
Steinmetzer, F. X., Jesus, der Jungfrauensohn u. die altorientalische Mythe 178
Stellung, die, der Parteien zu den Kirchen- und Schulfragen . . . 109
Stieglitz, H., Katechetische Entwürfe für das dritte Schuljahr . . . 249
Stiglmayr, Jos., S. I., Jesuiten . . 47
Stingeder, F., Geschichte der Schriftpredigt 123
Störmann, August, Studien zur Geschichte des Königreichs Mallorka 237
Straubinger, H., Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz 239
Straubinger, J., Karitaspredigten und -ansprachen 192
Stummel, H., Paramentik, Lief. 6 . 251
Sybel, L. v., Frühchristliche Kunst . 252

Telch, K., Epitome Theologiae Moralis universae. 4. Aufl. . . . 242
Terhünte, S. C. I., Die religiöse Lage der Katholiken Frankreichs in der dritten Republik 246

	Seite
Thilo, M., In welchem Jahre geschah d. sog. syrisch-ephraemitische Invasion, u. wann bestieg Hiskia den Thron?	172
Thimme, F. — E. Rolffs, Revolution und Kirche	122
Traub, Zur Lage der evangelischen Kirche	242
Ulrich von Richentals Chronik des Konzils zu Konstanz, hrsg. von O. H. Brandt	176
Väth, Alfons, S. I., Der hl. Thomas, der Apostel Indiens	55
— Die Entscheidungsstunde der katholischen Weltmission	186
Verlage, J., Die Wissenschaft des Seins?	190
Victorinus, Ep. Petav., opp., hrsg. von J. Haußleiter	118
Vlaming, Th. M., Eherecht. 3. Aufl., 1. Bd.	122
Vogels, H. J., Novum Testamentum graece	234
Walter, Fr., Die Wiedergeburt der deutschen Familie nach dem Weltkrieg	128
— Naturgemäßes Leben und die deutsche Kultur	128
Was ist Buddhismus und was will er?	180
Wasmann, Erich, S. I., Haeckels Monismus eine Kulturgefahr	239
Watterott, Ignaz, O. M. I., Mutter Klara Fey	47
— Mutter Klara Fey. 3. u. 4. Aufl.	256
Weigelin, E., Sitte, Recht u. Moral	245
Wenzel, M., Juristische Grundprobleme. I: Der Begriff des Gesetzes	245
Wernle, P., Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren: III. Calvin	182
Werthmann, L., Das Auswanderproblem	256
Westerwoudt, Father Felix	186
Wiegand, F., Dogmengeschichte	120
Wilbrandt, R., Sozialismus	59
Wilczewski, v. St., Frühansprachen	248
Willems, E., Die Galileifrage	48
Wilms, P. Hieronymus, O. Pr., Aus mittelalterlichen Frauenklöstern. 2. u. 3. Aufl.	48
Witte, H., 99 Sätze	182
Witzel, M., O. F. M., Der Drachenkämpfer Ninib	233
Würsdörfer, J., Erkennen u. Wissen nach Gregor von Rimini	189
Wunderle, G., Grundzüge der Religionsphilosophie	179
Wundt, W., Logik. 4. Aufl.	127
Wynen, A., Die Rechts- u. insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles nach internationalem Recht	244
Zach, F., Auf der Wetterwarte der Zeit	256
Zankow, St., Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche	53
Zilsel E., Die Geniereligion	178
Zimmermann, O., Trennung von Kirche und Staat	108
Zimmermann, Otto, S. I., Das Dasein Gottes. I. Bändchen: Der immergleiche Gott	239
Zoepfl, F., Johannes Altensteig	117
Zschokke, H., Historia Sacra Veteris Testamenti, 7. Auflage hsg. von J. Döller	233
Zuhorn, W., Kirchengeschichte der Stadt Warendorf. 2 Bde.	236

Die Volksmission bei den Protestanten.

Von P. Max Kassiepe O. M. I., Köln-Melaten (Oblatenkloster).

In der Beurteilung mancher katholischen Einrichtungen hat sich seit dem Kriege in gläubigen protestantischen Kreisen ein bemerkenswerter Umschwung vollzogen. Er hängt teilweise zusammen mit dem Erstarken der hochkirchlichen Bewegung innerhalb des deutschen Protestantismus, die auf der Suche nach einer sichtbaren, selbständigen Kirchenordnung ist und bei der Reform ihres kirchlichen Lebens und Kultus notwendig auf katholische Vor- und Urbilder zurückgreifen muß, wenn sie überhaupt — christlich sein will[1].

Andere protestantische Kreise sind durch den Zusammenbruch ihres Staatskirchentums und durch die Erkenntnis, daß der Protestantismus im Kriege vollständig versagt hat, auf die katholische Kirche aufmerksam geworden, die als wirkliche Volkskirche auch heute noch Einfluß auf die Masse des Volkes besitzt. — Manche protestantische Feldgeistliche haben im Kriege zum erstenmal katholische Seelsorge kennen gelernt, obwohl gesagt werden muß, daß die katholische Militärseelsorge noch lange nicht überall sich nach ihrer Eigenart auswirken konnte. Das lag besonders im Anfang an der fast ganz auf protestantische Bedürfnisse zugeschnittenen „Kath. Militär-Kirchenordnung", oft auch an der absoluten Verständnislosigkeit militärischer Dienststellen für katholische Angelegenheiten. Immerhin hat man gesehen, daß der katholische Priester ganz anders im Volke steht als der protestantische Prediger. Man möchte der katholischen Kirche gern das Geheimnis ihres Einflusses auf das Volk ablauschen, möchte katholische Einrichtungen in protestantischem Geiste umformen und weiterbilden. — Wir wissen, daß dies ein vergebliches Beginnen ist; daß nur entschlossene Rückkehr zur eigentlichen Heilsanstalt Gottes, zur einzigen wahren Kirche Jesu Christi Rettung bringen kann. Mit tiefem und innigem Mitgefühl sehen wir so viele ernste und aufrichtige Geister sich fast vergebens abmühen, da ihnen die Verbindung mit dem in seiner Kirche lebendig fortwirkenden Christus fehlt. Sie bleiben meistens auch auf halbem Wege stehen. Einerseits finden sie bei näherem Studium der katholischen Kirche so vieles, was ihnen durchaus richtig, heilsam und schön erscheint, so

[1] Vgl. Albani, D. theol. Joh., Du bist Petrus! Zur Begründung der hochkirchlichen Vereinigung, Siegen 1919; Hansen, H., Spieße und Nägel, 95 Streitsätze wider die Irrnisse und Wirrnisse unserer Zeit, lat. und deutsch. Verlag Sophus C. Carstens, Altona; Breitenbach, Fr., Das evangelische Ordenswesen und seine Verwirklichung, Siegen 1919; ferner die Monatschrift: Die Hochkirche, Verlag der Evang. Missionsgesellschaft, Berlin und Siegen, 1. Jahrg. 1919. Vgl. auch die gut orientierenden Artikel von Geistl. Rat Prof. Dr. Hoffmann in Nr. 39 u. 40 der Allg. Rundschau, München 1919

daß sie es gern annehmen möchten; — anderseits müssen sie stets fürchten, von ihren Glaubensgenossen als „katholisierend" verschrien zu werden. Dieser Vorwurf scheint infolge jahrhundertelang eingesogener Vorurteile für ein protestantisches Gewissen ungefähr das Schlimmste zu bedeuten, was es überhaupt gibt. Deshalb wagen viele nicht so zu schreiben und zu handeln, wie sie denken.

Das zeigt sich unverkennbar auch in der vorsichtigen Art und Weise, wie man die Einrichtung der katholischen Volksmissionen in das protestantische kirchliche Leben zu übertragen versucht, nachdem sich die Überzeugung von ihrer Notwendigkeit, besonders nach dem verlorenen Kriege, endlich freie Bahn gebrochen hat. In kurzer Zeit sind eine Menge Schriften[1] darüber erschienen, die schon durch ihren großen und schnellen Absatz ein Beweis dafür sind, wie tief drüben das Interesse für diese Frage ist. Eine objektive Würdigung dieser verhältnismäßig jungen Bewegung mag auch für katholische Seelsorger und Missionare von Nutzen sein.

1. Geschichte der protestantischen Volksmission.

Ebenso wie der Protestantismus als solcher sich jahrhundertelang nicht um die Heidenmission gekümmert hat, so hat auch die offizielle evangelische Kirche bis in unsere Tage keine eigentliche Missionsarbeit für die Getauften gekannt. Was da bis heute geschehen ist, ging von Sekten, frommen Gemeinschaften und einzelnen besonders eifrigen Persönlichkeiten aus, wurde von den kirchlichen Obrigkeiten nicht immer gern gesehen und nutzte im allgemeinen weniger der toten Kirche als den Gemeinschaften, die immer mehr die Zuflucht derjenigen bildeten, die, unzufrieden mit dem kalten, rationalistischen oder liberalen Geiste ihrer Kirche, ein lebendigeres und frömmeres Christentum suchten. Den Weg zur Mutterkirche, den Berge von Vorurteilen ihnen versperren, kennen sie eben noch nicht.

Joh. Heinrich Wichern, dem Vater der „Innern Mission" gebührt das Verdienst, vor, während und nach der Revolution von 1848 auf die Notwendigkeit der Volksmission kräftig hingewiesen zu haben. Sein Aufsatz: „Die Proletarier und die Kirche"[2] hätte im Winter 1918/19 kaum klarer und schärfer geschrieben werden können. Es ist ergreifend zu lesen[3], wie dieser edle Mann bis seinem Tode im Jahre 1881 für die Idee der Volksmission gekämpft, sie durch Wort und Schrift zu verbreiten gesucht hat.

---

[1] U. a. Hilbert, Kirchliche Volksmission, Leipzig 1916; derf., Volksmission und Innere Mission, ebda. 1917; derf., Die Volksmission — eine bleibende Aufgabe der evangelischen Kirche, Nr. 5/6 der „Bausteine", Dresden 1918; Füllkrug, Handbuch der Volksmission, Schwerin 1919; derf., Hefte zum Handbuch der Volksmission: I. Die Bedeutung der Volksmission für die Erweckung und Erneuerung unseres Volkes; II. Volksmission auf dem Lande, ebda. 1920; Bornhak, Was sagt Wichern über Evangelisation? Hamburg 1900; Beyer, Heidenmission und Volksmission in „Innere Mission", Hamburg, Juli 1917; Albani, Die Volksmission im Rahmen der kirchlichen Arbeit in Nr. 10 von „Die Hochkirche", Siegen 1919; Füllkrug-Weichert, „Die Volksmission", Monatsschrift für Evangelisation, Apologetik und Vertiefung christlichen Volkslebens, erscheint seit Januar 1920 im Verlag des Rauhen Hauses, Hamburg.

[2] „Fliegende Blätter", Hamburg 1848.

[3] Vgl. „Prinzipielles zur Inneren Mission" von Dr. J. H. Wichern, herausg. von D. Fr. Mahling, und „Quellenbuch der Innern Mission" von D. M. Hennig, Hamburg, Rauhes Haus.

Aber alles vergebens! Pastor D. Albani sagt darüber mit Recht: „Es liegt eine vernichtende Selbstkritik der (evangelischen) Kirche darin, daß der Begriff der Innern Mission der Sache, die er bezeichnen sollte, der lebendigen Volkserziehung und Volkserweckung, entwendet und auf die Werke der Barmherzigkeit übertragen wurde[1]." Er gibt die Hauptschuld der alles Leben ertötenden Beeinflussung des Kirchenregiments durch den Staat und dem Fehlen eines einigenden und belebenden geistlichen Oberhauptes. Wenn man solche Geständnisse liest, so fragt man sich unwillkürlich: Warum kehrt ihr denn nicht zur Kirche zurück, die eure Väter verlassen haben, und die alles das besitzt, dessen Mangel ihr so schmerzlich empfindet?

Das Jahr 1888 brachte einen kleinen Fortschritt in der Volksmissionsfrage. Auf der Gnadauer Pfingstkonferenz richtete Elias Schrenk, der erste deutsche Evangelist, einen feurigen Appell zur Mitarbeit an die Pastorenschaft. Er schloß mit den Worten: „Lernet auch ein wenig von der apostolischen Zeit, von der katholischen Kirche und anderen evangelischen Kirchen[2]!" Schrenk, der jahrzehntelang in seiner Weise recht segensreich wirkte, hat selbst manches von uns gelernt und angewendet, z. B. in der Bekämpfung des Mißbrauchs der Ehe[3]. 1888 entstand auch die Evangelistenschule Johanneum in Bonn und sprach Oberkonsistorialrat D. Sell auf dem Kongreß für J. M. in Kassel über die christliche Laientätigkeit im Reiche Gottes, ihre Notwendigkeit und ihre Schranken. Eine Folge dieses Vortrages war 1889 eine etwas bestimmtere Stellungnahme des Zentralausschusses für J. M. zur Frage der Evangelisation. Im Jahre 1897 wurde der deutsche Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation gegründet; 1898 gab die im Jahre 1896 gegründete „Freie kirchlich-soziale Konferenz" in ihren Richtlinien eine die Evangelisation warm empfehlende Erklärung ab; in demselben Jahre erließ der Evangelische Ober-Kirchenrat (E. O. K.) eine Zirkular-Verfügung über Evangelisation, die aus den Verhandlungen der 4. Generalsynode Nov./Dez. 1897 hervorgegangen war.

Was ist nun der Erfolg aller dieser behördlichen und freien Verhandlungen und Entschließungen gewesen? Aus dem Berichte der 5. Generalsynode 1903 ersehen wir, daß es im großen und ganzen bei Informationsreisen, Bildung von Ausschüssen, Konferenzen und Instruktionskursen für Geistliche geblieben ist. Von einem kräftigen Anfassen dieses doch in erster Linie seelsorglichen Problems war bei dem verknöcherten bureaukratischen System der protestantischen Landeskirchen nichts zu spüren. Der E. O. K. weist besonders auf die Schwierigkeiten und Hindernisse hin, die sich der geplanten Arbeit in manchen Gegenden entgegenstellen: „Mangel an geeigneten Persönlichkeiten, ungesunde Lehre der Redner, Widerstand der Gemeindeorgane, Mißerfolge". Auch tritt hier wieder die Besorgnis auf, daß die Frucht besonderer Evangelisationen meist den Sekten zufallen werde. Dagegen sei die Stellung der freien Evangelisation zur verfaßten Kirche nicht mehr so schroff gegensätzlich wie früher; die Reibungen zwischen Pastoren und Evangelisten seien seltener geworden.

Eine Mitteilung des E. O. K. vom 25. September 1909 beklagt den Mangel an geeigneten Leuten für die Evangelisation und warnt um des

[1] Die Hochkirche a. a. O. S. 84.
[2] Quellenbuch a. a. O. 480.
[3] Vgl. Schrenk, Notsignal f. d. deutsche Volk S. 11. Röttgers Verlag, Kassel.

Friedens willen vor der Bildung engerer Kreise in den Gemeinden sowie vor allzu starker Betonung der persönlichen Heilsgewißheit, wie sie in Gemeinschaftskreisen üblich ist; wahrscheinlich, um die dogmenscheue Allgemeinheit nicht vor den Kopf zu stoßen.

Auf dem 30. Kongreß für J. M. zu Straßburg i. E. 1899 war nach einem Vortrage des Dr. Wurster-Heilbronn über „Evangelisation und Innere Mission" eine Resolution gefaßt worden, welche dem Zentral-Ausschuß der J. M. die Frage der Evangelisation und ihre Inangriffnahme durch die Körperschaften derselben zur weiteren Prüfung und Erörterung übergab. Im Königreich Sachsen fingen 1903 Landeskirche und Innere Mission zuerst an, Hand in Hand an der Evangelisation zu arbeiten. Der Erfolg war allerdings sehr bescheiden.

Die aus Anlaß des Wichern-Jubiläums 1908 gegründete Wichern-Vereinigung wollte auch im Sinne Wicherns tunlichst in Verbindung mit Schriftenverbreitung auf dem Boden der evangelischen Landeskirche Volksevangelisation treiben. Sie hat besonders während des Krieges an vielen Orten, meist durch Laien, Evangelisationen veranstaltet und Vorträge halten lassen.

1911 entstand der deutsch-evangelische Volksbund für öffentliche Mission des Christentums, der aber die eigentliche Missionsarbeit nicht in sein Programm aufgenommen hat, sondern sich hauptsächlich auf Schriftenverbreitung beschränkte.

Ins Rollen gekommen ist bei den Protestanten die Frage der Volksmission eigentlich erst im Jahre 1916 durch die Schrift von Professor D. Hilbert-Rostock: „Kirchliche Volksmission". Er wurde infolgedessen vom Zentral-Ausschuß der J. M. gebeten, bei der November-Konferenz 1916 einen Vortrag über „Volksmission und Innere Mission" zu halten. In diesem Vortrag ging er von den Grundgedanken seiner Broschüre aus und schilderte — damals allerdings unter mehrfachem Widerspruch — die traurigen religiös-sittlichen Zustände der deutschen Landeskirchen. Die seitherigen Erfahrungen haben ihm recht gegeben und damit seinen Vorschlägen für die Volksmission, als das große Heilmittel unserer Zeit, am meisten zum Siege verholfen.

Der Zentral-Ausschuß für Innere Mission hat seitdem eine besondere „Abteilung für Volksmission" gebildet, ist mit allen ihm angeschlossenen Landes- und Provinzialvereinen für J. M. in Verbindung getreten, hat sich an die Kirchenbehörden gewandt mit der Bitte, die Arbeit der Volksmission in ihren Bezirken aufzunehmen, und seine Dienste dafür angeboten. In ein weiteres Stadium ist die Arbeit getreten durch die Veranstaltung von Lehrgängen zur Einführung in die Arbeit der Volksmission, z. B. 1918 in Rudolstadt und Arnstadt in Thüringen, in Essen-Ruhr und Braunschweig und Treysa; 1919 in Stettin, Frankfurt a. M., Spandau, Halle, Moritzburg (Sachsen), Naumburg (Schlesien). Weitere Kurse sind geplant in Hademarschen (Schleswig-Holstein), Frankfurt a. O., Kassel, Köslin und zum zweitenmal in Moritzburg.

Als Leitfaden diente bei diesen Kursen fast überall das von Lic. Gerhard Füllkrug herausgegebene „Handbuch der Volksmission", von dem innerhalb weniger Monate drei Auflagen verkauft wurden. Das Buch ist aus den Beiträgen von 13 verschiedenen Verfassern entstanden und gibt in einzelnen Teilen noch Zeugnis von dem Tasten und Suchen nach praktischen Methoden. Manches, was uns selbstverständlich ist, wird mit großer Breite

ausgesponnen, während viele neuzeitliche Fragen nur flüchtig berührt werden. Was der Herausgeber und Pfarrer Lic. D. Dietrich über die katholischen Missionen und Exerzitien, Professor D. Pfennigsdorf über die Tätigkeit des Volksvereins für das katholische Deutschland sagen, läßt erkennen, daß man der katholischen Kirche im allgemeinen gerecht werden möchte. Daß trotzdem noch schiefe Urteile oder falsche Schlußfolgerungen mitunterlaufen, nehmen wir den Verfassern nicht so sehr übel, da es für Protestanten außerordentlich schwer ist, sich in die katholische Gedankenwelt einzuleben. Wir freuen uns schon über jeden Fortschritt in der Beurteilung katholischer Dinge, der dem gegenseitigen Verstehen und dadurch dem Frieden dient.

Die Innere Mission hat den Herausgeber, der durch sein Buch „Zur Seelenkunde der weiblichen Jugend" (Schwerin 1913[2]) und viele andere zeitgemäße Schriften bereits vorteilhaft bekannt war, als ersten Direktor in ihren Zentral-Ausschuß berufen. In der von ihm geleiteten „Abteilung für Volksmission" sollten alle Fäden für Fragen der Besorgung von Missionaren, der Schriftenverbreitung auf Missionen usw. zusammenlaufen. Allerdings ist infolge der Kurse bereits eine gewisse Dezentralisation eingetreten, indem sich für verschiedene Provinzen und Bundesstaaten besondere Ausschüsse gebildet haben[1]. Auch zeichnen auf dem offiziellen Organ der Bewegung jetzt neben der „J. M." die „Berliner Missionsgesellschaft" mit einer „Abteilung für Volksmission", sowie die „Wichern-Vereinigung" als Herausgeber.

Im Kalenderjahr 1919 sind durch Vermittlung des Zentral-Ausschusses für J. M. in Deutschland 55 Evangelisationswochen an 49 Orten veranstaltet worden mit insgesamt 450 Vorträgen, 14 Predigten und 194 Bibelstunden[2]. Das würde in bezug auf die Predigt kaum der Arbeitsleistung eines kleineren katholischen Männerklosters entsprechen, wozu bei uns aber noch wenigstens 100000 Beichten hinzugerechnet werden müßten, womit die Arbeit der Sprechstunden nicht verglichen werden kann. Es ist also, äußerlich betrachtet, noch nicht so gewaltig, was mit all den Organisationen, Kursen und Schriften erreicht wurde. Ein halbes Dutzend „Mönche" schaffen mehr. Überhaupt zeigt ein Blick auf die Geschichte der protestantischen Volksmission, daß dort etwas reichlich viel geredet, geschrieben, theoretisiert und organisiert wird. Hellsehende Leute fürchten auch jetzt schon, daß der schöne erste Eifer durch lauter Organisation getötet, die Mission zum seelenlosen Apparat, zum Betrieb werden könnte[3].

Auf katholischer Seite haben wir über die Volksmission fast zu wenig Theoretisches. Alles ist Leben und praktische Arbeit, allerdings gestützt auf die gesunde Lehre der Kirche und die Erfahrung von Jahrhunderten. Und von einer Organisierung der Volksmission für größere Gebiete war bei uns eigentlich wenig zu spüren. Da herrscht die größtmöglichste Freiheit, indem jeder Pfarrer sich die Missionare rufen kann, die ihm am meisten zusagen. Nur, daß die Nachfrage stets das Angebot der Kräfte übersteigt und viele Missionare so Übermenschliches leisten müssen, daß sie zu früh der Arbeit erliegen.

Ohne dem übermäßigen Theoretisieren und Organisieren das Wort reden zu wollen, meine ich aber doch, daß wir in dieser Hinsicht etwas von den Protestanten lernen könnten. Unsere Missionsarbeit darf nicht ausschließlich Erfahrungswissenschaft

[1] Die Volksmission, Januarheft 1920, S. 14.
[2] Ebda. S. 15.
[3] Ebda. S. 10 ff.

bleiben, sondern müßte mehr als bisher unter Fachgenossen verschiedener Orden und im Verein mit Weltpriestern diskutiert, durch Austausch neuer Erkenntnisse vertieft und in ihren Hauptzügen so formuliert werden, daß sie leichter lehrbar und den stets wechselnden Bedürfnissen der Zeiten und Gegenden schneller angepaßt werden könnte. Die Überzeugung von dieser Notwendigkeit hat mich gedrängt, ein „Homiletisches Handbuch für Missionen usw."[1] herauszugeben, und ich bitte dringend alle Missionare und praktischen Seelsorger, die in der Volksmission Erfahrung haben, um ihre Unterstützung, damit, wie ein hervorragender Rezensent dem Buche gewünscht hat, „die Behandlung missionshomiletischer Fragen nun nicht mehr zum Stillstand kommen wird"[2]. Auch die vom Erzbischöflichen Missionsinstitut in Freiburg i. Br. herausgegebene Sammlung von Schriften „Hirt und Herde", besonders Nr. 5/6 „Der Klerus und die Volksmission" verfolgt das gleiche Ziel.

Über die mit der Zeit unbedingt notwendige bessere Organisierung der katholischen Missionsarbeit habe ich 1918 ausführliche Vorschläge gemacht[3], die allen Bischöfen und Ordensoberen zugesandt wurden und zahlreiche Anerkennungen fanden. Durch die November-Wirren mit ihren Folgen wurden allerdings viele Pläne gestört. Außer in der Erzdiözese Freiburg ist der Gedanke m. W. noch nirgendwo zur Durchführung gekommen. Und doch wäre es für uns Katholiken wesentlich leichter als für die in zahlreiche Gemeinschaften und Sekten zersplitterten Protestanten, für jede Diözese und alsdann für ganz Deutschland eine Zentralstelle für Volksmissionen zu schaffen, die, vorausschauend, anregend, helfend und regulierend, überaus segensreich wirken könnte.

2. Der äußere Verlauf einer protestantischen Volksmission.

Über die katholischen Volksmissionen bestehen bei den Protestanten oft recht schiefe Vorstellungen. Es kommt das z. T. daher, daß sie ihre Anschauungen vielfach nicht aus dem wirklichen Leben oder aus zuverlässiger katholischer Fachliteratur schöpfen, sondern sich mehr oder weniger auf das Urteil ihrer Polemiker verlassen.

Es tut mir leid, daß ich diesen Vorwurf auch gegen den sonst ziemlich sympathisch gehaltenen Aufsatz von Pfarrer Lic. D. Dietrich-Berlin in dem mehrfach erwähnten „Handbuch der Volksmission"[4] erheben muß: „Was können wir von der Volksmission der katholischen Kirche lernen?"

Wenn Herr Pfarrer Dietrich von der Volksmission der katholischen Kirche wirklich etwas lernen will, dann darf er nicht an erster Stelle die alte Schmähschrift seines Kollegen Röhrig[5] zu Rate ziehen, aus der er sogar die Zitate aus Pruner, Benger, der „Hausmission der Lazaristen" und aus meiner im Jahre 1902 erschienenen Broschüre fast wörtlich übernommen hat. Röhrig wiederum ist ja in vielen Stücken nachweislich abhängig von Hase, Handbuch der protestantischen Polemik, Götz, Lazaristen und Jesuiten, Gotha 1888 und Goetz, Redemptoristen und Protestanten, Gießen 1899.

Wie wir Katholiken über die Schrift Röhrigs urteilen, möge Herr Pfarrer Dietrich aus der Resolution entnehmen, die in einer von mehr als 500 Männern

[1] Paderborn, F. Schöningh. 3 Bände. Der 1. Band ist soeben in 2., der 2. Band in 1. und 2. Auflage erschienen. Der 3. Band ist noch in Bearbeitung.
[2] Kirche und Kanzel, S. 334, Paderborn 1919.
[3] Theologie und Glaube, 10. Jahrg., Heft 5/6.
[4] Füllkrug a. a. O. S. 34 ff.
[5] Röhrig, Die römischen Volksmissionen, Leipzig 1905.

besuchten Versammlung des Volksvereins in Honnef (damaliger Wirkungskreis Röhrigs) einstimmig gefaßt wurde: „Die heute in großer Anzahl hier versammelten Katholiken protestieren gegen die in der Broschüre des Pfarrers Röhrig gegen ihren angestammten Glauben und gegen die Diener ihrer Religion erhobenen schweren Anschuldigungen, die sie in allen ihren Teilen als ungerechtfertigt ansehen und mit aller Entschiedenheit zurückweisen. Wie sie die religiösen Anschauungen ihrer andersgläubigen Mitbürger achten, beanspruchen sie auch für sich die gleiche Duldung ihrer religiösen Anschauungen und geben sich der Erwartung hin, daß derartige Angriffe in der Folge unterbleiben[1]." Über den „wissenschaftlichen" Wert jenes Pamphlets wurde damals von sachkundiger Seite ein geradezu vernichtendes Urteil gefällt.

Gewiß ist Dietrich zu vornehm und wohl auch zu klug, um sich die oft hämischen und ungerechten Schlußfolgerungen Röhrigs zu eigen zu machen. Aber er wäre ganz gewiß zu einem objektiveren Bilde und in manchen Punkten, z. B. über Ziel und Methode der katholischen Volksmission, zu anderem Urteil gelangt, wenn er sich von dem Banne herkömmlicher Polemik vollständig freigemacht und an den Quellen geschöpft hätte.

Ich möchte nicht in denselben Fehler fallen und will deshalb versuchen, den äußeren Verlauf und das Wesen der protestantischen Missionen nach den neuesten Veröffentlichungen der maßgebenden Kreise und nach eigener Beobachtung darzustellen.

Eine gute Übersicht bietet schon das als kurze Anleitung für den Pfarrer gedachte

„Merkblatt für die Veranstaltung einer Volksmission (Evangelisation).

Was muß der Veranstalter einer Volksmission wissen?

I. Was ist Volksmission? 1. Alle Arbeit lebendiger Christen an denen, die das Heil in Christus noch nicht gefunden haben und durch die bisherigen kirchlichen Wege und Mittel nicht mehr erreicht werden. Jeder gläubige Christ kann und soll hier mithelfen. 2. Das älteste, aber auch heute noch zeitgemäße Mittel, Menschen zu Jesus Christus zu führen, ist das Wort Gottes. Es soll im Umkreis der evangelischen Kirche kein Glied derselben mehr sein, das nicht das lautere Wort Gottes in der für es besonders geeigneten Weise hörte und die ihm sich darbietende Gelegenheit zu diesem Hören fände, auch ohne sie zu suchen. 3. Eines der besten Mittel auch heute noch, um das Wort Gottes den Menschen zu bringen, ist die Evangelisation, die oftmals von rechter Apologetik begleitet sein wird.

II. Für die Vorbereitung der Evangelisation sei folgendes bemerkt: 1. Wer Evangelisation in seiner Gemeinde haben oder veranstalten will, der setze sich mit seinem Ortspfarrer in Verbindung, um möglichst durch ihn und mit ihm die Evangelisation ins Werk zu setzen. 2. Es ist gut, wenn die Kirchengemeinde als solche mit ihrem Pfarrer, ihrem geordneten Vorstand, ihren Vereinen und Gemeinschaften gemeinsam die Vorbereitungen der Evangelisation übernimmt. 3. Der Evangelist geht nur dorthin, wohin er gerufen wird. 4. Er kann gerufen werden vom Pfarramt, von einem Verein, einer Gemeinschaft, einem Freundeskreise oder einzelnen Personen. Es ist durchaus wünschenswert, ja notwendig, daß vorher eine Verständigung zwischen dem Pfarrer, den betr. Vereinen usw. stattfindet, und daß auch diese den Evangelisten niemals ohne Vorbesprechung mit dem Pfarrer rufen. 5. Wer durch Vermittlung des Zentral-Ausschusses für Innere Mission eine Evangelisation wünscht, wende sich an dessen Geschäftsstelle (Abteilung für Volksmission),

[1] Köln. Volksztg. 1905, Nr. 324, 356, 360.

aber mindestens drei Monate vor der gewünschten Evangelisationswoche, da es nicht möglich ist, in kurzer Zeit geeignete Evangelisten für die Arbeit freizumachen. Er begehre auch nicht einen Evangelisten mit großem Namen, sondern bitte im Vertrauen um einen lebendigen Zeugen Jesu Christi. Er zögere auch nicht mit der Veranstaltung, wenn voraussichtlich nur mit geringem Besuch zu rechnen ist. 6. Der Zentral-Ausschuß trägt die Reise- und Aufenthaltskosten für den Evangelisten, bittet dagegen um den Ertrag der eingesammelten Kollekten ohne Abzug. Die örtlichen Unkosten (Saalmiete, Einladungszettel, Inserate, Entschädigungen für persönliche Hilfsdienste) sind, wenn irgend möglich, von der veranstaltenden Gemeinde zu übernehmen. Bei besonderer Dürftigkeit der Gemeinde können Ausnahmen hiervon gemacht werden. Gewährung von geeignetem Freiquartier für den Evangelisten wird mit Dank angenommen. Die Kollekten dienen dem Zentral-Ausschuß dazu, die an vielen Orten, besonders auf dem Lande und den kleinen Städten, durch eine Evangelisation entstehenden hohen Unkosten zu decken. „Einer trage des anderen Last." 7. Die Vorbereitung der Evangelisation geschieht durch treue Fürbitte in kleinen Kreisen, durch Abkündigung von der Kanzel, durch Bekanntmachung in den Blättern, durch Werben von Haus zu Haus, von Mund zu Mund. Jede Familie in der Gemeinde muß etwas von der bevorstehenden Evangelisation erfahren. 8. Der Veranstalter einer Evangelisation tut gut, sich das „Handbuch der Volksmission" (s. u.) sobald als möglich zu beschaffen und es eingehend für seine Arbeit zu studieren.

III. Die Evangelisation selber. 1. Die beste Zeit ist von Oktober bis Ostern, in größeren Städten auch noch in Mai und Juni oder im September. Auf dem Lande und in den kleinen Städten sind die Wochen mit Mondschein am besten dafür geeignet. 2. Eine Evangelisation muß mindestens eine volle Woche dauern, von Sonntag bis Sonntag einschließlich; wo es möglich ist, aber 10—14 Tage. Es empfiehlt sich, am Sonntag zu beginnen und womöglich am Vormittag mit einer Predigt anzufangen. Der Sonnabend bleibt am besten frei. 3. Am Nachmittag zwischen 4 und 5 Uhr sind tägliche Bibelstunden sehr erwünscht. 4. Wo es geht, soll der Evangelist auch Sprechstunden am Vormittag halten. Es empfiehlt sich nicht, daß sie im Pfarrhause stattfinden, sondern an einem anderen Orte, wo jeder ihn besuchen kann, ohne beobachtet zu werden. Für billiges und stilles Unterkommen — wenn möglich in einem Privathause — wird der Evangelist sehr dankbar sein. 5. An jedem Abend soll Schriftenverkauf stattfinden. Ein Verzeichnis der Volksmissionsschriften ist für 50 Pfennig beim Zentral-Ausschuß (s. o.) erhältlich. Sämtliche angezeigte Schriften können durch die Geschäftsstelle des Zentral-Ausschusses auch bezogen werden. Rechtzeitige Bestellung ist erwünscht. Geeignete Helfer und Helferinnen aus der Gemeinde werden gern beim Schriftenverkauf mithelfen. Es empfiehlt sich, wiederholt auf den Schriftenverkauf hinzuweisen und die Titel einzelner Schriften bekanntzugeben. 6. Täglich muß in geschickter und warmer Weise über die Evangelisationsversammlungen in der örtlichen Presse berichtet werden. 7. Der Ort der Evangelisation wird in Dörfern und kleinen Städten gewöhnlich die Kirche sein. An anderen Orten wird ein Saal geeigneter sein. Es empfiehlt sich immer, zuerst in einem kleineren Raume anzufangen und dann keinen größeren zu nehmen als umgekehrt. 8. Kurz vor der Abendversammlung soll eine kleine Gebetsversammlung den Pfarrer, den Evangelisten und die Helfer bei der Arbeit vereinigen. 9. Es empfiehlt sich, je nach Zusammensetzung der Gemeinde, in der Evangelisationswoche auch einige Vorträge mit apologetischem Inhalt oder Einschlag zu halten, um gerade den vielen Fragen der Gemeindeglieder nach dieser Richtung eine Antwort zu geben. 10. Besondere Versammlungen für Männer und Frauen, junge Männer und junge Mädchen,

Philosophische Werke

aus dem Verlage Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Durch jede Buchhandlung beziehbar.

er Kosmos. Sein Ursprung und seine Entwicklung.

Von **Dr. Konstantin Gutberlet.** 632 S. gr. 8. br. ℳ 12,—, geb. ℳ 14,50.

Inhalt: Der Ursprung der Welt. — Der Ursprung des Weltlaufes. — Die Bildung des Kosmos. — Der Ursprung des Lebens. — Die Differenzierung der Organismen. — Die Pflanze. — Das Tier.

Diese ausgezeichnete Schrift kann aufs wärmste empfohlen werden, besonders jenen, welche in bezug auf die wichtigsten naturphilosophischen Fragen der Gegenwart eine gründliche Aufklärung zu erhalten wünschen. Es ist ein Genuß, hier wieder ein Werk zu finden, das von gesunden philosophischen Ideen durchdrungen ist, besonders den so vielen seichten sogenannten naturwissenschaftlichen Werken der Neuzeit gegenüber. Theol.-prakt. Quartalschrift.

er Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung.

Eine Kritik der monistischen Anthropologie. Von **Dr. Konstantin Gutberlet.** 3., verb. u. verm. Auflage. 696 S. gr. 8. br. ℳ 13,—, geb. ℳ 16,20.

Inhalt: 1. Die Deszendenztheorie auf Logik und Tatsachen geprüft. — 2. Die Abstammung des Menschen. — 3. Der Urmensch. — 4 Die Züchtung des Seelenlebens. — 5. Über den Ursprung der Sprache. — 6. Ursprung der Familie. — 7. Ursprung der Sittlichkeit. — 8. Ursprung der Kunst. — 9. Ursprung und Entwicklung der Religion.

Das Werk ist von allen philosophischen Monographien Gutberlets das umfassendste und macht den Eindruck einer abschließenden Abrechnung mit allen Gegnern, denen der Verfasser in jahrelangem Kampfe mit so großem Erfolg und Geschick entgegentrat. Zeitschrift f. kath. Theologie.

er mechanische Monismus. Eine Kritik der modernen Weltanschauung. Von **Dr. Konstantin Gutberlet.** 312 Seiten. gr. 8. br. ℳ 5,—.

Nach Darlegung einiger allgemeinen Gesichtspunkte handelt Verfasser im ersten Teile über Kraft und Stoff, die Weltbildung, den Ursprung des Lebens, die Zweckmäßigkeit des Organismus, die physischen Erscheinungen, um dann im zweiten Teile dem falschen Monismus den wahren des Christentums gegenüberzustellen und zu begründen.

Göttliche Weltordnung und religiöse Sittlichkeit

Zeitgenössische Erörterungen. Von Dr. Wilhelm Schneider † Bischof von Paderborn. 2., durchgesehene Auflage 619 S. gr. 8. ℳ 11,—, geb. ℳ 13,60.

Dem Buche wohnt ein hoher apologetischer Wert inne. Alle die über religionsfreie und religionsfeindliche Morallehren sich oder andere aufzuklären wünschen, seien an dieses herrliche Vermächtnis Schneiders gewiesen. Heliand

Der neuere Geisterglaube. Tatsachen, Täuschungen und Theorien. Von Dr. **Wilhelm Schneider,** † Bischof von Paderborn. Dritte, vermehrte u. verbesserte Auflage von Univ.-Prof. Dr. Walther. 624 Seiten. gr. 8. br. ℳ 10,— geb. ℳ 13,—.

Das Buch soll nicht bloß eine geschichtliche Übersicht der spiritistischen Phänomene bieten und eine befriedigende Lösung des Problems versuchen; es soll auch das Verhältnis des Spiritismus zum christlichen Glauben klar kennzeichnen, gegen Aberglauben streiten und für echte christliche Aufklärung kämpfen. Es bietet das Werk für den katholischen Apologeten ein mannigfaches Interesse. Zeitschr. für kath. Theologie.

Die Realität der Außenwelt. Mit einem Beitrag zur Theorie der Gesichtswahrnehmung. Erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen. Von Dr. **H. Ostler.** 456 Seiten. ℳ 8,—.

Man muß anerkennen, daß Verf. das so schwierige Gebiet mit großer Sachkenntnis und Objektivität, mit eindringender Schärfe und logischer Schulung behandelt und neue Gesichtspunkte zur Beurteilung des Problems des Sinnes, insbesondere der Gesichtswahrnehmung eröffnet. Pastor bonus.

Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung. Von F. de Tessen-Wesierski, Univ.-Professor. 143 Seiten. ℳ 2,80.

. . . können wir das Buch einem jeden warm empfehlen, der in ihm nicht eine endgiltige Lösung der histor. Seite des Autoritätsproblems, sondern eine leichtverständliche Orientierung und eine fruchtbare Anregung sucht.

hrbuch der Philosophie. Von Dr. Alb. Steuer, Professor d. Philosophie. I. Logik und Noetik. 386 S. ℳ 3,80, geb. ℳ 5,60. II. Metaphysik I. Halbband: Ontologie und Naturphilosophie. 542 S. ℳ 5,20, geb. ℳ 7,—.

Überall werden die ersten historischen Ansätze der einzelnen Probleme und Lehren kurz und klar gekennzeichnet, zugleich aber auch ihre neuesten Ausläufer kritisch herangezogen. Bezüglich des II. Bandes heißt es: „Es ist erstaunlich, wie tief und umfassend Verfasser gerade diese von den neueren Philosophen etwas stiefmütterlich behandelte Disziplin bearbeitet hat."

Liter. Zentralblatt.

ntwurf einer Ästhetik über Natur und Kunst. Von Dr. A. Kirstein, Prof. d. Theologie. 332 S. ℳ 4,80, geb. ℳ 7,80.

Kunst- und Naturfreunden wird in diesem Buche alles Wissenswerte in richtiger Beurteilung der sie umgebenden Kunstwerke von Gottes und Menschenhand in klarer Darstellung und edler Sprache geboten.

Studien zur Philosophie und Religion.

Herausgegeben von

Dr. Remigius Stölzle.

Professor an der Universität Würzburg.

artin Deutinger als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der christl. Ethik im 19. Jahrhundert von Dr. Georg Sattel. 312 Seiten. gr. 8. br. ℳ 5,60.

ermann Samuel Reimarus als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik von Dr. Joseph Engert. 168 Seiten. gr. 8. br. ℳ 3,—.

hann Michael Sailer als Moralphilosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der christl. Ethik im 19. Jahrhundert von Dr. Philipp Klotz. 182 Seiten. gr. 8. br. ℳ 3,40.

as Problem der immateriellen, geistigen Seelensubstanz. Ein Beitrag zur Rechtfertigung und Lösung dieser Frage mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Philosophie und der Naturwissenschaften. Von Dr. theol. et phil. Nico. Cotlarciuc, Erzbischöfl. Kathedral-Diakon in der griechisch-orthodoxen Erzdiözese der Bukowina und k. k. Univers.-Bibliotheks-Amanuensis in Czernowitz. 278 S. gr. 8. br. ℳ 6,—.

Begriff und Ursprung der Naturgesetze. Von Dr. Georg Sattel. 260 Seiten. gr. 8. br. ℳ 6,—

Wundts Stellung zum religiösen Problem. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie der Gegenwart. Von Dr. Felix Emmel. 128 S. gr. 8. br. ℳ 3,—

Martin Deutinger als Erkenntnistheoretiker. Von Dr. Franz Richarz. 110 Seiten. gr. 8. br. ℳ 2,80.

Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert von Dr. Hugo Kaufmann. 364 Seiten. gr. 8. br. ℳ 7,—

Die Religionsphilosophie Rudolf Euckens. Nach ihren Grundlagen und in ihrem Aufbau dargestellt u. gewürdigt v. Dr. G. Wunderle. 123 Seiten. gr. 8. br. ℳ 3,20.

Die Methode in Erich Wasmanns Tierpsychologie. Von Friedr. Herm. Hörter. 116 S. gr. 8. br. ℳ 2,—

Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen. Von Dr. Siegfried Kriegbaum. 114 Seiten. gr. 8. br. ℳ 2,80.

Frohschammers Stellung zum Theismus. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie im 19. Jahrhundert. Dargestellt und gewürdigt von Dr. Joh. Georg Wüchner. 131 S. gr. 8. br. ℳ 5,—

Bernard Altum als Naturphilosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der Naturphilosophie im 19. Jahrhundert. Von Dr. phil. P. Gelasius Kraus O. E. S. Aug., Gymnasialprofessor. Mit Porträt Altums. 189 Seiten. gr. 8. br. ℳ 4,60.

Die Lüge im Urteil der neuesten deutschen Ethiker. Von Dr. Jul. Jakobovits. 154 Seiten. gr. 8. br. ℳ 4,—

Karl Vogts Weltanschauung. Ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus im 19. Jahrhundert. Von Dr. Johannes Jung, Oberlehrer am Reformrealgymnasium zu Wiesbaden. 142 Seiten. gr. 8. br. ℳ 3,60.

Aktualität oder Substantialität der Seele? Von Dr. Joseph Heim. 194 Seiten. gr. 8. br. ℳ 4,60.

Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur unter Ausschluß der katholischen Literatur von 1865 bis 1915. Dargelegt und gewürdigt von Dr. Franz Schulte. 367 Seiten. br. ℳ 16,—

Auf die Preise Teuerungszuschlag.

n denen über die christlichen Standesfragen (Sittlichkeit, Keuschheit, Enthaltsamkeit) gesprochen wird, sind notwendig und erwünscht.

IV. Die Nacharbeit. 1. Am letzten Tage der Evangelisation werden die ngeregten Christen gebeten, zu einer besonderen Versammlung sich einzufinden, bei er über die weitere Arbeit mit ihnen gesprochen werden soll. 2. Diese Versammlung nuß von einer sachkundigen, erfahrenen Persönlichkeit, am besten vom Ortspfarrer, eleitet werden. Der Evangelist kann an ihr teilnehmen, braucht es aber nicht zu un. Gleichzeitig sind die Leiter der verschiedenen Vereine und Gemeinschaften anvesend. Es wird besprochen, wie die einzelnen Christen durch eigene Mitarbeit nun veiter sich in der Gemeinde betätigen wollen, und wie sie in ihrem oft noch jungen Glaubensleben gepflegt werden können durch Bibel-, Bibelbesprechstunden, Gemeinschaften, Vereine usw. 3. Es empfiehlt sich auch, sofort ein christliches Blatt in der Gemeinde einzuführen, falls sie ein solches noch nicht haben sollte, und vielleicht durch Blätterverteilung einzelnen eine Arbeit zu geben. 4. Die Hauptsache ist, daß die, bei enen Gottes Wort eine Wirkung hervorgebracht hat, nicht sich selbst überlassen bleiben, sondern in den Kreis ernster gläubiger Christen, der sie trägt und ihnen veiterhilft, gestellt werden. Am besten ist es, wenn jeder einzelne von einigen Freunden umgeben ist, besucht wird und bei ihnen Anschluß findet. 5. Wo keine Nacharbeit einsetzt, wird das kirchliche Leben durch Evangelisation keine wesentliche Förderung erfahren, und die Gefahr besteht, daß die geistlich angeregten Christen in ihrer Einsamkeit weiter verharren und verarmen oder Wachstum und Förderung ihres geistlichen Lebens bei den Freikirchen suchen. 6. Es empfiehlt sich, nach einigen Wochen einen Bibellehrgang in der Gemeinde zu veranstalten, bei dem die Gemeindeglieder gründlich und systematisch in einigen Nachmittags- oder Abendstunden in die Heilige Schrift, in die Glaubenslehre und das Leben unserer Kirche eingeführt werden, damit sie imstande sind, in der Schrift beständig weiter zu forschen und ihres Heils gewiß zu werden."

Der Ernst, mit dem hier und in anderen ausführlicheren Anweisungen das Problem der Seelenrettung vom protestantischen Standpunkte aus behandelt wird, nötigt auch dem katholischen Praktiker Achtung ab. Besonders muß uns aber der Inhalt einer solchen Missionswoche interessieren. Diakonus Mund-Dessau[1] stellt dafür folgendes Programm auf, das aber je nach den örtlichen Verhältnissen und Bedürfnissen verkürzt oder erweitert werden kann:

Sonntag Vormittag: Eröffnungsgottesdienst, vielleicht mit kurzen empfehlenden und einführenden Worten des Superintendenten der Diözese.

„ Nachmittag: Sittlichkeitsversammlung für junge Männer. („Der gefährlichste Feind des jungen Mannes" oder „Warum gibt es so viele unglückliche Männer?").

„ Abend: Erster Evangelisationsvortrag mit apologetisch gefärbtem Thema, etwa: „Warum zweifelst du?" oder „Kann man jetzt noch an Gott glauben?" (Gegenstand immer aus der Theodizee.)

Montag: Zweiter Evangelisationsvortrag: „Gibt es ein Leben nach dem Tode?" oder „Wo sind unsere Toten?" oder „Ist mit dem Tode alles aus?"

Dienstag: Dritter Evangelisationsvortrag: „Wer war Jesus?" oder „Was läßt sich wissenschaftlich über Jesus feststellen?" oder „Geschehen heute noch Wunder?" oder „Das größte Wunder in der Menschheitsgeschichte."

[1] Füllkrug, Handbuch der Volksmission S. 115 ff.

Mittwoch: Missionsabend (mit Lichtbildern). Vortrag: „Die Mission eine Antwort auf die Frage: Was ist Wahrheit?" oder „Welche Religion hat recht?" oder „Was verdankst du dem Christentum?" oder „Sei dankbar, daß du ein evangelischer Christ sein darfst."

Donnerstag: Versammlung für Verheiratete: „Deine Ehe" oder „Geheime Fragen des Ehelebens."

Freitag: Vierter Evangelisationsvortrag: „Erhört Gott Gebete?" oder „Was hat Beten für Zweck?" oder „Die Macht des Gebetes."

Sonnabend: Religiöser Diskussionsabend für Männer über „Glauben und Wissen" oder „Können wir heute noch der Bibel glauben?" oder „Wie finde ich Gott?" oder „Die Torheit der Gottesleugner" oder „Die beiden großen Offenbarungen Gottes: „Die Bibel und das Gewissen" oder „Was uns Menschen der Neuzeit den Glauben so erschwert" oder „Warum so viele ihren Glauben verlieren."

Sonntag Vormittag: Gottesdienst mit Beichte und heiligem Abendmahl.

„ Nachmittag: Mädchenversammlung: „Reine Jugend – glückliche Jugend" oder „Ums Glück betrogen!"

„ Abend: Schlußversammlung. Letzter Evangelisationsvortrag: „Kann man seines Glaubens gewiß werden?" oder „Wie komme ich mit Gott ins Reine?"

Montag Abend: Zusammenschluß der Gewonnenen zu einer engeren religiösen Gemeinschaft, am besten zu einer Bibelstundengemeinschaft.

Falls noch ein Tag zugegeben werden kann, dann Montag: Elternabend mit Erziehungsfragen, etwa „Elternsorgen". Dann Dienstag Abend Bibelstundengründung.

Ein anderer Entwurf von Lic. Füllkrug lautet:

1. Aufsehen auf Jesum (Hebr. 12, 1–2). 2. Ein Leben ohne Sorge (1. Petri 5, 7). 3. Kraft für die Müden (Jes. 40, 29). 4. Der Weg zum Frieden (Röm. 5, 1). 5. Frohe Botschaft für Sünder (1. Tim. 1, 15). 6. Fünf Kennzeichen wahrer Christen (1. Joh. 5, 1–5). 7. Für einen ew'gen Kranz das arme Leben ganz (1. Kor. 9, 24–27). 8. Nicht murren, sondern loben (Ps. 103, 1–5). 9. Wie werde, wie bleibe, wie mache ich glücklich? (Apostelg. 16, 30–31).

Oder:

1. Gott ist da. 2. Was ist uns Jesus heute? 3. Gott suchen und Gott finden. 4. Die große Entscheidung. 5. Was ist Glaube? 6. Wie sollen wir jetzt beten? 7. Heilsgewißheit. 8. Der Christ und sein Vaterland. 9. Ein Blick hinter das Grab. 10. Weltuntergang oder Welterneuerung?

Was den Stoff der protestantischen Missionspredigt betrifft, so unterscheiden die meisten Verfasser der mir bekannten Schriften zwischen apologetischen und erweckenden Vorträgen. Letztere bezeichnet man auch als Evangelisation im engeren Sinne. Die Professoren Hilbert, Pfennigsdorf und von der Goltz betonen besonders die Notwendigkeit, zuerst durch „eine Reihe von apologetischen Vorträgen Bresche zu schlagen in die Gleichgültigkeit oder Kirchenfeindlichkeit", dann aber „die Apologetik einmünden zu lassen in die Evangelisation, deren Ziel es ist, die Gewissensentscheidung für Christus in den Seelen herbeizuführen"[1]. Generalsuperintendent D. Blau rollt in

[1] Handbuch a. a. O. S. 168 ff.

bemerkenswerten Ausführungen über „Die Kriegsaufgaben der Apologetik“ [1] religionsphilosophische Fragen auf, die auch in unseren katholischen Missionspredigten häufig berührt werden.

Manche dieser apologetischen Vorträge sind recht anregend geschrieben, besonders wenn es sich um Analyse von Seelenstimmungen, überhaupt um psychologische Fragen handelt. Hingegen sind sie meist auffallend matt und mager, wo es auf logischen Aufbau und Schlüssigkeit der Beweise ankommt. Der Einfluß des Kantianismus scheint überall mehr oder weniger durch: der Protestantismus hat keine Philosophie. Es fehlen ihm nicht bloß die großen Gedanken der philosophia perennis, sondern auch die klaren Begriffe und festen Formen der scholastischen Denkweise.

Noch weniger ist ihm eine einigermaßen brauchbare Theologie eigen, weder im Dogma noch in der Moral. Das merkt man an der Unsicherheit und Verschwommenheit, mit der oft z. B. die eschatologischen und christologischen Wahrheiten behandelt werden.

Über Ehesünden und Keuschheit der Jugend habe ich zwei Predigten gehört, die sehr allgemein gehalten waren, denen fast jede übernatürliche Begründung fehlte, die dafür aber recht breit die natürlichen Folgen der Sünde ausmalten. Der zum Schluß angebrachte Hinweis auf Jesu Blut, das alle, auch die größte Schuld, zudecke, paßte gar nicht zum Inhalt der Predigt. Ich kann mir nicht denken, daß solche Predigten großen Nutzen gebracht haben. Allerdings habe ich von anderen gehört, die es besser verstehen sollen. Vielleicht werden die psychologischen Winke von Hoffmann in Füllkrugs Handbuch [2] manchen Evangelisten vor solchen Mißgriffen bewahren. Aber das merkt man selbst aus den besten protestantischen Predigten heraus, daß der Prediger keine Beichtpraxis hat und deshalb das menschliche Herz nicht so kennt wie ein katholischer Priester.

Eine merkwürdige Anschauung von dem, was in die Predigt paßt oder nicht paßt, fand ich bei Dietrich [3], wo er unsere katholische Gewohnheit, Vorbereitungspredigten über die Mission zu halten, abfertigt mit der Bemerkung: „Mir steht die Predigt allerdings zu hoch, als daß ich sie zu einer bloßen Belehrung über irgendeinen Akt des kirchlichen Lebens herabgewürdigt sehen möchte. Ich halte es schon verkehrt, über das Abendmahl zu predigen. Über einen ganz engen, durch den biblischen Text motivierten Hinweis auf die geplante Evangelisation dürfte eine evangelische Predigt nicht hinausgehen.“

Bei einer solchen Selbstbeschränkung braucht man sich allerdings nicht zu wundern, wenn die meisten protestantischen Predigten uns so lebensfremd anmuten und trotz aller Rhetorik so wenig ziehen, so wenig erwärmen, und wenn selbst ihre Standespredigten so wenig ins praktische Leben hinabsteigen. Wer in Christus und seiner Kirche festgegründet ist, braucht sich nicht immer nur eng an biblische Texte zu binden. Er kann unter dem Wehen des Heiligen Geistes und im Gehorsam gegen die Kirche mit einer gewissen Selbständigkeit aus den reichen Quellen der Schrift und Tradition schöpfen und so nicht bloß über Akte des kirchlichen, sondern sogar des alltäglichen Lebens im Geiste Jesu predigen.

[1] Handbuch a. a. O. S. 172 ff.
[2] S. 81 ff.
[3] Handbuch a. a. O. S. 40 (die Sperrung rührt von mir her).

3. Die Erfolge der protestantischen Volksmission.

Über ein so junges Unternehmen, wie es die protestantische Volksmission ist, läßt sich noch kein abschließendes Urteil fällen. Die kirchlichen Verhältnisse liegen dort vielerorts so im argen, daß wir Katholiken selbst beim Vergleich mit den abgestandensten katholischen Ländern und Völkern uns keinen rechten Begriff davon machen können, wie zersetzend vor allem der deutsche Protestantismus auf das kirchliche und religiöse Leben seiner Anhänger eingewirkt hat. Der Protestant D. Hilbert sagt: „Es gibt im Norden Landgemeinden, in denen öfters der Gottesdienst völlig ausfallen muß, weil nicht ein einziger Kirchenbesucher erschienen ist! Und jedermann weiß, daß in mancher Großstadt in Riesenkirchen Sonntag um Sonntag nicht mehr als etwa 50 Kirchengänger sich einzufinden pflegen[1]!"

Anfangs hoffte man wohl in protestantischen Kreisen auf Massenerfolge bei der Volksmission. Allmählich ist man zurückhaltender und nüchterner geworden. „Massenbeeinflussung und Massenerfolge sind gefährlich; die Arbeit verflacht leicht, und man erringt solche Erfolge selten ohne Abstriche am Ernst des Evangeliums, um es dem großen Publikum schmackhafter zu machen, und ohne Herabsenken des religiösen und sittlichen Niveaus der Gemeinde. Oder sollen wir es schon als Gewinn buchen, wenn eine Schar urteilsloser, zu Kampf und Selbstverleugnung unwilliger und unfähiger Mitläufer eingetrieben ist? Kräfte für eine innerliche Erneuerung unseres Volkes, auf die uns heute alles ankommen muß, bringen diese nicht mit. Die Volksmassen aller Zeiten und Kulturstufen müssen von starken Persönlichkeiten geführt werden[2]." Füllkrug meint, der Ruf: „Wir müssen die Massen zurückerobern", den man heute so oft von protestantischer Seite höre, gleiche mehr einem Notschrei, vielleicht aus Furcht vor den Massen, als der brennenden Sehnsucht, ihnen das Evangelium zu bringen. Man rechne dabei nicht mit dem Terror und der Psychologie der Masse. Die Erfahrungen zeigten, daß keine Art von Evangeliumsverkündigung in der Gegenwart imstande sei, große Teile unseres Volkes, die Arbeitermassen und die Scharen der Gebildeten zu gewinnen. Beide lehnen das Christentum, seine kirchliche und außerordentliche Verkündigung kalt, überlegen, gleichgültig oder feindselig ab. Es werde immer eine arge Enttäuschung geben, wenn man glaube, durch außerordentliche Veranstaltungen an einen großen Teil des Volkes mit einem Male heranzukommen. Jede Art von Volksmission, die nur dieses Ziel erstrebe, sei von vornherein ein Schlag ins Wasser. Man müsse nur zunächst etliche gewinnen, die dann selber weiterarbeiteten[3].

Mit wehmütigem Interesse müssen wir sehen, wie derselbe Protestantismus, der durch seine Solafides-Lehre, durch Abschaffung der evangelischen Räte, des Meßopfers, der Sakramente usw. das Streben nach Vollkommenheit, den Heroismus opferwilliger Seelen und das Leben der Frömmigkeit auf weiten Gebieten brachgelegt hat, jetzt nach allen diesen verlorenen Schätzen suchen muß. Ob es nicht die Strafe ist für die Geringschätzung, mit der man so lange auf den Katholizismus als einen minderwertigen Kulturfaktor herabgeschaut hat, und für das Pochen auf die eigene Kulturkraft, der man

[1] Kirchliche Volksmission a. a. O. S. 51.

[2] Warneck, „Massen- oder Einzelgewinnung in der Volksmission?" Innere Mission 1919, 10. Heft, S. 296 (Hamburg).

[3] Hefte zum Handbuch a. a. O. I. S. 24 f.

auch alle Erfolge im Weltkriege zuzuschreiben geneigt war? Und wie hat man früher die katholische Lehre von der Kirche als überwundenen Standpunkt behandelt und sich der evangelischen Freiheit gerühmt, die es einem jeden möglich macht, nach seiner subjektiven Auffassung sein Christentum sich zurechtzulegen und nach seinen persönlichen Ansichten zu leben, ohne daß die Kirche etwas dareinzureden hat! Dabei bleibt man immer noch Mitglied der inneren unsichtbaren Kirche der Reformation! Bitter klagt Füllkrug über so viele evangelische Christen, die mit dieser Freiheit nichts anzufangen wissen. „Sie haben die Freiheit, zu beichten und das heilige Abendmahl zu empfangen, und halten doch das erste für römisch und das zweite für entbehrlich[1]." Dennoch hält er „nach wie vor fest daran, daß die Frömmigkeit eines Volkes nicht bloß in den Gedanken und in der Idee bestehen, nicht nur eine rein geistige in Gemüts- und Stimmungswerten sich verflüchtende sein dürfe, sondern daß sie den festen Knochenbau einer sichtbaren Kirche nötig habe ... So braucht die Volksmission unbedingt den festen Halt einer sie stützenden, tragenden, hebenden, haltenden und für sie betenden Kirche"[2]. Was er sich darunter vorstellt, ist nicht recht ersichtlich; denn gleich darauf lehnt er „die Organisation einer behördlich bedingten großen Körperschaft mit Beamten und Synodenapparat" als zu „schwerfällig", den Wagemut und die schnelle Initiative hindernd ab. Ob denn nicht allmählich ernsten Protestanten die Erkenntnis dämmert, weshalb Gott seine Kirche nicht auf den auslegungsfähigen toten Buchstaben, sondern auf eine lebendige persönliche Autorität gründete, und weshalb es eine sichtbare Kirche mit einem unfehlbaren Lehramt geben muß?

In diesem Mangel an einer göttlichen unfehlbaren Autorität und einer von Christus gestifteten sichtbaren Gemeinschaft wird der tiefste Grund des schließlichen Mißerfolges der protestantischen Volksmission liegen.

Es steht ja nichts im Wege, daß besonders volkstümliche und eifrige Redner das unter der Asche noch glimmende Fünkchen evangelischen Glaubenslebens wieder etwas anblasen, und so manche Teilerfolge erzielt werden[3]. Gewisse Grundwahrheiten über Gott und Ewigkeit, Sünde und Sühne, Erlösung und Gnade, die allen Christen gemeinsam sind, mögen so noch für einen Teil des protestantischen Volkes gerettet werden, so daß es nicht ganz im Unglauben versinkt und später vielleicht, wenn Gott will, den Weg zur Mutterkirche eher zurückfindet.

Aber in eine tote Kirche das lebendige Bewußtsein der Glaubenspflicht und der Forderungen des Glaubens durch Volksmissionen wieder hineinzutragen, halte ich für ein vergebliches Bemühen. Denn wer gibt dem Evangelisten das Recht dazu? Auf wessen Ansehen und Auftrag kann sich sein Wort stützen in einer Kirche, in der es fast so viel Glaubensbekenntnisse als Theologieprofessoren gibt? Ganz zu schweigen von der ungläubigen Gesinnung, der offenen oder versteckten Leugnung der Gottheit Christi durch offizielle „Hirten", d. h. durch zahlreiche Pastoren dieses armen Volkes, das man missionieren will. Der Eifer der Gemeinschaften in Ehren: sie werden

[1] Ebda. S. 31. [2] S. 28.

[3] Füllkrug, Hefte zum Handbuch der Volksmission a. a. O. II, S. 9 f. bringt einige Beispiele von tröstlichen Erfolgen in Landgemeinden. Ich habe aber Evangelisationswochen in fast ganz protestantischen Städten erlebt, bei denen die Beteiligung geradezu kläglich war, trotz der voraufgegangenen papiernen Propaganda.

durch die Volksmissionen sicher an Anhang gewinnen! Das offizielle protestantische Kirchentum aber wird durch dieselben in seinem inneren Verfall nicht lange mehr aufgehalten werden können. Und wer gibt dem zerschlagenen und durch die ewigen Wahrheiten aufgeschreckten Gewissen die tröstliche Sicherheit, daß Gott ihm tatsächlich seine Sünden verziehen hat? Mit der von den pietistischen Sekten übernommenen persönlichen „Heilsgewißheit", die nicht einmal von der Mehrzahl der Protestanten angenommen wird, ist praktisch nicht viel anzufangen. Überhaupt liegt in dem übermäßigen Betonen der „Erweckung" als eines subjektiven Erlebens der Bekehrung eine große Gefahr, in Schwärmerei und geistlichen Hochmut zu geraten, wie manche Berichte deutlich erkennen lassen.

Mit anerkennenswerter Offenheit wendet sich der hochkirchliche Pastor Dr. Albani gegen die Behauptung von Lic. D. Dietrich: Der katholische Standpunkt der Beichte stehe tiefer, verglichen mit dem protestantischen der Erweckung: „Welche subjektivistische Torheit! . . . Weiß Dietrich nicht, daß dort, ‚wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit'? Was will er mehr, als daß der Christ die Vergebung empfange ‚als von Gott selbst'[1]?" Protestanten haben es uns oft bestätigt, daß den Erweckungspredigten ihrer Evangelisten etwas fehlt, was nur die katholische Kirche besitzt: die Versöhnung mit Gott und der Abschluß des vergangenen Sündenlebens durch eine reumütige Beichte. Es mehren sich die Fälle, daß Protestanten die ererbte Scheu ablegen und den Beichtstuhl des katholischen Priesters aufsuchen, um diesem ihr Herz auszuschütten. Möchten sie nur immer den Mut finden, auch den letzten Schritt zu tun, der sie erst in den Stand setzt, die Lossprechung zu erhalten in jener Kirche, der Christus allein die Gewalt gegeben hat, zu binden und zu lösen, in der allein es Priester und Beichtväter gibt, die der armen Menschheit heute noch notwendiger sind als Prediger.

* * *

Wie stellen wir Katholiken uns schließlich zur Nachahmung katholischer Seelsorgsformen durch die Protestanten?

„Aus verschiedenen Gründen wünschen wir von ganzem Herzen, die Nichtkatholiken insgesamt möchten alles für sich übernehmen, was sie sich Wahres, Gutes und Schönes aus unserem kirchlichen Leben überhaupt und insbesondere aus der katholischen (Missions- und) Exerzitienseelsorge ersehen können. Aber auch für die christusgläubigen Kreise werden sich Schwierigkeiten ergeben. Denn wie nach Wurms Worten[2] die sichtbare Erlösung in der Person Jesu unsere Herzen ganz anders emporreißt als eine unsichtbare Wahrheit allein, so zieht der Gekreuzigte ganz anders ‚alles an sich', wenn er in Gestalt der katholischen Kirche mit sichtbarer Verfassung und Sakramentengnade unter den Seinen mystisch und mystisch-real fortlebt, als wenn er nur von ferne erkannt oder in Heilsgewißheitserlebnissen des Innern irgendwie nahe geglaubt wird.

Eine äußerliche Hinübernahme unserer (Missionen und) Exerzitien würden deshalb manche Katholiken gewiß ungern sehen (auch den Gebrauch des Ausdruckes: ‚Volksmission' statt ‚Evangelisation'); wie Berliner Evangelische ungern sahen, daß unkirchliche Kreise sich ganz in Formen von Konfirmationsfeiern an die Berliner Jugend wandten.

[1] Die Hochkirche a. a. O. S. 87.

[2] Dr. Alois Wurm, Vom innerlichen Christentum, München, Ars Sacra-Verlag.

Eine pietätvolle Neufüllung von uns entlehnter Seelsorgsformen aber nißgönnten wir Katholiken den Evangelischen im allgemeinen sicher nicht. Vielleicht sind jedoch unsere Formen der Seelsorge mit dem katholischen Glauben und Leben enger verknüpft, als es auf den ersten Blick scheinen möchte[1]." Der Unterschied des Jesusverhältnisses bei Katholiken und Protestanten ist zu bedeutend. Das ist der tiefste Grund, warum die protestantische Evangelisation niemals die Wirkungen der katholischen Volksmission erreichen kann.

Zur Praxis der Osterbeichte im Mittelalter.

Von Dr. theol. Heinrich Schauerte, Dortmund.

Durch die Bestimmung des vierten Laterankonzils (Denz. Nr. 437) war die Beichte wenigstens einmal im Jahre vorgeschrieben. Damit wurde nur ein längst geübter Brauch festgelegt. Vor dem Konzil gab es bereits Vorschriften, wenigstens dreimal im Jahre (Ostern, Weihnachten und Pfingsten) die heilige Kommunion zu empfangen, wie es beispielsweise Kanon 18 des Konzils zu Agde (i. J. 506) bestimmte[2]. Diese drei Feste stellen die Hauptmomente der Gründung des Reiches Christi dar, die durch den Empfang der Sakramente von den Gläubigen immer wieder von neuem erlebt werden sollten. Dr. Johann Eck, der die Beichte gegen die Reformatoren zu verteidigen hatte, folgert daraus, daß darin auch das Gebot dreimaliger Beichte stillschweigend enthalten sei, da ja der hl. Paulus vor der heiligen Kommunion eine Selbstprüfung verlange. Tatsächlich waren auch vor dem Laterankonzil Bestimmungen erlassen, wenigstens einmal im Jahre, nach manchen Vorschriften sogar dreimal im Jahre zu beichten[3].

Die Bestimmung des Laterankonzils wollte nun keineswegs die Beichte auf das einmalige Bekenntnis im Jahre beschränken, die Kirche wünschte vielmehr eine öftere Beichte, und daran hielt man auch fest; vor allem fanden sich die Gläubigen an den drei Hauptfesten zum Sakramentenempfange ein. Zu Luthers Zeit rät Eck eine viermalige Beichte im Jahre an, damit auf diese Weise die Osterbeichte erleichtert werde. Überhaupt meint er, man solle oft zur Beichte kommen, dann falle sie auch nicht schwer[4].

---

[1] P. Hartmann Eberl O. S. B., „Ein neuer Ruf nach Exerzitien" in „Allgemeine Rundschau" Nr. 32, S. 464, München 1919.

[2] Näheres s. KL 3, 731; Hefele, Konziliengeschichte 2², 653; Schmitz H. J., Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche 1 (Mainz 1883) 418 f.

[3] Näheres bei Binterim A. J., Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche, Bd. 5, 3 S. 265–268; Kirsch P. A., Zur Geschichte der katholischen Beichte (Würzburg 1902) 174. 179. 181 f.; Klee H., Die Beichte (Frankfurt 1828) 274; Koeniger A. M., Die Beicht nach Cäsarius v. Heisterbach (München 1906) 56. Otto von Bamberg, Apostel der Pommern († 1139), mahnte seine Neubekehrten, drei- oder viermal im Jahre zu beichten, falls es nicht etwa noch öfter notwendig sei; Klee 274; Kirsch 180 f.

[4] Brandt A., Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt (Münster 1914) 151; Greving J., Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt (Münster 1908) 125 Anm. 5; Eck J., De septem sacramentis (Antwerpen 1536) Hom. 44.

Mochte nun auch das Weihnachtsfest wegen der Vorbereitung auf die Ankunft des Herrn für die Beichte besonders geeignet erscheinen, so stand doch, wie früher, so auch im späteren Mittelalter die vierzigtägige Fastenzeit als für die Beichte besonders passend im Vordergrunde, einmal wegen der folgenden Osterkommunion, dann aber auch, weil der Gedanke, mit Christus geistigerweise aufzuerstehen, die Gläubigen zur Beichte einlud. Das war nun keineswegs neu; denn ältere Verordnungen forderten bereits, daß man in der Woche vor Beginn der Fastenzeit beichte. Man drang darauf, daß die Gläubigen die Beichte der Fastenzeit vorausschickten, damit diese Bußzeit mit dem Sündenbekenntnis ihren Anfang nehme. Die Beichte bis ans Ende der Fastenzeit hinauszuschieben galt als Schande und wurde so angesehen, als habe der Zwang dazu getrieben[1].

Bei der kanonischen (öffentlichen) Buße wurden die Pönitenten am Aschermittwoch in die Zahl der Büßer aufgenommen, um dann am Gründonnerstag die Absolution und Wiederaufnahme zu erlangen. Auch diejenigen, welche nichts begangen hatten, was eine öffentliche Buße verdiente, sollten in dieser Zeit ihre Sünden dem Priester bekennen; auch erhielten diese häufig am Aschermittwoch die Lossprechung von läßlichen (keiner öffentlichen Buße bedürftigen Sünden) und dann am Gründonnerstag die Lossprechung von Todsünden[2].

Eine Erinnerung daran mag die noch zu Beginn der Neuzeit bestehende Praxis sein, in der Fastenzeit zweimal zu beichten, nämlich am Anfang und am Ende derselben. Nach Peter von Blois († um 1200) beichtete man zu Beginn der Fasten die schweren Sünden und am Ende der Fastenzeit, vor Empfang der heiligen Kommunion die läßlichen Sünden, sowohl die früheren als auch die während der Fastenzeit begangenen, um desto reiner zur heiligen Kommunion zu gehen[3]. Diese Übung hat sich bis in die Reformationszeit erhalten; Eck fordert nämlich auch in seinen Predigten die Gläubigen zu zweimaliger Beichte in der Fastenzeit auf, und zwar soll die erste schon früh abgelegt werden. Er bezeichnet es als eine große Torheit, lange mit der Osterbeichte zu warten, weil dadurch die Seele mancher Gnadengüter verlustig gehe. Er nennt diese Doppelbeichte einen „alten kirchlichen Brauch", „eine heilsame, christliche Gewohnheit", rühmt ihre Vorteile und stellt denjenigen als einen schlechten Sohn seiner Kirche hin, welcher sich ihr ohne Grund entziehe, weil ein solcher ja „einen nützlichen und notwendigen Brauch der Kirche nicht halte"; wer ohne Grund nicht zweimal zur Beichte komme, bekehre sich nicht von ganzem Herzen zu Gott. Eck legt auf diese Doppelbeichte großes Gewicht und hebt ihren Nutzen fast in jeder Fastenpredigt hervor[4].

In der Praxis dieser Doppelbeichte findet sich eine Abweichung von derjenigen, wie sie Peter von Blois berichtet. Nach Eck bekennt der Pönitent in der ersten Beichte zu Beginn der Fastenzeit bereits alle Sünden und dann am Ende der Quadragesima vor Empfang der heiligen Kommunion diese noch einmal zugleich mit denen, die ihm noch eingefallen sind oder die er neu begangen hat[5]. Jedoch brauche die zweite Beichte nicht da abgelegt zu

[1] Vgl. Kirsch 173 ff.; Klee 279.
[2] Vgl. Klee 278. [3] Klee 278 Anm. d.
[4] S. Eck a. a. O. Hom. 45, nr. 1; Brandt 151. 163. 208 f.; Schauerte H., Die Bußlehre des Johannes Eck (Münster 1919) 182 ff.
[5] Eck a. a. O. Hom. 47.

verden, wo man die erste abgelegt hat[1]. Eck beschränkt also die zweite Beichte nicht auf das Bekenntnis der läßlichen Sünden, sondern denkt an eine Wiederholung aller Sünden, also an eine Art Generalbeichte.

Als Nutzen dieser doppelten Beichte hebt Eck hervor, daß durch sie die Vorbereitung auf die heilige Kommunion besser und darum der Empfang fruchtbarer sei; was in der ersten Beichte ob menschlicher Schwachheit ausgelassen worden sei, das könne in der zweiten Beichte noch aufgedeckt werden. In dieser zweimaligen Beichte sehe Gott ferner den guten Willen und die Liebe des Pönitenten. Wer allerdings durch wichtige Geschäfte in Anspruch genommen sei, könne, so meint Eck, sich auch durch einmalige Beichte so gut vorbereiten wie ein anderer durch zweimalige. Das solle jedoch nicht allgemeine Regel werden, sondern die übrigen Gläubigen sollten an der Doppelbeichte festhalten und nicht leichthin ihren Sinn und Willen davon abkehren.

Die zu jener Zeit übliche Frist zur Erfüllung der Osterpflicht dauerte von Palmsonntag bis zum Weißen Sonntag. Am Palmsonntag, Gründonnerstag und Ostern genügte bereits der größte Teil der Gläubigen der Osterpflicht; aber auch an den anderen Tagen der Karwoche und selbst am Karfreitag wurde damals die heilige Kommunion ausgeteilt. — Wie es zur Zeit Luthers um die Beobachtung des Gebotes der jährlichen Beichte stand, zeigt eine Stelle in Ecks Predigten, worin er klagt, daß es Leute gebe, die gegen das Gebot der Kirche die Beichte von Jahr zu Jahr aufschöben, sei es, weil sie das Kirchengebot verachteten und überhaupt nicht mehr beichten wollten — so sei es bei den Neuerern —, sei es bloß aus einer gewissen Trägheit und Gleichgültigkeit heraus, wie sie bei solchen sich finde, die alles Göttliche gering achteten. Er wendet sich mit eindringlichem Ernste gegen diesen Aufhub, der schon so mancher Seele verhängnisvoll geworden sei. Eck drang darauf, daß die Gläubigen sich die genügende Zeit zur Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Sakramente gönnten, namentlich solche, die nur einmal im Jahre beichteten. Er klagt einmal, daß es solche gebe, die nicht einmal ein einziges Stündchen auf die Gewissenserforschung verwenden wollten. Damit die Gläubigen hinreichend Gelegenheit zur Beichte hatten, wurde in einer Pfarrkirche zu Ingolstadt am Palmsonntag und Gründonnerstag des Morgens schon von 3 Uhr ab Beichte gehört, damit diejenigen, die nicht am Tage vorher hatten beichten können, es jetzt noch tun konnten[2]. Von einem „laxen Buß- und Beichtwesen“[3] kann darum in jener Zeit nicht allgemeinhin die Rede sein. Daß man im ausgehenden Mittelalter in der Vorbereitung auf die Beichte nicht lax war, zeigen die ausführlichen Beichtspiegel aus jener Zeit.

Die jährliche Beichte ist nach Eck gleichsam eine Erneuerung der Christenheit. Wenn man sie abschaffe, so würden viele Menschen im Bösen verharren, die nun, durch die Beichte dazu aufgefordert, sich wieder bekehren[4]. — Der Gedanke, daß die Fastenzeit eine Bußzeit und die Osterzeit und Osterkommunion einen Markstein der Herzenserneuerung bilden sollen, war also damals tief ins christliche Bewußtsein eingedrungen.

[1] Eck Hom 44.
[2] S. Eck a. a. O. Hom. 44 u. 45; Brandt 158; Greving 125 f.
[3] So z. B. Dieckhoff A. W., Der Ablaßstreit (Gotha 1886) S. 20.
[4] Eck, De poenitentia lib. IV cap. 12.

So konnte denn mit Recht das Konzil von Trient die Sitte, „in jener heiligen und am meisten dazu geeigneten Zeit der Quadragesima" zu beichten, als jetzt in der ganzen Kirche üblich hinstellen und „als einen frommen und billigerweise beizubehaltenden" Brauch empfehlen (Sess. XIV cap. 5).

Soll die Kirche der expressionistischen Kunst ihre Tore öffnen?

Von P. Remigius Boving O. F. M., Bonn.

Das große Evangelium der selbstherrlichen Ausdruckskunst", wie Worringer einmal die neuen Offenbarungen der expressionistischen Kunst bedeutungsvoll genannt hat, soll nun auch in unseren Kirchen verkündet werden. Die Stimmen, die den Eintritt in die Kirche für jene neueste Malerei und Bildnerei fordern, die wir mit dem Sammelnamen Expressionismus bezeichnen, und die Kräfte, die dafür arbeiten, mehren sich. In Bonn veranstaltete zu Anfang dieses Jahres der Katholische Akademische Ausschuß der Studenten eine Ausstellung „Christliches Motiv und künstlerisches Zeitgewand" mit größtenteils expressionistischen Werken religiöser Graphik, Malerei und Plastik. Es sollten zunächst die Studentenschaft und dann „die kirchlichen Behörden(!) und Auftraggeber christlicher Kunst darauf hingewiesen werden, daß nur schöpferischer Wille aus zeitlicher Bedingtheit christliche Kunst zu neuem Leben erweckt"[1]. Die Kölnische Volkszeitung[2] schrieb zu dieser fast ganz expressionistischen Ausstellung: „Es ist die erste ihrer Art, nicht nur in Deutschland, sondern überhaupt. Daß sie von Studenten ausgeht, ist erfreuend als Zeichen werktätigen idealen Geistes in der Jugend, beschämend aber für die für solche Dinge berufenen Kreise. Die scheinen noch immer kein Verhältnis zur neuen Kunst zu finden. Weil diese kleine Sammlung eine so deutliche Vorstellung gibt von den hohen Werten der Kunstbewegung, möchte man gerade die Theologen, die werdenden und fertigen, als die eifrigsten Besucher sehen. Aber bislang ist der schwarze Rock in diesen Räumen leider kaum vertreten . . . die Kirche wird ihr (der neuen Kunst) die Pforten nicht mehr lange verschließen können und dürfen." In der Deutschen Reichszeitung[3] wußte im Anschluß an diese Ausstellung der Student August Hoff zu berichten, in Süddeutschland habe die Kirche der jungen Kunst, z. B. Altarbildern von dem Expressionisten Eberz, bereits die Tore geöffnet, und er stellte dann die Frage: „Wann werden wir hier unseren Meistern die Tore öffnen, vor denen sie harren?" Auch die von Dr. Fritz Witte redigierte Zeitschrift für christliche Kunst gibt dem Expressionismus, wenigstens unter gewissen Bedingungen, den Weg zum Gotteshause frei. Daß im Hochland Stimmen zugunsten der expressionistischen Kunst, einschließlich der religiösen, wiederholt laut geworden sind, dürfte bekannt sein. Die Frage: wie soll sich die Kirche zur neuesten bildenden Kunst, soweit sie expressionistisch ist, stellen, ist ohne Zweifel brennend geworden. Die folgenden Darlegungen möchten diese Frage ohne starke Worte und feuilletonistisches Blendwerk mit jener Klarheit und

[1] Deutsche Reichszeitung 1920, Nr. 40.
[2] Kölnische Volkszeitung 1920, Nr. 56.
[3] Deutsche Reichszeitung 1920, Nr. 40.

Sachlichkeit behandeln, die allein der Lösung eines schwierigen Problems förderlich sein können.

Der Name Expressionismus geht zurück auf den französischen Maler Julien Auguste Hervé, der im Jahre 1901 unter dem Gesamttitel Expressionisme in dem Salon des Indépendants zu Paris acht Bilder ausstellte[1]. Expressionismus ist nicht einfachhin der künstlerische Stil der Gegenwart. Er behauptet zurzeit nicht so ausschließlich das Feld des künstlerischen Schaffens, wie es Gotik und Barock in ihrer Zeit zu behaupten vermochten. Mit unserer gesamten gegenwärtigen europäischen Kultur teilt die neueste Kunst den stark individualistischen Zug und spaltet sich wie diese in viele Sonderrichtungen auseinander. Expressionismus und neueste Kunst sind deshalb nicht dasselbe. Neben einer deutlich ausgeprägten expressionistischen Richtung gibt es in der Kunst der Gegenwart andere, die entweder nichts mit dem Expressionismus gemein haben oder doch nur mehr oder weniger deutliche Anklänge an ihn aufweisen. Unsere Untersuchung gilt dem Expressionismus im eigentlichen Sinne und allen den Elementen in anderen Stilarten der Gegenwart, die mit ausgesprochen expressionistischen Eigentümlichkeiten behaftet sind.

Was ist Expressionismus seinem Wesen nach?

Man hat Kunst überhaupt definiert als Künstlerseele plus Wirklichkeit, als eine Resultante aus Natur und Künstlerseele, oder genauer, wesentlicher, als die äußere Darstellung einer durch eine Persönlichkeit innerlich verarbeiteten Wirklichkeit. Diese innerlich verarbeitete und äußerlich dargestellte Wirklichkeit ist in der nichtexpressionistischen Kunst die Wirklichkeit, die außerhalb des schaffenden Künstlers existiert. In diesem Sinne ist jede Art dieser Kunst relativ gegenständlich. Die expressionistische Kunst ist relativ ungegenständlich. Der Expressionist will nicht die außerhalb des schaffenden Subjektes existierende Wirklichkeit als solche darstellen, sondern seine mehr oder weniger subjektiv geformten, wenn auch irgendwie auf diese Wirklichkeit bezogenen Vorstellungen, sein inneres Erleben, das Geistige, Absolute, Wesenhafte in den äußeren Dingen, das *τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινόν*, nicht die Naturzufälligkeit sondern ihre Gesetzhaftigkeit, den göttlichen *νόμος* in der Welt, die metaphysische Spur auf den Dingen, wie Hausenstein[2] das universale zu nennen beliebt, überweltlich-übersinnliche Anschauungen, visionär geschaute Tatsächlichkeiten, „die ekstatischen Gesten der Seele". Der Expressionist lehnt es ab, „Echo und Sklave der äußeren Welt zu sein". „Uns dient", sagt er, „die Welt, um uns selbst zu sehen. Die Welt fängt im Menschen an." So wird der Expressionismus nach Worringers Ausdruck zum „Protest gegen die Gebundenheit der Kunst an gewisse formale Natürlichkeits- und Schönheitsbegriffe. An Stelle des Lebendig-Schönen und Natürlich-Wahren tritt die lebenüberwindende Starrheit von der Natürlichkeit abweichender, aber ausdrucksstarker abstrakter Formwerte[3]. Oder wie Braun sagt: „Das Ich triumphiert über das Objekt. — Der Mensch schaut nach innen und denkt nach außen, das heißt, die Sache wird dauernd mit psychologischen Momenten durchsetzt und nach psychologischen Kategorien begriffen. Man kann von einem Psychismus

[1] Vgl. Das Kunstblatt 1918, Okt. 327.
[2] Vom Expressionismus in der Malerei. Berlin 1919, 49.
[3] Kunst und Künstler. 14, 5.

der Kunst sprechen, der natürlich ein Subjektivismus ist[1]." Zur weiteren Erläuterung und Ergänzung des Gesagten und um der Gefahr zu entgehen, das Wesen des Expressionismus einseitig zu erfassen, möchte ich noch einigen Verehrern und Verteidigern des Expressionismus zu diesem Punkte das Wort erteilen.

Paul Westheim, der Herausgeber der expressionistischen Zeitschrift „Das Kunstblatt", gibt uns über das Wesen dieser neuen Kunst die Offenbarung: „Wie das Chaos nicht Vorbild sein konnte für das Weltgefüge, dessen Bild der Schöpfer in sich trug und das nach seiner Eingebung zu der Harmonie gekommen ist, in der es schwebt, so muß der Künstler wieder formen nach dem Gesetz der großen Harmonien, die unerlöst und dem profanen Sinn ungreifbar in den Dingen schlummern. Das Zufällige, das Nur-Sehbare sinkt als etwas Belangloses, und aus dem geistigen Element, das die Form ist, baut sich eine in sich beschlossene Ordnung, das neue visionär geschaute Kunstwerk auf . . . So ist um uns herum diese neue Jugend aufgestanden, diese Starken, die aus der Versklavung im Mechanistischen, aus dieser wirklichen Finsternis ins Licht des Geistigen wollen. Ihre Gier muß es sein, die Welt von innen zu erobern, alles Seiende aus seinem Wesen, aus der eingeborenen Form heraus zu umfassen[2]." Paul Erich Küppers ergänzt diese Offenbarung: „Der Blick, der lange genug an der schimmernden Haut der Dinge hing, der dringt nun in heißem Bemühen durch die Oberfläche hindurch zum Wesen der Dinge vor, der sucht nun nicht mehr Einzelerscheinung und Vielheit, sondern den großen Zusammenhang, die Vereinfachung . . ., der will nicht mehr das Vorüberhuschende und Relative, sondern das Ewige und Absolute, nicht den Schein, sondern das Wesen, nicht das Sinnliche, sondern das Geistige[3]." Ludwig Coellen, einer der klarsten Denker aus dem expressionistischen Kulturkreise, betont wiederholt, daß der Expressionismus im Gegensatze zu der vorexpressionistischen Kunst, die er Individualstil nennt, nicht das Individuelle, sondern das Allgemeine darstellt: „Die expressionistische Kunst entkleidet den Gegenstand seines naturhaft geltenden Individualwertes und nimmt ihn in die Form hinein als bloßes Glied und letzte Wirklichkeitskonkretion einer allgemeineren Seinslebendigkeit[4]." „Die Gegenstände sind auf einfachste lineare Formen reduziert, welche nur der objektiven Gesamtkomposition des Bildes dienen und diese zu einem Symbol einer reinen und starken Geistigkeit machen[5]." Das expressionistische Bild erstrebt nach ihm nicht mehr wie die Malerei der Renaissance eine räumliche Tiefenillusion. Es will nicht Perspektive, sondern Flachform, nicht Tiefe, sondern Fläche. Die Farben dienen nicht mehr der praktischen Sehweise, sie erläutern nicht die Gestalten und Formen, sie sind reine Farben an sich, die Linien reine Linien an sich. Nach Hausenstein verschwindet aus der expressionistischen Malerei die Kategorie des Lichtes, des Tones, der wonnereiche Kultus des Stimmungsmäßigen, die Hingebung an die Natur, das Pittoreske der vorexpressionistischen Malerei, der Kolorismus der Leibschule. Es kommt das

[1] Studien zum Expressionismus in Zeitschrift für Ästhetik und Kunstwissenschaft, 1918, 3.
[2] Von den inneren Gesichten in Das Kunstblatt 1917, 1.
[3] Kunstauffassung und Weltgefühl ebd. 7.
[4] Ebd. 1918, März.
[5] Die neue Malerei. München 1914, 73.

bewußt Barbarische der Farbe. „Barbarismus," schreibt er, „das Wort ist hier nicht aus dem Geiste des Widerspruches gesagt; es ist einfache Bezeichnung einer Sache, die sich selbst so meint. Nolde will Barbar sein. Denn wahrlich, Barbar, Wilder sein, ist etwas[1]." „Es kommt die Beurkundung des Dinglichen (d. h. wohl soviel als Darstellung der Urformen der Dinge), Begeisterung für Grundformen der Dinge (Kugel, Kreis, Würfel, Viereck, Dreieck, Zylinder): lapidare Hervorkehrung des magischen Sinnes der Erde, der steife Strich, die starre Kontur, die harte Achse, die Wut des Künstlers, sein Fanatismus für das Dynamische . . . Man geht zurück zu den „gotischen Primitiven und von da aus zu allen Primitiven überhaupt — auch zum Hauspfahl und Fetisch der Wilden, zu den Chinesen und zu dem gebauchten, gebogenen Barock indischer Frauenleiber[2]." Man wollte zum Metaphysischen und dachte dem Metaphysischen um so näher zu sein, je mehr man abstrahierte. Daß Hausenstein mit dieser Erläuterung hauptsächlich der formalen Elemente des Expressionismus im wesentlichen das Richtige getroffen hat, beweisen die expressionistischen Werke.

Zur Charakterisierung des Wesens der expressionistischen Malerei und Bildnerei dürften diese Ausführungen vorerst genügen. Verschiedene Einzelheiten werden im folgenden noch klarer herausgestellt werden. Daß bei dem Subjektivismus, der die ganze expressionistische Bewegung beherrscht, sich innerhalb derselben verschiedene Richtungen und Gruppen herausgebildet haben, wäre a priori nachweisbar. Besonderungen in den Richtungen mußten namentlich dadurch entstehen, daß in der Abstraktion der individuellen Dinge die einen radikaler sein zu müssen glaubten als die anderen. Kandinsky z. B. wollte die platonischen Ideen in immaterieller Reinheit wiedergeben; für seine Kompositionen gab es keine Körper mehr, sondern nur noch Farben und Linien. Er verschmähte grundsätzlich jeden Kompromiß mit der Kunst der gewesenen Jahrtausende. Die Mehrzahl der Expressionisten glaubte das Geistige fassen und formen zu können, ohne den letzten Rest von Körperlichkeit in der erdhaften Natur abzustreifen, und arbeitet immer noch mit gewissen Grundformen der körperlichen Dinge.

Man hat auch unterschieden zwischen einer aristokratischen und einer demokratischen Richtung innerhalb des Expressionismus. Ob das mit Recht geschehen sei und ob weiterhin, je nach der Stellung, die Expressionisten zu dem ihnen nahestehenden Kubismus einnahmen, — die ist z. B. bei Lyonel Feininger eine andere als bei Kokoschka —, noch Richtungsunterschiede zu machen seien, diese und ähnliche Fragen können hier nach der in der Einleitung gegebenen grundsätzlichen Erklärung übergangen werden. Mit der Klärung des Wesens der expressionistischen Kunst ist schon eine brauchbare Grundlage zu deren Beurteilung gegeben.

---

[1] Ebd. 25. — Diesen Zug zur „Wildheit" beleuchtet folgende Notiz in Das Kunstblatt 1918, Sept. 286: „Pechstein, Heckel, Kirchner siedelten sich mit mehreren Modellen für einige Monate an einem der in Dresdens Umgebung belegenen Seen an und verbrachten mit ihnen die Tage, so gut es das Klima erlaubte, unbekleidet im Freien. Eine kleine, baumbestandene Insel, welche bald watend, bald schwimmend erreicht wurde, bot eine Art Lagerplatz, und so führten sie scheinbar ein Leben in der Art eines wilden Volksstammes. Was Gaugin in der Südsee gesucht hatte, schufen sie sich in unmittelbarer Nähe der Großstadt."

[2] Ebd. 26 f.

Was ist vom Standpunkte der Kirche aus vom Expressionismus in der bildenden Kunst zu halten?

Angenommen, mit expressionistischen Mitteln könne ein wahres Kunstwerk geschaffen werden, so wird doch die Kirche ihre Entscheidung für oder gegen den Expressionismus mit Recht davon abhängig machen, welche Werte er für sie als Kunst und als christliche Kunst aufzuweisen vermag. Die expressionistische Kunst will Ausdruckskunst κατ' ἐξοχήν sein. Wir sahen, daß sie unter Zurückstellung der formalen Schönheitswerte des Künstlerischen ausdrucksvolle, abstrakte Formwerte erstrebt. Wird dadurch der Wert des expressionistischen Kunstwerkes vermehrt oder vermindert? Es ist eine durchaus sichere Feststellung der Psychologie des künstlerischen Schaffens, daß alles künstlerische Schaffen eine vom gefühlsbetonten Erleben ausgehende, bewußte Willenstätigkeit, verbunden mit einem nicht ziellos und planlos verlaufenden Streben nach Form und Gestaltung in einem bleibenden Werke ist. Planloses Streben nach Ausdruck ist, wie die experimentelle Psychologie mit voller Gewißheit nachweist, jedem gefühlsbetonten seelischen Erleben eigen. Mit der Notwendigkeit eines elementaren, psycho-physischen Mechanismus, oft rein reflektorisch, folgt bei jedem normalen Menschen auf ein inneres Erleben irgendein Ausdruck des damit verbundenen Gefühles. Aber wenn alle Menschen das Bedürfnis nach Ausdruck ihrer Gefühle haben, so streben durchaus nicht alle danach, ihr gefühlsbetontes Erleben in einer ganz bestimmten Form und in einem bleibenden Werke darzustellen. Dieses Streben, dieses Motiv — man kann es Formmotiv oder Werkmotiv oder Darstellungsmotiv nennen — ist das spezifisch Künstlerische im künstlerischen Schaffen. Ausdrucksvoll sein ist an sich nichts Künstlerisches. Sonst wäre die Raserei eines Zornigen, die in wilden Gebärden und wüstem Geschrei „ausdrucksvoll" wird, auch Kunst. Erst das Formmotiv gibt einem Ausdruck künstlerischen Wert. Weil dieses Formmotiv notwendig ein leitendes Motiv im künstlerischen Schaffen ist, so kann ein Kunstwerk nur dann entstehen, wenn es die mit diesem Motiv gegebenen grundsätzlichen Forderungen erfüllt. Welches sind diese Forderungen oder welches ist der tiefere Sinn dieses Form- oder Darstellungsmotives? Der künstlerisch Schaffende will durch die rein anschaulichen Mittel der Form die Mitteilung seiner Ideen, seines seelischen Erlebens erleichtern. Nicht mehr auf dem Umwege des diskursiven, sondern auf dem geraden Wege des intuitiven Erkennens soll diese Mitteilung geschehen. Durch die ästhetischen Werte, die das Werk des Künstlers dadurch erhält, soll zugleich eine Anreizung zur willigen Entgegennahme jener Mitteilung gegeben werden. Prägnant gesprochen, liegt also in jedem Kunstwerk anreizende Veranschaulichung eines Geistigen oder Seelischen, und je vollkommener ein Kunstwerk diese anreizende Veranschaulichung besitzt, desto wertvoller ist es. Die Forderungen des Formmotivs sind die Forderungen dieser anreizenden Veranschaulichung. Vollkommener besitzt ein Kunstwerk anreizende Veranschaulichung, das ausdrucksvoll, verständlich und schön zugleich in möglichst hohem Maße ist, als jenes, das die eine oder andere dieser drei Eigenschaften nicht besitzt oder diese Eigenschaften in geringerem Maße besitzt. Mit anderen Worten, nicht allein durch Ausdrucksfülle, sondern auch durch Verständlichkeit und Schönheit wird der Wert eines Kunstwerkes bestimmt. Es kann ohne weiteres zugegeben werden, daß das expressionistische Kunstwerk ausdrucksvoll ist, soweit die Welt der Gefühle in Betracht kommt, ob

es aber auch ausdrucksvoll ist, soweit die Welt des Geistigen, des Metaphysischen, der artmäßigen Wesenheiten in Betracht kommt, ist eine Frage, die hier noch näher zu untersuchen ist.

Das Geistige, Metaphysische drückt ein Kunstwerk im Bereiche der bildenden Künste erst dann wirklich aus, wenn es objektive Verständlichkeit besitzt, wenn das Geistige sichtbare Form geworden ist. Erst formgewordene Geistigkeit besitzt Ausdrucksfülle. Die Expressionisten wollen, wie oben dargelegt worden ist, das Metaphysische, die Wesenheiten der Dinge als solche, oder, in der Sprache der philosophia perennis ausgedrückt, die universalia als solche, ihres Individualwertes entkleidet darstellen. Wir müssen, um bei diesem letzten Ausdrucke zu bleiben, hier unterscheiden zwischen universalia ante rem und universalia in re. Universalia ante rem sind sowohl die platonischen Ideen, die als getrennt von den Sinnesdingen existierend aufgefaßt wurden, als auch die Ideen im göttlichen Verstande, nach deren Bild die Dinge geschaffen sind. Universalia in re sind die artmäßigen Wesenheiten als der innere Grund der konkreten Einzeldinge. Die universalia ante rem sind als solche in keiner Weise Objekt unserer Sinne, sondern nur unseres Verstandes. Wie sie „aussehen", weiß Gott allein. Sie können als solche auch nicht unmittelbar sichtbar gemacht werden. Um das universale in re, die artmäßigen Wesenheiten der Dinge darstellen zu können, müßte die malerische Abstraktion dieser Wesenheiten ebenso möglich sein, wie es die logische Abstraktion dieser Wesenheiten ist. Das ist aber nicht der Fall. Der Philosoph kann durch logische Abstraktion die eine Wesenheit aus vielen Individuen rein und glatt herausschälen, z. B. aus mehreren Menschen das Allgemeine animal rationale, der bildende Künstler kann es nicht. Sein „Bild" vom Allgemeinen bleibt ein sichtbares und muß ein sichtbares, mit zufälligen Merkmalen behaftetes bleiben, weil alles Sichtbare notwendig Merkmale des Individuellen, des contingens, an sich trägt. In Wirklichkeit hat auch kein Expressionist als bildender Künstler je die reine Wesenheit eines Dinges dargestellt. Die Tiere des Franz Mark stellen nicht die ungemischten Wesenheiten dieser Tiere dar, die Soldaten auf Felix Müllers „Kasernenhof" und die Menschen auf Erich Heckels Bilde „Die Tote" nicht die ungemischten Wesenheiten dieser Menschen. Kandinskys Farben- und Linienkompositionen sind nicht der reine ungemischte Niederschlag „intensivster Geistigkeit in voller immaterieller Reinheit". In diesem Sinne ist also der Expressionismus in Wirklichkeit nicht ausdrucksvoll.

Die Expressionisten haben angefangen, als Künstler den Metaphysiker zu spielen, aber sie haben sich als schlechte Philosophen erwiesen. Ihre Äußerungen und ihre Werke zeigen, daß sie die Grundbegriffe Wesenheit, Geistigkeit, metaphysisches und physisches Sein, Bewußtsein, Seele, Geist nicht auseinanderhalten. Weil sie diese Begriffe vermengen, auch deshalb geschieht es oft, daß sie ins Geistige wollen und nur bis zum Psychologischen kommen. Immer wieder betonen die Expressionisten, über die sinnlichen Erscheinungen hinweg die geistigen Dinge fassen zu wollen. Neuestens hat Heinz Herke diesem hohen Streben die erhabenen Worte gewidmet: „Mit nie gesehener Inbrunst (?) sucht die Seele der Zeit, hinter die Erscheinungen, zu den Gedankendingen zu kommen; mit irren Augen möchte sie lesen in jenen Sternbildern, die vor und über allem Irdischen leuchten, leben- und lichtbringend: Platon nannte sie Ideen. In der Kunst möchte man die trügerischen Sinne

am liebsten ganz ausschalten, um anzubeten im Geiste vor Stern und Kern[1]." Sehr schöne Worte, aber „mit Worten läßt sich trefflich streiten, mit Worten ein System bereiten". Könnte ihnen nur auch die Wirklichkeit entsprechen! Wo sehen diese Idealisten den Weg zu ihren Sternbildern? In der Negation. Einmal in der Negation alles Technischen. Kandinsky sagt: „Um dem Geistigen die stärkste Realität zu verleihen, kämpft der Künstler gegen das Artistische, die Kunstleistung als Folge raffinierter Geschicklichkeit[2]." Dann auch in der Negation des Naturwahren und Naturschönen, die zu einer Deformation, zum Verbiegen und Verrenken der Natur führt. Aber ‚naturam expellas furca, tamen usque recurret'. Sie kommen von der Natur nicht los; deshalb ersetzen sie die Erfahrungswelt durch eine ihr immerhin ähnliche, opfern jedes gesunde Verhältnis zur Wirklichkeit und bilden sich ein, hiermit das Geistige an allen vier Zipfeln erfaßt zu haben." Diese bitteren Worte schreibt den Expressionisten Max Dessoir, der Herausgeber der Zeitschrift für Ästhetik und Kunstwissenschaft, leider das Richtige treffend, ins Stammbuch[3]. Hat denn das Geistige nicht auch eine positive Konkretion in dem expressionistischen Bilde erfahren? Ersuchen wir diese eminent geistigen Bildschöpfer, uns klipp und klar zu sagen, wo nun in diesen ihren rätselhaften Gestaltungen das Geistige wirklich sichtbare Form geworden sei, so werden sie etwas verlegen sein. Vielleicht werden sie Ähnliches entgegnen wie das, was Schürmeyer über Campendonks Kunst schrieb: „Man kann ein Bild von Campendonk nicht erklären; denn das Mysterium ist unerforschlich. Durch Analysen zerhackt man seine Seele und bringt sie um den köstlichen Genuß[4]." Und dann denken wir: „Da steh' ich nun, ich armer Tor, und bin so klug wie grad zuvor." Oder sie werden vielleicht ebenso emphatisch mit Ludwig Coellen behaupten, in der seelischen Ergriffenheit und Rhythmik dieser Komposition seien die Gestalten zu einem „Symbol einer reinen und starken Geistigkeit geworden". Also nicht die Geistigkeit selbst, sondern das Symbol der Geistigkeit ist hier sichtbare Form geworden. Offenbar sind solche Symbole willkürliche Symbole des Geistigen, d. h., sie sind weder durch die Konvention noch durch die Natur der Sache von vornherein allgemein verständlich. Durch willkürliche Symbole, die jedesmal einer neuen Erklärung ihrer Bedeutung bedürfen, um verständlich zu sein, eine Idee veranschaulichen wollen, heißt nicht die Veranschaulichung des Geistigen erleichtern, fördern, sondern hemmen, heißt nicht den künstlerischen Wahrnehmungs- und Mitteilungsprozeß beschleunigen, sondern verlangsamen. Der Sinn der bildenden Kunst ist aber Erleichterung der Erkenntnis des Unsichtbaren, Veranschaulichung des Unendlichen im Endlichen. Die Kunst des Mittelalters redete gewiß auch in Symbolen zum Volke, aber diese Symbole waren einige relativ wenige, die entweder durch die Konvention oder durch den christlichen Unterricht oder die Natur der Sache ohne Erklärung dem Verstehen des Volkes geläufig waren; sie waren nur eine Zugabe zu der Verdeutlichung des Geistigen auf dem naturgegebenen und darum verständlichen Wege der Versinnlichung durch die in der sichtbaren Welt existierenden veranschaulichenden Mittel. Jene rätselhaften neuesten

[1] Hochland 1919/20 Okt.
[2] Ebd.
[3] Einführung in die Kunst der Gegenwart. Leipzig 1919, 133.
[4] Das Kunstblatt 1918, April 116.

Kunstprodukte, die in dem esoterischen Kulturkreise des Expressionismus namentlich von jugendlichen unreifen Stürmern verhimmelt werden, rufen leider den Verständigen die Spottverse der lustigen Person im Prolog zu Goethes Faust in die Erinnerung:

„In bunten Bildern wenig Klarheit,
Viel Irrtum und ein Fünkchen Wahrheit,
So wird der beste Trank gebraut,
Der alle Welt erquickt und auferbaut.
Dann sammelt sich der Jugend schönste Blüte
Vor eurem Spiel und lauscht der Offenbarung,
Dann sauget jedes zärtliche Gemüte
Aus eurem Werk sich melancholische Nahrung,
Dann wird bald dies, bald jenes aufgeregt,
Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt."

Also auch in dem Sinne ist der Expressionismus nicht ausdrucksvoll, daß das Geistige, allgemeiner gedacht, in ihm eine positive, leicht faßbare Form erhalten hätte. Symbolistische Rätselhaftigkeit mag viele reizen, wenn aber der Weg zu ihrer Lösung selbst Grüblern und Fachleuten zu lang wird oder überhaupt nicht zum Ziele führen kann, verdrießt sie. Und wo hört in dieser runenhaften Formensprache der expressionistischen Kunst die Vieldeutigkeit auf? Man frage Künstler und Kunstverständige danach, sie werden es nicht sagen können. Eine Kunst aber, die so dem Subjektivismus, der Verschwommenheit in den Anschauungen und der allgemeinen Unverständlichkeit in der Formensprache huldigt wie die expressionistische, kann die Kirche auf keinen Fall in ihren Gotteshäusern als die ‚biblia pauperum' zulassen. Dieses Volapük ist keine Sprache für das christliche Volk. Diese Esoterie gehört nicht in die christliche Gemeinde. Die Kirche kann sich nicht auf den Standpunkt jenes unerhörten, schrankenlosen Subjektivismus stellen, der im Expressionismus Grundsatz ist. Als Hüterin der reinen Lehre und der guten Sitten und als Erzieherin des Volkes hat die Kirche das Recht, von jener Kunst, die sie zur Ausschmückung ihrer kultischen Feiern, als religiöses Bildungsmittel der Gläubigen zulassen soll, die Erfüllung gewisser Bedingungen zu fordern, damit der unleugbar starke Einfluß, den die Kunst auf Denken und Leben ausübt, ein Einfluß des Segens sei. Der christliche Künstler, der als wirklich „Geistiger" die Gabe erleuchteter Weisheit besitzt, wird in solchen Forderungen der Kirche nicht eine Fessel, sondern einen gangbaren geraderen Weg zu den hohen Zielen seiner Kunst sehen, um so mehr, als die Kirche der schöpferischen Eigenart des christlichen Künstlers doch einen sehr weiten Raum freigibt. An erster Stelle wird er sich fragen: Wie kann ich am vollkommensten denselben großen Zwecken dienen, die die heilige Liturgie der Kirche verfolgt: der Ehre Gottes, der Belehrung und Erbauung der Gläubigen? Die zweite Frage: Wie kann ich mich in glänzender Weise als Schöpfer neuer Kunstwerte erweisen? wird er dieser ersten Frage unterordnen. Anders ausgedrückt; der Künstler wird sich sagen: Wie weit und auf welche Weise kann ich dadurch, daß ich schöpferisch tätig bin, den ersten Zweck der christlichen Kunst am besten erreichen? Ist durch meine künstlerische Sonderheit die Erreichung dieses Zweckes ganz oder teilweise in Frage gestellt, so muß sie fallen. Um das erste Ziel der christlichen Kunst zu erreichen, ist es nicht erforderlich, daß der Künstler zum ungebildeten Geschmacke des Volkes

hinabsteige, wohl aber zu den Möglichkeiten seines Verstehens, wenigstens so weit, daß sein Kunstwerk nicht Anlaß zu religiösen Irrtümern — seien sie rein dogmatischer oder mehr religiös-geschichtlicher Natur — biete und daß er das Volk wirklich in seiner Seele erfassen und zu der Höhe seiner guten religiösen Ideale emporziehen kann. Liegen auf der Leiter dieses künstlerischen Bildungsprozesses zu viele Sprossen zwischen Künstler und Volk, so kann dieses durch jenen nicht emporgezogen werden. Das l'art-pour-l'art-Prinzip in seiner unsinnigen extremsten Auslegung darf der christliche Künstler sich nicht zu eigen machen. Das lassen schon die unzweideutigen Bestimmungen des neuen Rechtsbuches nicht zu. Kanon 1279 des Codex iuris canonici bestimmt:

1. Nemini licet in ecclesiis, etiam exemptis, aliisve locis sacris ullam insolitam ponere vel ponendam curare imaginem, nisi ab Ordinario sit approbata.

2. Ordinarius autem sacras imagines publice ad fidelium venerationem exponendas ne approbet, quae cum probato Ecclesiae usu non congruant.

3. Nunquam sinat Ordinarius in ecclesiis aliisve locis sacris exhiberi falsi dogmatis imagines vel quae debitam decentiam et honestatem non praeseferant aut rudibus periculosi erroris occasionem praebeant.

Die Kirche verlangt also bestimmt, daß in den Werken der christlichen Kunst die notwendige Rücksicht genommen wird auf den bewährten Gebrauch der Kirche, auf die Reinheit der Glaubenslehre und der guten Sitten und auf die seelische Verfassung der rudes, und dies letzte in dem Grade, daß diesen Ungebildeten ein christliches Bild nicht einmal Gelegenheit zu einem gefährlichen Irrtum werden darf. Mit diesen unzweideutigen Verordnungen des kirchlichen Rechtes läßt sich weder das l'art-pour-l'art-Prinzip, noch der schrankenlose, grundsätzliche Subjektivismus der expressionistischen Kunst vereinigen. Wir sahen oben, wie weit dieser Subjektivismus grundsätzlich geht. Der Expressionist stellt die außerhalb seines Ichs existierenden Wirklichkeiten nicht dar, wie sie sind, sondern wie er sie sieht, oft in visionärem Schauen und ihres Individualwertes entkleidet. Wo bleibt da die objektive Wirklichkeit der christlichen Dogmen und der sogenannten facta dogmatica, der Tatsachen der christlichen Heilsgeschichte, die mit Dogmen verknüpft sind? Da sind nicht bloß Gelegenheiten zu gefährlichen Irrtümern, sondern tatsächliche Irrtümer in grundlegenden Fragen des christlichen Denkens und Lebens unausbleiblich.

Kann die expressionistische Kunst auch nur dem historischen Christus gerecht werden? Eine eigentliche Geschichtskunst, d. h., eine Kunst, die den geschichtlichen Wirklichkeiten gerecht wird, ist innerhalb des Expressionismus, solange er seine wesentlichsten Grundsätze beibehält, überhaupt nicht möglich. Verschiebungen in dem geschichtlichen Bilde Jesu Christi, selbst wenn sie scheinbar von nicht wesentlicher Bedeutung wären, können verhängnisvolle Folgen nach sich ziehen. Dasselbe ist zu sagen von den übrigen facta dogmatica. Hier gilt gewiß, error in principiis magnus fit in fine. In dieser Beziehung ist auch in der vorexpressionistischen Kunst gesündigt worden, aber nie so — die impressionistische Kunst bis zu einem gewissen Grade ausgenommen — aus Grundsatz wie im Expressionismus.

Wenn man auch – es sei dies ganz allgemein hier bemerkt – in der christlichen Kunst der Vorzeit gewisse Analogien zum modernen Expressionismus entdeckt hat, und die Vorkämpfer des Expressionismus glauben immer mehr dieser Analogien zu entdecken, so sind doch für die Stellung, die die Kirche zur christlichen Kunst der Gegenwart einzunehmen hat, nicht in letzter Instanz die Tatsachen der Kunstgeschichte, sondern die richtigen Grundsätze, die sie aus Vernunft und Offenbarung entnimmt, maßgebend. Wenn ihr nach diesen Grundsätzen die Kunst der Vergangenheit in irgendeiner Beziehung nicht als die beste erscheinen sollte, so hat sie das Recht, für die Gegenwart und Zukunft eine bessere zu fordern. Dr. Fritz Witte hat neuestens in der Zeitschrift für christliche Kunst im Verlaufe seiner in vielen Punkten vortrefflichen Ausführungen zum Programm der christlichen Kunst der Zukunft leider auch folgende Grundsätze aufgestellt: „Es kommt für uns darauf an, daß wir die landläufigen Begriffe von Harmonie und klassischer Formschönheit nicht zum Hauptmaßstabe bei der Beurteilung der Kunstwerke machen, daß wir vielmehr den Nachdruck auf die möglichst starke sinnfällige Wiedergabe seelischer Empfindung legen. ‚Wir wollen gerührt sein und erregt werden.' Diese Worte müssen tatsächlich als Leitworte über jedweder religiösen Kunst geschrieben stehen[1]." Diese Äußerung ist mindestens in ihrer Ausdrucksweise nicht ganz korrekt. Es ist richtig, daß durch die christliche Kunst wir bzw. die Gesamtheit des christlichen Volkes gerührt und erregt werden sollen. Aber dieses Ziel – es ist nicht das einzige der christlichen Kunst, auch Belehrung gehört, was auch Witte gewiß nicht leugnet, zu ihrer Aufgabe – wird nicht zweifellos durch „möglichst starke sinnfällige Wiedergabe seelischer Empfindung" allein oder auch nur hauptsächlich erreicht. Es ist noch gar nicht als ausgemacht zu betrachten, ob nicht wenigstens viele unter uns, in der Gesamtheit des christlichen Volkes ebensosehr durch „klassische Formschönheit", selbst im landläufigen Sinne genommen, gerührt und erregt werden. Welche Macht besitzt die Schönheit in der Psyche des Volkes, nicht bloß des romanischen, sondern auch des deutschen! Welche Rolle spielt sie doch in den Liedern und im Leben unseres Volkes! Wie singt z. B. der Türmer in Goethes Faust:

„Zum Sehen geboren,
Zum Schauen bestellt,
Dem Turme geschworen
Gefällt mir die Welt.
Ich blick' in die Ferne,
Ich seh' in der Näh'
Den Mond und die Sterne,
Den Wald und das Reh.
So seh' ich in allen
Die ewige Zier,
Und wie mir's gefallen,
Gefall' ich auch mir.
Ihr glücklichen Augen,
Was je ihr gesehn,
Es sei, wie es wolle,
Es war doch so schön!"

Auch durch Schönheit im besten Sinne des Wortes, mag sie in der Natur oder der Kunst gefunden werden, werden viele im Volke gerührt und erregt. Oder hat etwa die Sixtina nicht viele auch durch ihre Schönheit gerührt und erregt? Sie sind darum noch keine sentimentalen, unkünstlerischen Naturen. War Michelangelo deshalb sentimental und unkünstlerisch, weil er tief gerührt und erregt der Schönheit so manche unsterbliche Sonette gewidmet hat, ja, weil er sie und nicht die „möglichst starke sinnfällige Wiedergabe seelischer Empfindung" den „Leitstern seines Berufes" als Künstler nennt?

[1] XXXII, 1. 8.

„Als Leitstern des Berufs, der mir bestimmt,
Ward mir verliehn bei der Geburt die Schönheit,
Für beide Künste Leuchte mir und Spiegel.
Wer anders glaubt, ergibt sich falscher Meinung,
Es trägt nur sie das Aug' zu jenen Höhen,
Nach denen malend ich und meißelnd strebe."

Daß jener Macht, die man bald Schönheit, bald ästhetische Wohlgefälligkeit nennt, eine wichtige Aufgabe in jedem großen Kunstwerke zufällt, ist eine so sichere Feststellung der Psychologie des künstlerischen Gefallens und Genießens, daß man sich wundert, wie eine Kunstrichtung auf die spezifischen Wirkungen dieser Macht grundsätzlich verzichten kann. Die expressionistische Kunst gewinnt nicht, sondern verliert durch diesen Verzicht mindestens für die Kirche an Wert. Hält übrigens die expressionistische Kunst in der möglichst starken sinnfälligen Wiedergabe seelischer Empfindung auch jenes Maß ein, das für die christliche Kunst als Ideal zu gelten hat? Jene Lösung des schwierigen Problems, wie in der christlichen Kunst Geistigkeit und Sinnlichkeit zu verbinden seien, die die Kirche selbst in ihrer heiligen Liturgie, im besonderen in dem kirchlichen Choral gegeben hat, muß ohne Frage von allen kirchlich Gesinnten als die idealere angesehen werden. Der kirchliche Choral zeigt nun aber nicht eine möglichst starke sinnfällige Wiedergabe seelischer Empfindung in grell wirkenden Ausdrucksformen, sondern ein absichtliches Maßhalten in den rein sinnlich wirkenden Mitteln der Gesangskunst. Der kirchliche Choral ist nicht sinnlich indifferent, er hat seine auch sinnlich angenehm wirkenden Schönheiten und muß sie haben, um große Kunst zu sein; aber er geht in der Anwendung stark sinnlich wirkender Ausdrucksmotive nicht einmal so weit wie die Oper des 19. Jahrhunderts. Die im Ausdrucksmotiv so sinnfällig starke, um nicht zu sagen groteske expressionistische Malerei und Bildnerei steht in schreiendem Kontrast zu der maßvollen, von seelischer Ausgeglichenheit, Ruhe und Schönheit erfüllten Kunst des kirchlichen Chorals. Das Ideal des kirchlichen Kultus fordert aber einen Zusammenklang der Liturgie und der Formensprache der bildenden Künste, die sie im Gotteshause umgeben. Solange die Liturgie in unseren Kirchen nicht expressionistisch ist, darf es auch die bildende Kunst in ihnen nicht sein. Unsere deutsche Kunst hat immer, sobald sie einen eigenen nationalen Charakter annahm, mehr das Ausdrucksmotiv als das Formmotiv zur Geltung kommen lassen. Die katholische Kirche muß aber in ihrer Liturgie auch auf das Empfinden z. B. der romanischen Völker Rücksicht nehmen, das mehr den feinen Maßen und Verhältnissen, der Klarheit in der Form, kurz der Schönheit zugeneigt ist. Während die Deutschen das spezifische Ausdrucksmotiv der Gotik bis in seine letzten Folgerungen durchgeführt haben, stellten ihm die Italiener in ihrer Gotik die ausgleichenden Elemente des Formmotivs mit nachdrücklicher Betonung entgegen und das nicht zum Schaden der künstlerischen Werte der Gotik. Die eine Liturgie der allgemeinen Kirche muß international sein, die Kirche muß das Allgemeine über das national Besondere stellen. Selbst wenn die expressionistische Kunst eine Forderung des deutschen Geistes wäre, so müßte doch, um den notwendigen künstlerischen Einklang zwischen Liturgie und bildender Kunst in demselben Gotteshause zu erzielen, das Nationale vor dem Allgemeinen der Kirche zurücktreten und nicht umgekehrt. Nur so könnte ein Ausgleich der zwei

offenbar sehr verschiedenen Welten der kirchlichen Liturgie und der expressionistischen Kunst geschaffen werden. Nur so würde derselbe formbildende Geist in beiden Welten der kirchlichen Kunst wirksam sein können.

Unsere bisherigen Ausführungen haben erwiesen, daß der Expressionismus in mehreren sehr wesentlichen Aufgaben einer großen Kunst und namentlich einer großen christlichen Kunst versagt, daß die Kirche ihm deshalb mit Recht ihre Pforten verschließt. Wenn diese neueste Kunst trotzdem viele Anhänger und Freunde gefunden hat, so sind die Gründe dafür in verschiedenen Ursachen zu suchen. Manchen war der Ruf der Expressionisten: Los von der Natur, hin zum Geiste, mehr Innerlichkeit, Geistigkeit, Überweltlichkeit, aus der Seele gesprochen als ein Programm für eine neue, dem Materialismus und Naturalismus entgegengesetzte Zeit. Dies Programm ist bis jetzt leider noch mehr Losungswort als Tat. Von der Natur ist man allerdings in weitem Maße los, aber Innerlichkeit und Geistigkeit sind mehr erstrebt als erreicht worden. Überblickt man die hochgehenden Pläne und Entwürfe und die tatsächlichen Leistungen, so muß man immer wieder an das horazische Wort: ‚Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus' denken. Das ist ja so oft das Schicksal des Jugendlich-Unreifen. Manche zieht das Neue, Sensationelle des Expressionismus mehr als alles andere an ihm an. Es gibt ja immer noch Naturen, namentlich unter der phantasiebegabten Künstlerschaft, die sich, vor das Dilemma gestellt: entweder wahr und gut oder neu, unfehlbar für das letzte entscheiden. Sie fürchten nichts mehr als nicht neu, sondern altmodisch, philisterhaft zu sein. Wir dürfen überzeugt sein, daß manche den Expressionismus, sobald er nicht mehr Mode sein wird, ebenso mit dem „Mute der Überzeugung" verlassen werden, wie sie vor einigen Jahren den Impressionismus verließen, als dieser nicht mehr das Neueste war. Sensationssucht ist leider nicht nur eine Krankheit gewisser Nervösen, sondern verbunden mit Modefieber, eine epidemische Krankheit unseres Kino- und Panoptikumzeitalters. Es ist bemerkenswert, daß gerade unter den Führern des Expressionismus mehrere Psychopathen waren. Ich nenne: van Gogh, Cézanne, Munch und den freiwillig in den Tod gegangenen Lehmbruck. Dazu kommt der weitverbreitete Feuilletonismus in der Kunstschriftstellerei, der verhängnisvolle Mangel an festen, auf gründlicher Durchbildung in der Kunstphilosophie und experimentellen Ästhetik beruhenden Grundsätzen bei manchen Kunstreferenten unserer Tagespresse, die Sucht, lieber geistreich als philosophisch gründlich zu sein. Nur dadurch konnte der Expressionismus in der Kunstkritik Freunde finden. Daß auch die bewußte Verachtung der Technik und die Vorliebe für das Primitive, wie sie innerhalb des Expressionismus zum guten Ton gehören, manche Kunstjünger bewogen, Expressionist zu werden, halte ich nicht für ausgeschlossen. Wozu eine ganze Reihe von Jahren an einer Kunstakademie quälendes Studium und Übungen im Technischen, wenn es auch ohne diese Dinge geht? Die Frage, ob das Ziel, eine künstlerische Größe zu werden, auf dem Wege größerer Gebundenheit oder größerer Ungebundenheit zu erstreben sei, wenn es auf beiden erreichbar erscheint, wird Se. Majestät das junge „Genie" schnell beantwortet haben. Den geheimen und offenen Wünschen des souveränen Ich kommt das nobile par fratrum Expressionismus und Futurismus entschieden mehr entgegen als irgendeine Stilgattung gewesener Zeiten. Akademische Trainierung, der Zwang eines Examens, die ganze Pedanterie der Schule, das waren Dinge

für die gewöhnlichen, durchgefallenen, verbummelten Genies und Nicht-Genies; eigenwillige Autodidakten haben solche Dinge immer zu „überwinden" gewußt und trotzdem ihre Gemeinde gefunden; warum sollten es die Tiefen, die Geistigen im mystischen Kreise der expressionistischen Offenbarungen nicht können? Hartmann war ein Schuster, und nach ausgerechnet einem Jahre Schulung an einer Kunstgewerbeschule ist er zu einer solchen Höhe des künstlerischen Könnens — ob expressionistischen oder nichtexpressionistischen, bleibe dahingestellt — gelangt, daß eine ernst zu nehmende Kunstrevue seinem Schaffen ein ganzes Sonderheft widmet! Also. — Entia non sunt multiplicanda sine necessitate.

Noch ein sehr ernster Punkt bleibt für unsere Frage hier zu betonen. Es ist eine verhängnisvolle Täuschung, in der leider auch einige Vertreter kirchlicher Anschauungen befangen sind, wenn man glaubt, dieser neue Geist, der im Expressionismus weht, man mag ihn nun metaphysischen Drang oder Mystik, Geistigkeit, Innerlichkeit, Überweltlichkeit oder anders nennen, führe zur Kirche und ihre übernatürlichen Ziele hin. Männer, die den expressionistischen Geist gut kennen und nicht auf dem Standpunkte der katholischen Weltanschauung stehen, haben das klar gesehen und offen bekannt. Der bereits genannte Paul Westheim schreibt: „Es wird geflissentlich übersehen, daß dieser metaphysische Drang (im Expressionismus) eher von der Kirche fort, als ihr zustrebt[1]." G. F. Hartlaub hat sich eingehend, und zwar ohne sich von spezifisch katholischen Grundsätzen leiten zu lassen, neuestens in seinem Werke Kunst und Religion mit der religiösen Seite des Expressionismus befaßt, und seine Ausführungen sind sehr geeignet, den kirchlich Denkenden die Augen zu öffnen. Nur zwei Stellen seien hier aus diesem Werke erwähnt: „Zur dritten Stufe der Religion, dort, wo sie nicht mehr Gefühl, sondern förmlicher Kultus und Lehre ist (Dogma), hat schon die Kunst kein inneres Verhältnis mehr. Hier ist sie nur Dienerin, nur Kunst trotz Kirche und Glauben, freilich in diesem Trotze so erhaben, in diesem Niedergehaltenwerden so gedrungen lebendig. Wer fühlt nicht den geheimen Gegensatz zwischen Priester und Künstler, die esoterische Bewußtheit des einen, die ehrfurchtsvolle Naivität, nicht zu bändigende Kraft des anderen[2]." Und: „Im Grunde muß der heutige Künstler den Umsturz wollen[3]." Eine ähnliche Einsicht wie Westheim hat der ebenfalls oben bereits erwähnte, nichtkatholische Max Dessoir über den Expressionismus gewonnen: „Der göttliche Geist wirkt hinter den Erscheinungen, so daß sie für die religiöse Anschauung zu Gottes Ausdruck und Werkzeug werden. Gelingt es, den Irrationalismus unserer kranken Zeit zu dieser Wahrheit zurückzulenken, so kann er Gutes wirken, seine okkultistische und expressionistische Verfratzung jedoch stiftet schweres Unheil[4]." Die Gefahr schweren Unheiles muß die Kirche in der expressionistischen Bewegung

[1] Das Kunstblatt 1918, Juni 180.

[2] Kunst und Religion. Leipzig 1919, 7. — Ich verdanke dieses Zitat der Freundlichkeit des Herrn Professors Heinrich Schrörs, der sich die Mühe gegeben hatte, dasselbe für meine Arbeit aus dem Werke auszuschreiben. Bei der eigenen Durchsicht des Werkes überzeugte ich mich dann von neuem davon, wie notwendig für uns Katholiken Klarheit und Festigkeit der Grundsätze in der Frage Kunst und Religion ist. Ich gedenke auf Hartlaubs neuestes Werk später ausführlicher zurückzukommen.

[3] Ebd. 73.

[4] Ebd. 138.

auch deshalb erblicken, weil diese ganze Richtung durchsetzt ist von einem für kirchliches Denken und Leben äußerst gefährlichen, verschwommenen philosophischen und namentlich theosophischen Mystizismus. P. Kreitmaier S. I. hat das in den Stimmen der Zeit in zwei ausgezeichneten Abhandlungen ausführlicher nachgewiesen und faßt sein Urteil in die Worte zusammen: „Diese Mystik ist nicht unsere Mystik, dieser Geist ist nicht unser Geist, diese Seele nicht unsere Seele. Niemals werden wir uns, das sei einmal ohne Menschenfurcht ausgesprochen, davon überzeugen können, daß diese Kunst, wie sie sich heute vor uns breitzumachen sucht, das ausdrückt, was wir unter Religion, Mystik, Geist, Verinnerlichung verstehen. Von dieser Kunst, natürlich nicht insofern sie brauchbare formelle Elemente birgt oder insofern sie ein treues Spiegelbild herrschender Geistesströmungen ist, sondern insofern sie in unserer Seele Resonanz finden soll, trennt uns dieselbe weltweite Kluft wie von ihrem kulturellen Nährboden. Das ist nicht der Geist der Bergpredigt, der uns aus diesen sich mit Vorliebe ‚religiös' gebärdenden Malereien entgegenweht, sondern ein unruhig, dämonisch flackernder Geist. Ein abgrundtiefer Pessimismus gähnt uns aus ihnen entgegen, ein einziger Verzweiflungsschrei[1]." Es gehört zur richtigen Methode der Psychologie der Kunst, daß man, um zu erforschen, aus welchem Geiste eine Kunstrichtung geboren sei, auf die Bekenntnisse derjenigen hört, die ihr Werden beeinflußt und an ihrer Wiege gestanden haben. Zu diesen gehören in Deutschland Kandinsky, Fidus und Franz Mark. Ihre Selbstbekenntnisse, aus denen hervorgeht, daß die expressionistische Kunst in Deutschland von der Theosophie der Zeit stark beeinflußt worden ist, zitiert Kreitmaier mit Recht, um zu beweisen, daß der Expressionismus Geist vom Geiste des theosophischen Mystizismus ist. Wie Bergsons Intuitionsphilosophie, die flüssig wie Wasser, unklar wie der blinde Instinkt und dunkel wie das Chaos ist, und namentlich die Gedankenwelt eines Rudolf Steiner auf unsere Expressionisten eingewirkt haben, legt Kreitmaier ausführlicher dar. Ergänzend möchte ich seinen trefflichen Ausführungen nur das Folgende hinzufügen: Das Streben der Expressionisten nach Umgestaltung der Dinge in ihren Wesensbedingtheiten, nach einer Neuschöpfung derselben in ihren Grundformen, das in den expressionistischen Programmen und Werken offenbar wird, ist theosophisch. Man lese nur das Werk des Erneuerers des theosophischen Kabbalismus im Abendlande, des in seinem Erscheinen und Verschwinden faszinierenden Emissärs und jüdischen Scheinchristen Martines Pasqualis, Traité sur la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissances spirituelles et divines, ein Werk, das innerhalb der abendländischen Tradition der Theosophie bis in die heutige Zeit hinein fortgewirkt hat. In den Werken der Expressionisten steckt sodann ein unzweifelhaft revolutionärer Zug, dem oft eine auch politisch-umstürzlerische Richtung bei ihren Urhebern sekundiert. Auch das ist Geist vom Geiste der Theosophie. Martines und seine Schule kämpften bewußt gegen Thron und Altar, Versailles und Rom. Die Verwirklichung des theosophischen Ideals, der republikanischen Welttheokratie der kabbalistischen Theosophen erwarteten der martinesische Geheimbund und seine theosophischen Vorgänger von der Weltrevolution. In ihr sahen sie zugleich den Ausdruck ihrer christischen Reintegration. Wer sich die Mühe

[1] 95 (1918), 362; vgl. 83 (1912).

geben wollte, einmal den geheimen Fäden, die von den verschiedenen Revolutionen des Abendlandes zur heiligen Kabbala und ihren theosophischen Ausstrahlungen hinüberführen, wissenschaftlich nachzugehen, könnte ohne Zweifel höchst interessante Tatsachen ans Licht bringen.

Für den Theosophen werden ferner Dinge, die er als metaphysische, geistige Entitäten auffaßt, durch seine Intuitionen „sichtbarer". Was Steiner z. B. Astralleib, Empfindungsseele, Verstandesseele, Geistselbst, Geistesmensch nennt, sind für ihn ebenso viele sichtbare Wesensteile des Menschen und doch geistiger Natur. Der Wesensteil „Geistesmensch" im Menschen hat sogar eine Haut, die aurische Hülle, die unbegrenzter Ausdehnung fähig ist. Steiner „sieht" geistige Wesen.

Was der Theosoph sieht, das versuchen Expressionisten zu malen. Ihre gemalten „Wesenheiten" und „Grundformen der Dinge", die kosmischen Tierformen eines Mark, die Seelenbildnisse eines Munch, die astralischen Farbenwelten eines Klee, die Farbenphantasien eines Kandinsky sind die malerischen Analogien der Intuitionsbilder des Theosophen. Es kann nicht befremden, daß gerade die Theosophen sich als die besonderen Gönner der expressionistischen Kunst erweisen. Die theosophische Zeitschrift „Das Reich" hat in München sogar ein eigenes Kunsthaus für expressionistische Ausstellungen eröffnet. Das hier über Expressionismus und Theosophie Gesagte ließe sich noch durch Zeugnisse von Männern wie Braun, Dessoir und Hartlaub bekräftigen, die es deutlich genug aussprechen, daß die expressionistische Kultur und Kunst vom Geiste der Kabbalistik und Theosophie durchsetzt ist. Sapienti sat. Der Expressionismus ist nicht die Morgenröte einer neuen besseren geistigen christlichen Ära. Was die falsche Gnosis, die ihn beherrscht, zertrümmert hat, das möge bald eine wirklich verinnerlichende bessere Gnosis wieder aufbauen. Wenn jener falschen Gnosis der Gesang des Geisterchores im Faust gelten darf:

„Weh! Weh!
Du hast sie zerstört
Die schöne Welt
. . . . . .
Sie stürzt, sie zerfällt!
. . . . . .
Wir tragen
Die Trümmer in Nichts herüber
Und klagen
Über die verlorene Schöne,"

so möge dieser Gnosis derselbe Geisterchor singen:

„Mächtiger
Der Erdensöhne,
Prächtiger
Baue sie wieder,
In deinem Busen baue sie auf!
Neuen Lebenslauf
Beginne
Mit hellem Sinne,
Und neue Lieder
Tönen darauf."

Für den Klerus aber, den der Eifer für das Haus des Herrn verzehrt, oder der auch nur die Zierde des Hauses Gottes liebt, kann es der expressionistischen Kunst gegenüber, die weder als Kunst noch als christliche Kunst den Forderungen der Kirche genügt, eine zweifelhafte Haltung nicht geben. Wenn Maler oder Bildner mit wirklich expressionistischer Kunst vor den Toren der Kirche harren, so wird der Wächter dieses Heiligtums nur das entschiedene Wort für sie haben:

Davus sum, non Oedipus. Nescio vos.

Kleine Beiträge.

„Per huius aquae et vini mysterium."

Über die symbolische Bedeutung der Vermischung von Wasser und Wein bei der Opferung.

Von Emil Springer S. I., Theologieprofessor in Sarajewo.

Fünf Gründe kann man angeführt finden für den Gebrauch, daß in der Messe beim Offertorium dem Weine etwas Wasser beigegossen wird: 1. Christus hat beim letzten Abendmahl so gehandelt. 2. Aus der Seite Christi ist Blut und Wasser geflossen; der Wein bedeutet dieses Blut, das Wasser jenes Wasser. 3. Die Mischung versinnbildet unsere Vereinigung mit Christus zu einem mystischen Leibe, in dem wir mit unserem Haupte bei der heiligen Messe Gott aufgeopfert werden. 4. Die Mischung versinnbildet die Menschwerdung, nämlich die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus zu einer Person. 5. Die Mischung versinnbildet die Vereinigung von Seele und Leib im Menschen.

Von diesen fünf Gründen kann man den letzten gleich ausschalten. Die Tradition kennt ihn nicht, und es ist nicht einzusehen, warum diese der bloß natürlichen Ordnung angehörige Vereinigung in der heiligen Messe versinnbildet werden sollte. Auch den vierten Grund wird man besser beiseitelassen. Die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christo zu einer Person ist freilich die Grundlage einer Vereinigung, welche der dritte Grund enthält. Aber diese letztere Vereinigung wird nach der Tradition durch die Zeremonie versinnbildet, nicht jene Grundlage. Darum gibt das Konzil von Trient, das auch hier maßgebend ist, nur die drei ersten Gründe an. Da heißt es: „Es mahnt sodann die heilige Synode, daß den Priestern von der Kirche befohlen ist, dem im Kelche aufzuopfernden Weine Wasser beizumischen; einmal weil man glaube, daß Christus der Herr so gehandelt hat, sodann weil aus seiner Seite Wasser zugleich mit Blut hervorgegangen sei, welches Geheimnis durch diese Mischung in Erinnerung gebracht wird, und weil, da die Wasser in der Offenbarung Johannis die Völker bezeichnen, die Vereinigung des gläubigen Volkes mit Christus, dem Haupte, dargestellt wird" (Sess. 22 de sacrif. Missae cap. 7). Man sieht, das Konzil hebt durch seine Ausdrucksweise den dritten Grund ganz besonders hervor. Es fand, daß die Tradition in besonderer Weise für ihn eintrat.

Um einen Überblick über die Tradition zu gewähren, verweise ich auf folgende Stellen, die ich mir bei meinen eucharistischen Studien angemerkt habe. Der Kürze halber gebe ich bei Väterstellen nicht Werk und Kapitel an, sondern nur den Fundort bei Migne.

Am ausführlichsten handelt unter den alten Vätern der hl. Cyprian von unserem Gegenstand; sein Brief ad Caecilium de sacramento Dominici calicis bezieht sich fast ausschließlich darauf (bei Migne 4, 383–409). Einige Neuerer hatten entgegen dem Herkommen unterlassen, dem Weine Wasser zuzugießen. Cyprian tritt sehr energisch gegen sie auf. Christus selbst, sagt er, hat ja dem Weine Wasser beigemischt und hat es so angeordnet. Der Wein bedeutet Christus den Weinstock; das Wasser bedeutet uns Gläubige nach der Stelle der Apokalypse (17, 15). Wenn Wasser mit Wein gemischt wird, vereinigt sich das gläubige Volk mit Christus. Wie das Wasser nicht mehr vom Weine getrennt werden kann, so auch nicht die Kirche von Christus. Weder Wein allein noch Wasser allein kann aufgeopfert werden; denn wenn jemand nur Wein aufopfert, so fängt das Blut Christi an ohne uns zu sein; wenn aber Wasser allein bleibt, so fängt das Volk an ohne Christus zu sein; erst wenn beides innig vermischt wird, tunc saramentum spirituale et coeleste perficitur (n. 13 bei Migne 4, 395 f.).

Die vom hl. Cyprian vertretene Anschauung kehrt bei den lateinischen Vätern nicht oft wieder. Faustus, Bischof von Riez in der Provence († c. 500) schreibt, daß die Mischung von Wein und Wasser die Vereinigung zwischen Christus und dem Gläubigen Volke in vollkommener Liebe darstellt; das Wasser bezeichnet eben nach Ap. 17, 15 das Volk (30, 283D). Der hl. Isidor von Sevilla († 636) redet ganz

im Sinne Cyprians: das Wasser bedeutet das Volk, welches sich mit Christus vereinigt; wie das im Wein aufgegangene Wasser nicht mehr von jenem getrennt werden kann, so auch nicht die Kirche von Christus (83, 755B). Nach Beda Venerabilis († 735) wird dem Weine Wasser beigemischt, weil wir in Christus und Christus in uns bleiben muß; der hl. Johannes bezeugt ja, daß die Wasser die Völker bedeuten; Isidor fügt noch den auch schon von Cyprian ausgesprochenen Gedanken hinzu, daß auch im Brot Wasser ist und Mehl ohne Wasser nicht aufgeopfert wird, weil sonst Christus von den Gläubigen, das Haupt von den Gliedern getrennt erschiene (92, 597A). Der hl. Beatus († 798) und sein Schüler Etherius erwähnen im Briefe an Elipandus, daß nach dem hl. Cyprian Wasser in den Wein gegossen wird, weil das Wasser das Volk bedeutet; wenn Wasser in den Kelch gegossen wird, so vereinigt sich das Volk mit Christus und die Gläubigen werden dem, an den sie geglaubt, angegliedert und verbunden (96, 941B). Auch nach Alkuin († 804) bedeutet das Wasser das Volk; das dem Mehl im Brote beigemischte Wasser hat dieselbe Bedeutung, es bedeutet auch unsere Einverleibung in Christus (100, 289C). Nach Paschasius Radbertus ist ein Hauptgrund der Vermischung die Tatsache, daß aus der Seite Christi Blut und Wasser geflossen; das Wasser, welches aus der Seite Christi geflossen, stellt die Kirche dar, die ja, wie Cyprian beweist, durch Wasser bezeichnet wird; wir werden mit Christus in diesem Sakramente des Heiles vereinigt und auch aufgeopfert; wenn Wein ohne Wasser aufgeopfert würde, wäre Christus ohne uns, wenn Wasser ohne Wein aufgeopfert würde, wäre das Volk ohne Christus; die Vereinigung beider Flüssigkeiten birgt in sich das Geheimnis der Kirche, es mögen darum die Gläubigen frohlocken, daß sie durch die Gnade in einer solchen Verbindung mit Christus stehen (120, 1307s). Auch im Briefe an Frudegard schreibt er, daß das in den Wein gegossene Wasser das durch die Taufe reingewaschene Volk bedeutet; Christus und die Kirche sind ein Leib, und es wird weder Christus ohne die Kirche, noch die Kirche ohne Christus aufgeopfert (ib. 1352s). Der um 902 gestorbene Bischof von Soissons, Rikulf, weist die Priester an, Wasser mit Wein zu vermischen; das Wasser, welches aus der Seite Christi geflossen, bezeichnet sicher die Gläubigen das mit seinem Haupte vereinigte Volk (131, 19B). Der hl. Petrus Damiani († c. 1072) gibt in seiner Erklärung der heiligen Messe auch als Grund der Zeremonie an, daß das Wasser das Volk bedeutet und dem Weine beigegeben wird, um die Vereinigung Christi mit dem Volke anzudeuten (145, 884A). Ebenso wird nach Anselm von Laon († 1117) Wein mit Wasser gemischt, weil wir in Christus bleiben müssen und Christus in uns, denn nach dem hl. Johannes bedeutet das Wasser die Völker; es darf nicht Wein allein und auch nicht Mehl allein aufgeopfert werden, weil dann das Haupt getrennt von den Gliedern erschiene (162, 1471A). Nach Honorius von Autun († c. 1150) tritt Wasser zum Opfer hinzu, weil aus der Seite Christi auch Wasser geflossen, und das Wasser nach Johannes die Völker bedeutet; deshalb wird Wasser dem Weine beigemischt, weil das Volk durch Christi Blut erlöst, durch das Taufwasser reingewaschen, durch den Genuß dieser Speise und dieses Weines mit Christus vereinigt wird (172, 555A). Hugo von St. Viktor († ca. 1141) beantwortet die Frage, warum dem Weine Wasser beigemischt werde, dahin, daß das Wasser das Volk bedeute; es darf nicht Wein ohne Wasser aufgeopfert werden, weil Christus nicht gelitten hätte, wenn nicht fürs Volk; noch viel weniger darf Wasser ohne Wein aufgeopfert werden, weil das Volk nur von Christus erlöst ist (175, 531B). Ganz ähnlich schreibt er an einer anderen Stelle (176, 145C). Nach Abälard lesen wir nicht, daß Christus diesem Sakramente Wasser beigegeben; es wird beigegeben, weil es die (bekehrte) Heidenwelt bedeutet nach Ap. 17, 15; weil die Völker vor dem Tode Christi nicht in die Kirche eingetreten, war es beim letzten Abendmahle nicht angemessen, Wasser dem Weine beizumischen; die Kirche hat dies erst nach dem Eintritt der Heidenwelt ins Reich Christi getan (178, 1742AB). Wenn auch das hier Gesagte teilweise falsch ist, so liegt ihm doch die richtige Idee zugrunde, daß die Zeremonie unsere Vereinigung mit Christus versinnbildet. Ein sonst unbekannter Laie schreibt um diese Zeit, daß das mit Wein vermischte Wasser die Vereinigung der Glieder Christi mit dem Haupte bedeute, weil nach Ap. 17, 15 die Wasser die Völker bezeichnen (184, 988D). Der 1191 gestorbene Erzbischof von Canterbury, Balduin, leugnet, daß deshalb Wasser mit Wein vermischt werde, weil aus der Seite Christi Blut und Wasser geflossen; das Wasser bedeute das Taufwasser und werde dem Weine beigemischt, weil es, wie man sagt, das Volk bedeutet, das durch Christi Leiden erlöst worden; wenn also jemand Wein ohne Wasser opferte, bliebe Christus ohne uns (204, 772A). Innozenz III.

(† 1216) bestimmt in seiner Erklärung der heiligen Messe die Bedeutung der Zeremonie so: Christus hat das Volk, welches nach Apok. 17 durch das Wasser versinnbildet wird, im Tode mit Gott versöhnt und sein Blut für dasselbe vergossen; aus der Seite Christi ist Blut und Wasser geflossen, wodurch die Vereinigung von Christus und Volk angedeutet wird; wenn dem Weine Wasser beigegossen wird, vereinigen sich Christus und Volk (217, 833C). Von der Vereinigung zwischen Christus und Volk und dem Vorgange nach dem Tode Christi erklärt auch Hildebert von Lavardin († ca. 1133) die Zeremonie (171, 1180AB u. 1204B). Johannes von Rotterdam († 1079) schreibt kurz: „Die Mischung von Wein und Wasser ist die Verbindung von Christus und der Kirche" (147, 203). Abweichend von anderen sieht ein Schriftsteller im Wasser den Glauben, den Hl. Geist, die Reinheit versinnbildet (177, 459CD), ganz vereinzelt, wie es scheint.

Ähnlich wie die Väter äußern sich auch die abendländischen Synoden. Die in Braga in Spanien 675 abgehaltene Synode richtet sich im 2. Kapitel ganz nach den Worten Cyprians (Harduin III, 1033BC). Ebenso das Konzil von Worms vom Jahre 868 im 4. Kanon (Hard. V, 738B). Das Konzil von Tribur am Rhein (bei Mainz) vom Jahre 895 erklärt im 19. Kanon, daß weder Wasser noch Wein allein geopfert werden, weil beides (sic!) aus der Seite Christi geflossen; dadurch wird angedeutet, daß die Völker, die nach dem hl. Johannes durchs Wasser versinnbildet werden, nicht von Christus, dessen Blut im Kelche ist, getrennt werden dürfen; zwei Teile sollen Wein sein, weil die Majestät Christi größer ist als die Gebrechlichkeit des Volkes; der dritte Teil soll Wasser sein, wodurch die Schwäche der menschlichen Natur angedeutet wird (Hard. VI, 445BC). Das Konzil von Florenz weist im decretum pro Armenis die Armenier, welche gegen allgemeine Tradition und Gebrauch Wein ohne Zusatz von Wasser aufgeopfert hatten, an, sich nach dem Gebrauche der römischen Kirche, die ihre Lehre von Petrus und Paulus empfangen, und nach dem Gebrauche aller lateinischen und griechischen Kirchen zu richten, und dem im Kelche aufzuopferndem Weine etwas Wasser beizugeben; es führt die drei später vom Konzil von Trient wiederholten Gründe an (Hard. IX, 439B–D)[1].

In mehreren abendländischen Liturgien, besonders in der Ambrosianischen und bei den Kartäusern sagt man, während man das Wasser in den Wein gießt und es segnet: „Aus der Seite Jesu Christi kam Blut und Wasser hervor. Im Namen des Vaters usw." (Vandeur, La sainte Messe p. 102).

In der morgenländischen Literatur findet man seltener Zeugnisse, die sich auf unseren Gegenstand beziehen. Stellen, worin nur behauptet wird, daß Christus auch den Wein gemischt, und die symbolische Bedeutung nicht berührt wird, können wir hier beiseite lassen. Siehe z. B. Binterim, Denkwürdigkeiten IV 2. Teil S. 55–57. Die Trullanische Synode von 693 tadelt im 22. Kanon die Armenier, die ungemischten Wein aufopferten, und sagt, daß sie sich mit Unrecht auf Chrysostomus berufen, der seiner Kirche befohlen, Wasser mit Wein zu mischen, da aus der Seite Christi Blut und Wasser geflossen zu unserer Erlösung (Harduin III 1674AB).

Nach der Liturgie des hl. Jakobus ist, wie Johannes Maro berichtet (Assemani, Codex liturg. V p. 270s), der Grund für die Mischung neben dem Vorgange Christi auch der, daß Wein und Wasser an das aus der Seite Christi geflossene Blut und Wasser erinnern. Der hl. Germanus, Patriarch von Konstantinopel († 733), gibt diesen letzteren Grund für die Zeremonie an (MSG 98, 398B). Ebenso Nikolaus Kabasilas († 1371) bei MSG 150, 385AB. Der armenische Patriarch Gregor in seinem Briefe an den König Hayto um 1307 gibt beide Gründe an (Binterim IV 2. Teil S. 53 f.).

Die angeführten Zeugnisse machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit, geben aber wohl sicherlich ein treues Bild der Tradition. Danach können wir behaupten, daß man im Abendlande alle drei vom Tridentinischen Konzil gegebenen Gründe festhält und den dritten (unsere Vereinigung mit Christus) besonders stark betont, ja gewöhnlich allein vorbringt, daß man dagegen im Morgenlande die ersten beiden Gründe anführt und den dritten beiseite läßt.

Man darf aber daraus keinen Gegensatz machen. Denn ob das Wasser das

[1] Auch der hl. Thomas, nach dem sich das Dekret für die Armenier gewöhnlich richtet, gibt diese drei Gründe an (S. th. III 74, 6) fügt aber noch den vierten hinzu, daß sich die Zeremonie auf die letzte Wirkung des Sakramentes, unseren Eintritt in den Himmel, beziehe. Diesen Grund hätte er besser weggelassen. Der Römische Katechismus (P. II cap. 4 n. 16) gibt nur die drei Gründe des Tridentinums.

aus der Seite Christi geflossene Wasser oder das Volk bedeutet: es kommt schließlich beides, wie der hl. Thomas bemerkt (S. th. III, 74, 4), auf dasselbe hinaus; es wird im einen wie im anderen Falle die Vereinigung Christi mit dem Volke versinnbildet, im zweiten Falle unmittelbar, im ersten mittelbar; und zwar dadurch, daß nach überlieferter Lehre die Kirche aus der geöffneten Seite des zweiten Adam hervorgegangen, die Kirche, die da ist die Braut Christi, Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Beine (nach Eph. 5, 30 im Vulgatatext). Dabei ist es dann von untergeordneter Bedeutung, ob man sich die Gläubigen direkt durch das aus Christi Seite geflossene Wasser versinnbildet denkt, wie es die Väter gewöhnlich tun[1], oder dieses Wasser aufs Taufwasser hinweisen läßt, wodurch wir Christo einverleibt werden und das (aus der Seite Christi geflossene) Blut auf die Kommunion, wodurch jene Verbindung mit Christus bewahrt und befestigt wird. Will man dem Kreuzzeichen, das über das Wasser gemacht wird, die symbolische Bedeutung, daß es den aus der Vereinigung mit Christus für die Gläubigen entspringenden Segen darstelle, wahren, so ist es am besten, wenn man sich nach dem dritten vom Tridentinischen Konzil angeführten und von ihm besonders hervorgehobenen Grunde im Wasser unmittelbar das Volk versinnbildet denkt[2].

Nun hat unsere Untersuchung zu einem sicheren Ergebnis geführt. Von den fünf anfangs angeführten Gründen sind die beiden letzten beiseitezulassen. Der erste von den drei übrig bleibenden Gründen ist geschichtlicher Natur. Nur der zweite und dritte sind symbolisch, kommen aber schließlich auf dasselbe hinaus, nämlich auf unsere Vereinigung mit Christus zu einem mystischen Leibe, auf welche sich der dritte Grund direkt bezieht. So ist demnach als Endergebnis unserer Untersuchung dies:

Die Vermischung von Wasser und Wein bei der Opferung versinnbildet unsere Vereinigung mit Christus im Geheimnis des mystischen Leibes.

Das Gebet, welches die Zeremonie begleitet, bestätigt dies Ergebnis aufs schönste.

Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti. Gott hat Adam nicht nur zum Herrn der Erde, sondern durch die Gnade auch zu seinem Kinde gemacht und zum Haupte der Menschheit, das durch seinen Gehorsam dem ganzen Geschlechte die Gnade übermitteln sollte. Er hat ihn außerdem wunderbar ausgestattet mit den donis praeternaturalibus, mit Leidensunfähigkeit, Unsterblichkeit und Freiheit von böser Begierlichkeit.

Et mirabilius reformasti. Gott hat die Menschheit durch Christus, den Gottmenschen erneuert, und zwar so, daß wir mit ihm, unserem neuen Haupte, als Glieder einen mystischen Leib bilden und in dieser Weise wie naturgemäß an seiner göttlichen Natur teilnehmen. Diese Würde ist, trotzdem uns die dona praeternaturalia fehlen, höher als die, welche wir in Adam hatten. Denn nun ist Gott Mensch. Nun liegen göttliche und menschliche Natur nicht mehr so getrennt auseinander, wie es vorher in Adam trotz der Gnade der Fall war. Nun weist unsere menschliche Natur auf die Gnade hin, auf dies über alle geschöpflichen Ansprüche weit hinausliegende Gnadengeschenk; sie scheint uns gleichsam natürlich zu sein. Nun sind wir nicht nur neben dem Sohne Gottes Kinder Gottes, sondern in ihm, da wir mit ihm einen Leib bilden. Nun haben wir auch in der Gnade ein besonderes Verhältnis zum Heiligen Geist; denn was ein Teil meines Leibes ist, muß belebt werden von meinem Geiste, von meiner Seele, und so werden wir auch als Glieder Christi belebt von seinem Geiste, dem Heiligen Geiste. So sind wir nunmehr mit Christus eins, daß wir als Glieder seines Leibes von den Toten auferstehen (der Leib muß ja nachgezogen werden, wenn das Haupt aus dem Grabe hervorgegangen), und uns in Christo zur

[1] So auch der hl. Thomas: Aqua fluens de latere Christi figurabat populum, qui eius sanguine redimendus et reficiendus erat (IV dist. 8 o. 1 a 2 sol. 2 ad 3).

[2] Ursprünglich war dies Kreuzzeichen nicht im Gebrauch, sondern es wurde dafür das Wasser in Kreuzesform in den Wein gegossen. Bei Seelenmessen waren gewöhnlich weniger Kommunikanten. Darum nahm man weniger Wein, infolgedessen auch weniger Wasser, weniger, als zu einer kreuzförmigen Eingießung nötig war. So unterblieb das Kreuzzeichen. Jetzt ist der Sinn dieser Unterlassung der, daß bei Seelenmessen der dem Opfer entspringende Segen mehr den armen Seelen als dem anwesenden Volke zugewendet werden soll. S. Binterim, Denkwürdigkeiten IV 2. Teil S. 60.

Rechten des Vaters setzen, um ewig mit ihm zu herrschen (Eph. 2, 6). Wenn uns die dona praeternaturalia fehlen und wir vielen Leiden, dem Tode und der Begierlichkeit unterworfen sind, so soll sich gerade in schwerem Kampfe um so mehr die siegreiche Kraft bekunden, welche aus dem Haupte auf die Glieder überströmt[1].

Nun erklären sich von selbst die folgenden Worte: Da nobis per huius aquae et vini mysterium eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps. Das mysterium huius aquae et vini ist eben unsere Verbindung mit dem Gottmenschen zu einem mystischen Leibe, wodurch er das Haupt ist, wir die Glieder sind, er der Weinstock, wir die Reben, so daß wir durch ihn leben, wie er durch den Vater lebt. Und durch diese lebensvolle Verbindung mit dem Menschen, der Gott ist, werden wir vergöttlicht. Die Menschheit Jesu Christi ist für uns der Kanal göttlichen Lebens, und es gibt keine Teilnahme an diesem Leben, die uns nicht deshalb zufließen würde, weil wir Glieder seines Leibes sind.

Die große Wichtigkeit des behandelten Gegenstandes liegt auf der Hand: Die Kirche stellt uns bei der Opferung täglich ein überaus lehrreiches Sinnbild des übernatürlichen Lebens vor Augen, wie es jetzt in der messianischen Ordnung besteht. Es wird oft gesagt, daß unsere Verbindung mit Gott durch die Gnade veranschaulicht werden kann durch die Verbindung von Wasser mit Wein. Wie nämlich das Wasser aufgeht im Wein, wie es dessen Farbe, Geschmack, Wirkungen, Natur annimmt, so werden wir umgestaltet durch die Gnade und nehmen teil an der göttlichen Natur. Das ist richtig. Man setze aber noch hinzu, daß diese Vereinigung im corpus mysticum geschieht, und daß uns die Kirche selbst jeden Tag bei der heiligen Messe jenes Sinnbild vorführt. Sie will uns dadurch zeigen, daß wir in der Gnade ein Glied Christi, ein alter Christus werden, daß wir teilhaben an seinem Leben, seiner Schönheit, Herrlichkeit und Würde. Wir werden durch diese Lebensgemeinschaft umgewandelt in Christus, und unsere Gedanken, Worte und Werke, die aus ihm sind, nehmen teil an der Würde der Akte Christi, sind wie eine Fortsetzung derselben, unsere Gebete, Arbeiten, Leiden eine Fortsetzung seiner Gebete, Arbeiten und Leiden. Diese Lebensgemeinschaft bezieht sich natürlich in besonderer Weise aufs Opfer. All unsere Gedanken, Worte und Werke, Gebete, Arbeiten, Leiden, die aus Christus sind, werden im Opfer Christi eingeschlossen und in der Messe dem himmlischen Vater aufgeopfert zu unserem Heile und dem Heile der ganzen Welt, pro nostra et totius mundi salute. Es wird eben nicht nur Wein aufgeopfert, sondern auch das mit Wein vermischte Wasser, welches uns bedeutet.

Hier wollen wir nicht näher auf unsere Opfergemeinschaft mit Christus eingehen[2]. Es möge für diesmal genügen, die symbolische Vermischung von Wasser und Wein genauer, als es gewöhnlich geschieht, klargestellt zu haben. In den jetzigen Meßerklärungen wird gewöhnlich gesagt, daß die Zeremonie auch die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo bedeute[3]. An sich würde sich ja der Brauch auch für diesen Zweck eignen. Das aber genügt nicht. Es muß auf die Absicht der Kirche gesehen werden. Und diese ist, wie wir gezeigt, unsere Vereinigung mit Christus zu einem mystischen Leibe zu versinnbilden.

---

[1] Siehe über unsere Würde, die wir durch Christus haben, die vortrefflichen Ausführungen Scheebens in Mysterien des Christentums § 57.

[2] Die Hauptzüge dieser Opfergemeinschaft habe ich in einem Artikel des Pastor bonus dargelegt (Weltkrieg und Weltenopfer 1916, 1 ff.).

[3] Die einzige Andeutung, daß man bei der Zeremonie an die Vereinigung der beiden Naturen in Christo gedacht, finde ich bei Binterim. Er sagt l. c. S. 52 f. von den Armeniern, welche hartnäckig die Mischung unterließen: „Sie glaubten als eifrige Anhänger des Monophysitismus, die Mischung des Wassers mit Wein oder zweier Substanzen in einem Kelche könnte ihrer Lehre über die Einheit der Natur entgegen sein. Die Einheit des Weines bedeutete nach ihrer mystischen Erklärung die Einheit der Natur in Christo.“ Wenn man nun auch behaupten wollte, daß demgegenüber auf seiten der Katholiken die Absicht bestanden habe, bei der Mischung die Vereinigung und den Unterschied der beiden Naturen in Christo zu versinnbilden, so wird doch diese Absicht, soviel ich weiß, nirgends in der Tradition bezeugt und kann deshalb nicht bestanden haben, weil dies Symbol den Monophysiten gegenüber, welche die beiden Naturen vermischten, ganz unpassend gewesen wäre.

Erlasse und Entscheidungen

I. Rechtliche Materien.

Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

1. Die Enzyklika: Paterno iam diu vom 24. Nov. 1919 (S. 437 ff.[1]) über **die Notlage der Kinder in Mitteleuropa** offenbart sich als eine Tat väterlicher Liebe und ergreifender Hilfe für die, die unschuldig unter den Folgen des Krieges zu leiden haben. Der Papst erinnert an den Mangel an Kleidung und Nahrung, dem die Kinder Mitteleuropas ausgesetzt sind. Wie er früher den belgischen Kindern in ihrem Hunger und Elend geholfen und sie der öffentlichen Barmherzigkeit der Katholiken empfohlen hat, so bittet er jetzt die Katholiken der Welt und alle wohlwollenden Menschen um Unterstützung für die bedürftigen Kinder Mitteleuropas. Er verordnet zu diesem Zwecke Gebete und öffentliche Sammlungen am 28. Dezember, dem Tage der unschuldigen Kinder, und geht durch eine Spende von 100000 £ allen Gebern mit gutem Beispiele voran.

2. Unter den Apostolischen Briefen hat besondere Bedeutung das Rundschreiben Maximum illud vom 30. Nov. 1919 über die **Missionen** (440 ff.). Unter Hervorhebung der bis in die ersten christl. Jahrhunderte zurückreichenden Bestrebungen der Kirche für die Bekehrung der Ungläubigen geht der Papst auf die heutige Lage der katholischen Missionen über. Die apostolischen Vikare und Präfekten erinnert er an die Wichtigkeit ihres Amtes und bespricht eingehend die Heranbildung des einheimischen Klerus, dessen Studiengang im allgemeinen derselbe sein soll wie in den zivilisierten Ländern. Die Propagandakongregation wird daher durch die Errichtung von Eingeborenen-Seminarien in den wichtigsten Mittelpunkten der Missionen dieses Ziel zu erstreben suchen. Sodann betont der Heilige Vater die Bedeutung einer gründlichen Ausbildung der Missionare und die Notwendigkeit der priesterlichen Tugenden für deren erfolgreiches Wirken. Sie sollen sich nicht leiten lassen von nationalen Gedanken. Am Seminar der Propaganda und am Orientalischen Institut sollen besondere Lehrstühle errichtet werden für die Vermittlung der zur Missionierung erforderlichen profanen Kenntnisse und für die Erlernung der Eingeborenensprachen. Den Gläubigen und dem Klerus legt der Papst ans Herz, durch Gebet, Förderung der Missionsberufe und Unterstützung der Missionsvereine sich an der Ausbreitung des Christentums in den Missionsländern zu beteiligen.

3. In Erwiderung der Adresse des bayerischen Episkopats spricht sich der Heilige Vater u. a. für das Weiterbestehen der päpstlichen Nuntiatur in München aus (411 f.).

3. Anläßlich der Einweihung der Herz-Jesu-Basilika auf dem Montmatre in Paris richtete der Papst ein Schreiben an den Pariser Erzbischof, Kardinal Amette, das nach verschiedenen Richtungen hin nicht ohne Interesse ist. Der Heilige Vater ermahnt das französische Volk, bei dem Danke gegen das göttliche Herz für den verliehenen Sieg nicht die Nächstenliebe zu vergessen; diese müsse sich auch auf die Feinde erstrecken, „die uns Übles zugefügt und unser Vaterland angegriffen haben". Christus möge Frankreich und dem ganzen Menschengeschlechte

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis XI (1919) vol. II zu ergänzen.

mit seiner Gnade beistehen, damit „was menschliche Klugheit in der Konferenz von Versailles begonnen hat, von der göttlichen Liebe vervollkommnet und beendet werde auf dem Montmatre (412 ff.)".

II. S. Congregatio Concilii.

1. Anläßlich der Veräußerung von Weihegeschenken, die einem Gnadenbilde gewidmet waren, durch den Bischof zum Zwecke der Abtragung von Bauschulden für die betreffende Kirche untersucht die Kongregation die Frage nach dem rechtlichen Charakter solcher Weihegeschenke und der Erlaubtheit ihrer Veräußerung und gibt dabei auch eine bemerkenswerte Entscheidung über den Begriff der „res pretiosae", die gemäß CIC. can. 1532 § 1 n. 1 nur mit Genehmigung des Päpstlichen Stuhles veräußert werden dürfen. Weihegeschenke sind nicht als Widmungen für die Kirche zu betrachten, sondern für das betr. Gnadenbild bzw. den Heiligen. Weil bei der Veräußerung die Rechte Dritter nicht verletzt werden dürfen und daher deren Zustimmung zum Verkauf notwendig ist (can. 1532 § 3), so fragt es sich, wer im vorliegenden Falle diese Zustimmung zu geben hat. Als solcher kommt nicht in Betracht die Person, die das Weihegeschenk gewidmet hat, denn sie hat durch die Schenkung ihre Rechte aufgegeben, auch nicht der Eigentümer der Kirche bzw. der Verwalter ihres Vermögens, denn die Kirche ist nicht Eigentümer, sondern nur Hüter der Weihegeschenke. Eigentümer ist der Heilige. Wenn nun schon der letzte Wille Verstorbener nur vom Papste geändert werden darf (can. 1517 § 1), so muß um so mehr die Zustimmung zur Veräußerung von Gegenständen, die Heiligen gehören, dem Päpstlichen Stuhle vorbehalten bleiben. Daher dürfen ohne seine Genehmigung Weihegeschenke nicht veräußert werden. Da der Erlös aus Veräußerungen fruchtbringend angelegt werden muß (can. 1531 § 3), so darf die Verkaufssumme nicht zu Bauzwecken verwendet werden, wenn nicht auch dazu die päpstliche Genehmigung eingeholt ist. Im übrigen vertritt die Kongregation in ihrer Entscheidung mit Berufung auf can. 1497 § 2 die Ansicht, daß als res pretiosa nicht jeder aus edlem Stoff hergestellte und nicht jeder künstlerisch oder geschichtlich wertvolle Gegenstand zu verstehen ist, sondern nur jener, der einen bedeutenden Wert nach dieser Richtung in hat. Als bedeutend ist der Wert edlen Materials anzusehen, der die Höhe von 1000 £ übersteigt. Gegenstände von hohem künstlerischen oder geschichtlichen Werte sind unabhängig von ihrem Materialwert als res pretiosae anzusehen. (Entscheidung vom 12. Juli 1919. — 416 ff.)

2. In der Konzilskongregation ist am 11. November 1919 mit päpstlicher Genehmigung ein Kursus („Studio") eingerichtet worden zur Ausbildung junger Priester in der kirchlichen Verwaltungspraxis. Der Kursus dauert 3 Jahre und ist auf eine bestimmte Teilnehmerzahl beschränkt. Zur Zulassung ist erforderlich: Empfehlung des Bischofs, der Doktorgrad wenigstens im kanon. Recht und eine Bescheinigung des römischen Kardinalvikariats, daß gegen die Zulassung nichts einzuwenden sei (463).

III. S. Congregatio de Religiosis.

Das Dekret „Sacrosancta Dei ecclesia" vom 1. Januar 1911 (A. A. S. III [1911] 29 ff.) hatte bestimmt, daß Laienbrüder erst 6 Jahre nach Ablegung der einfachen Gelübde und nicht vor dem 30. Lebensjahre zu den feierlichen Gelübden zugelassen werden sollten. Der Kodex hat diese Bestimmung gemildert und gestattet in can. 573 und 574 die Ablegung der feierlichen Gelübde schon nach 3 Jahren und nach dem vollendetem 21. Lebensjahre. Die Kongregation erklärte am 6. Okt. 1919, daß für die Laienbrüder, die vor der Geltung des neuen Gesetzbuches die einfachen Gelübde abgelegt haben, diese Bestimmungen des Kodex maßgebend sein sollen (420).

IV. Pontificia Commissio ad Codicis Canones authentice interpretandos.

Unter dem 16. Okt. 1919 hat die Kommission für die authentische Auslegung des Kodex eine Reihe von Erklärungen gegeben (476 ff.), von denen die wichtigsten hier folgen:

1. Zu can. 10: Für die Form und die Wirkungen der Entlassung von Professen, die in einem Orden mit feierlichen Gelübden die einfachen ewigen Gelübde abgelegt haben, kommt das alte Recht in Betracht, nicht der Kodex.

2. Zu can. 199 § 1 u. 874 § 1: Pfarrer, und für alle Sachen bevollmächtigte Seelsorgsgeistliche, die an sich nach dem Kodex zur Delegation befugt sind, können anderen Geistlichen keine Beichtjurisdiktion geben oder erweitern ohne besondere Bevollmächtigung des Ordinarius.

3. Zu can. 395 § 1: Der Bischof soll die Präsenzgelder der Kanoniker auch dann beschaffen, wenn in den Kirchen Chorgelder auf Grund päpstl. Privilegs bestehen.

4. Zu can. 396 § 2: Die Option auf die Dignitäten im Kapitel ist selbst da verboten, wo sie auf Grund eines besonderen päpstlichen Indultes gestattet war.

5. Zu can. 422 § 2: Die Kanoniker-Jubilare sind von jeglichem Altardienste befreit, wenn keine entgegenstehende Gewohnheit besteht.

6. Zu can. 542: Als Personen, die einer Sekte angehört haben, gelten nur die, welche vom kath. Glauben abgefallen und zu einer akathol. Sekte übergetreten sind, nicht Konvertiten, die in der Häresie geboren sind.

7. Zu can. 567 § 1 u. 578 Nr. 1: Auch Novizen und die Professen zeitlicher Gelübde haben im Todesfalle das Recht auf die Ordenssuffragien wie die Professen feierlicher oder einfacher ewiger Gelübde. Entgegenstehende Ordensregeln sind gelegentlich der Einsendung an den Päpstlichen Stuhl (s. diese Ztschr. 1919, S. 343) abzuändern.

8. Zu can. 621 § 1: Als Mendikantenorden gelten nur die Bettelorden im strengen Sinne, nicht die Dominikaner; unter Sammlung von Almosen ist auch die für die Zwecke der Klosterkirche zu verstehen.

9. Zu can. 987: Das Weihehindernis für die „filii acatholicorum" gilt auch für Söhne aus Mischehen, selbst wenn diese unter Einhaltung der bekannten Bedingungen und nach erfolgter Dispens vom Ehehindernis geschlossen sind.

10. Zu can. 1205 § 2: Das Verbot der Beerdigung in Kirchen gilt auch für unterirdische Kirchen im eigentlichen und wahren Sinne, falls sie dem Gottesdienste gewidmet sind.

11. Zu can. 1215: Als causa gravis, die von der Aussegnung der Leiche in der Kirche dispensiert, gilt nicht die Befürchtung, daß dadurch Mißstimmung bei Klerus und Volk erregt wird. Die Gewohnheit, Leichen vom Hause sofort auf den Friedhof zu bringen, ist zu verwerfen.

12. Zu can. 1900: Für die Ungültigkeitserklärung von Ehen im außergerichtlichen Verfahren, selbst ohne Zuziehung des defensor vinculi, ist der Ordinarius oder auch der Pfarrer nach Anhörung des Ordinarius zuständig, wenn: 1. zwei Katholiken an einem tridentinischen Orte eine bloße Zivilehe eingegangen sind, die vom Staate geschieden ist, und wenn sie später eine neue Ehe eingehen oder einer weiteren bloßen Zivilträuung die kirchliche Trauung folgen lassen wollen; 2. eine Mischehe an tridentinischen Orte, wo die Benedictina (und die Bulle Provida) nicht galt, vor dem akathol. Religionsdiener geschlossen und staatlich geschieden ist, falls der Katholik eine neue Ehe eingehen will; 3. ein Apostat, der nur bürgerlich oder nach nichtkatholischem Ritus getraut ist, nach staatlicher Scheidung seiner Ehe sich bekehren und eine neue Ehe mit einem Katholiken vor kirchl. Forum schließen will.

E. Schneider.

LIBRARY

Besprechungen

Friedrich Heiler: **Das Gebet,** eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 8° (XVI u. 475 S.). München 1918, Ernst Reinhardt. ℳ 15,60; geb. ℳ 18.—.

— **Die buddhistische Versenkung,** eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Ebenda 1918; ℳ 3,60.

— **Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung.** Ebenda 1918; ℳ 1,50.

— **Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen.** Ebenda 1919; ℳ 1,65.

1. Selten vermag ein junger Gelehrter gleich mit seinem Erstlingswerk sich so die allgemeine Anerkennung zu erringen und seinen Ruf so fest zu begründen, als es Heiler mit seiner Monographie über das Gebet gelungen ist. Eine wirklich bewunderungswürdige Leistung! Ein geradezu unübersehbares Quellenmaterial, die Gebetsliteratur aller Zeiten und Zonen, kennt und beherrscht er in einer Weise, die einem ergrauten Forscher Ehre machen würde. Auch weiß er den verworrenen Knäuel, in dem sich sein Material ihm darbietet, meisterhaft zu entwirren und den Leser durch eine angemessene und anziehende Darstellung zu fesseln. Wohltuend berührt der Ernst, die Ehrfurcht und die Wärme, mit der er das zentrale religiöse Phänomen der Religion, als das er das Gebet mit Recht ansieht, behandelt, und überraschend fast wirkt sein ungemein feines Einfühlungsvermögen gegenüber den verschiedenen Erscheinungsformen des Gebetes, wie sie die Religionsvergleichung unseren Blicken darbietet.

Verf. sucht zum Wesen des Gebetes vorzudringen, indem er aus der verwirrenden Fülle der Gebete einige wenige scharf umrissene Typen heraushebt. „Die Urform ist das naive Beten des primitiven Menschen; Affektivität, Spontaneität, Freiheit, urwüchsiges, eudämonistisches Verlangen und konkretes realistisches Vorstellen sind seine Eigentümlichkeiten." (S. 408.) Das naive Gebet erstarrt im rituellen Gebet zu einer festen, unantastbaren Formel, deren Kenntnis dem Priester vorbehalten bleibt. Neben das rituelle Prosagebet tritt als Schöpfung der Priester der schwulstige, schwerfällige Kulthymnus hinzu. Von diesem hebt sich deutlich genug ab der literarische Hymnus, in dem eine frisch und lebendig vorgetragene Naturpoesie laut wird, die immer als Laienschöpfung anzusprechen ist. Im Gegensatz zum naiven und kultischen Gebet, sucht das philosophische Denken ein geläutertes, ethisch-rationales Gebet zu pflegen, das aber ohne Lebenskraft bleibt und nur zersetzend wirkt. „Die reinste und reichste Form alles Betens ist das Gebetsleben der großen religiösen Genien. . . . In zwei Haupttypen sondert sich die Gebetsfrömmigkeit der schöpferischen religiösen Geister: in den mystischen und den prophetischen Typ. Das mystische Beten ist die Hinwendung der von der Welt und der eigenen Leidenschaft losgelösten Seele zu Gott, dem höchsten und einzigen Wert; von der sinnenden, von stimmungsreichen Phantasiebildern sich nährenden Meditation steigt der betende Mystiker empor zur wonnevollen Kontemplation des höchsten Gutes, bis sich zuletzt die entzückte Gottesschau in der unendlichen Seligkeit der Ekstase verliert, in welcher der endliche Mensch untertaucht in die Fülle des unermeßlichen Gottes. Eine Abart der mystischen Gebetsweise ist die Versenkung der buddhistischen Frömmigkeit; . . . Das prophetische Beten ist im Gegensatz zum mystischen ein naives Ausschütten des Herzens, schlichte Aussprache der drängenden Not und des sehnsüchtigen Verlangens, Bitte um Erhörung, um Hilfe, Gnade und Heil für sich und die Brüder; das primitive Beten lebt hier auf, religiös verinnerlicht und sittlich verklärt, aber ungeschwächt in seinem konkreten Realismus." (S. 408.) Als besonderen Typ glaubt H. auch das Gebet

der großen Dichter und Künstler bezeichnen zu müssen, obwohl hier nur das mystische und das prophetische Beten in abgeschwächter Form wiederkehren. „Im gottesdienstlichen Gemeindegebet spricht eine sich solidarisch fühlende religiöse Gemeinschaft ihren Heilsbesitz in feierlichem Lobpreis und Dank, ihr Heilsverlangen in der allgemeinen Bitte und wechselseitiger Fürbitte aus. Ursprünglich die unmittelbare Äußerung eines kräftigen religiösen Kollektiverlebens, verhärtet sich das Gemeindegebet allmählich zu einer strenggeordneten kirchlichen Einrichtung, einem für alle Zeit gültigen Ritual, dessen Vollzug in sich selbst Wert und Notwendigkeit besitzt. Das gesetzliche und verdienstliche Individualgebet, wie es die großen Autoritäts- und Kirchenreligionen gebieten bzw. empfehlen, dient ursprünglich einem pädagogischen Zwecke; es will die Massen durch den steten Gebrauch auf die Höhe des religiösen und sittlichen Ideals emporheben; aber das Gesetz und das Vergeltungsmotiv drücken es zu einer pflichtmäßigen und verdienstlichen Leistung herab. Die unmittelbarste und lebendigste Äußerung der Frömmigkeit droht zu einem äußeren, mechanisch verrichteten Werk zu verkümmern." (S. 408.) Aus der Übersicht über die Typen des Gebetes ergibt sich als Resultat die Erkenntnis, daß das Gebet „ein lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott ist, ein Verkehr, der die Formen der menschlichen Gesellschaftsbeziehungen (Knechtschafts-, Kindes-, Freundes-, Brautverhältnis) widerspiegelt". (S. 413.)

Es wird von Heiler gesagt, daß er Katholik sei. Von der liberalen protestantischen Theologie hat er aber so viel angenommen, daß er heute nicht mehr als Katholik angesprochen werden kann. Immerhin ist es wohl seiner katholischen Erziehung und der damit gegebenen Vertrautheit mit dem katholischen Gebetsleben zu danken, daß er vielen Erscheinungen des letzteren eine so objektive und unbefangene Würdigung zuteil werden läßt, wie man ihr sonst selten begegnet. So findet er in der Anrufung der Heiligen und Engel eine uralte in menschlichen Bedürfnissen tiefbegründete Form des religiösen Verkehrs mit Gott. Schöne Worte findet er auch für die Muttergottesverehrung. „Die Tabernakelmystik gehört zu den wundervollsten Phänomenen, welche die Religionsgeschichte kennt; sie ist eine der verborgenen, unversiegbaren Quelladern der katholischen Frömmigkeit." (S. 266). Das „Adoro te" des hl. Thomas ist ihm das schönste mystische Gebetslied, das je gedichtet wurde. H. findet auch, daß der leidenschaftliche Kampf, den die Reformatoren gegen das kirchlich vorgeschriebene, gesetzliche und als verdienstlich gewertete Gebet führten, durchaus verkennt, daß dieses Gebet, obwohl es die Gefahr eines Mißbrauchs nahe rückt, dennoch für die Massen der Durchschnittsfrommen „allzeit ein mächtiger Hebel des religiösen Lebens gewesen ist". (S. 407.)

Aufgefallen ist mir, daß das Breviergebet mit ganzen sechs Zeilen abgetan wird und daß auch die Praxis des heutigen Katholizismus hinsichtlich des betrachtenden Gebetes gänzlich ignoriert wird. Es kann auch nicht verschwiegen werden, daß Verf. bei dem Bemühen, die Typen des Gebetes scharf herauszuarbeiten, manchmal Sätze ausspricht, die Übertreibungen enthalten, die unangenehm wirken, wenn auch meist in dem, was andern Ortes gesagt wird, die erforderliche Korrektur sich darbietet. Insbesondere wird dort, wo Mystik und prophetische Frömmigkeit einander gegenübergestellt werden, die Mystik durchweg in ihrer schärfsten Ausprägung genommen, obwohl Verf. selbst zugibt, daß sie in dieser Form höchst selten vorkommt. Dies hat zur Folge, daß der Leser leicht der Mystik überhaupt die Eigenschaften beilegt, die nur ihrer radikalsten Gestalt zukommen. Jedenfalls wird so schließlich ein Gegensatz von solcher Schärfe herausgearbeitet, daß es eigentlich ganz unbegreiflich bleibt, wie trotzdem „bei der überwiegenden Mehrzahl der religiösen Genien das Frömmigkeitsleben eine Mischung des mystischen und prophetischen Frömmigkeitstyps darstellt" (S. 285) und wie beide Typen sich gar „zu eigenartigen Akkorden und Harmonien verschmelzen" können (S. 235).

Im ganzen sind wir Verf. für seine reiche Gabe aber von Herzen dankbar. Insbesondere jeder Priester, der ja ein Mann des Gebetes sein soll, wird aus dem Buche viel Belehrung, Anregung, Warnung und wahre Erbauung schöpfen.

2. Die von der buddhistischen Versenkung handelnde Habilitationsschrift Heilers ist eine sehr willkommene Ergänzung des vorbesprochenen größeren Werkes, in dem wegen Raummangels dieses Thema auf einer halben Seite erledigt werden mußte. Die vorliegende Monographie holt dies Versäumnis gründlich nach. Sie führt in wirklich vorzüglicher Weise in die Methoden der buddhistischen Versenkung ein. Besonders lehrreich ist die Gegenüberstellung der letzteren und des inneren Gebetes

r westländischen Mystik. Trotz der frappierenden Ähnlichkeiten der Seelenvorgänge bt es hier fundamentale Unterschiede, so insbesondere das Fehlen des lebendigen ottesgedankens in der buddhistischen Versenkung. Letzteres allein reicht hin, die ddhistische Versenkung, obwohl sie die folgerichtigste Form der Mystik darstellen ag, als Gebet im Ursinne des Wortes nicht gelten zu lassen. Im Schlußkapitel, dem Christus Buddha gegenübergestellt wird, stößt uns die Charakterisierung des ehens Christi am Kreuze „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" s Klageruf der Enttäuschung und Verzweiflung. (S. 65) Während in der rausgegangenen Schrift eine Stellungnahme des Verf. nur schwach angedeutet war, richt er hier am Schluß seinen Glauben an die innere Überlegenheit der prophetischen römmigkeit gegenüber der Mystik aus, wobei er erstere mit der evangelischen römmigkeit gleichsetzt.

3. Die dritte uns vorliegende Schrift Heilers enthält dessen am 12. Oktober 18 in München gehaltene Probevorlesung und findet die religions-geschichtliche edeutung Luthers vornehmlich darin, daß er „sich von der katholischen Mystik sgelöst und an ihre Stelle eine Frömmigkeit gesetzt hat, die sich ausschließlich an r biblischen, prophetisch-evangelischen Religion orientiert". (S. 12.) Im Anschluß Harnack und W. Herrmann vertritt H. die Ansicht, daß die Mystik die herrschende rm der katholischen Frömmigkeit war und noch in der Gegenwart ist. Hierbei ird aber übersehen, daß in der katholischen Kirche niemals jene extreme Mystik, e als scharfer Gegensatz zur prophetischen Frömmigkeit erscheint, eine irgendwie rrschende oder maßgebende Stellung eingenommen hat, sondern eine maßvolle, mit ophetischer Frömmigkeit harmonisch verbundene. Die extreme, die ekstatische Ver- nigung anstrebende Mystik ist vielmehr immer auch in der katholischen Kirche eine tene und anormale Erscheinung, wie uns denn Verf. auch oft genug selbst erklärt t, daß sie nur für einzelne, einsame, abseits der großen Menge Wandelnde in etracht kommt und „überhaupt ihrem Wesen nach nicht wohl Religion einer Gemeinde erden kann". (Das Gebet S. 230.) Wie wenig die extreme Mystik in der katho- chen Kirche je herrschend war, ergibt sich schon daraus, daß letztere stets entschieden den geschichtlichen Grundlagen des Glaubens festgehalten hat, während die eigent- he Mystik nach H. auf geschichtliche Heilstatsachen keinen Wert legt, diese vielmehr Symbolen überzeitlicher Wahrheiten abblassen läßt. (S. 226.) Man braucht rigens nur an die im Zentrum der katholischen Frömmigkeit stehende Messe zu nken, die immer als eine reale Erneuerung des geschichtlichen Heilstodes Christi golten hat und deren Gebete heute noch, wie auch die des Breviers, durchaus mystisch sind, während allerdings in der Privatfrömmigkeit und in den peripheren ttesdiensten, z. B. den Nachmittagsandachten, eine maßvolle Jesusmystik sich Durch- uch verschafft hat.

4. Der im Druck wiedergegebene Vortrag über die Bedeutung der Mystik r die Weltreligionen, den Heiler in der Gesellschaft für Anthropologie, Ethno- gie und Urgeschichte am 21. 3. 1919 in München gehalten hat, bedeutet gegen- ber der zuletzt besprochenen Schrift, die so weit von der Mystik abrückte und sich r Luthers mystikfreie Frömmigkeit einsetzte, eine gewisse Schwenkung. Hier ird Luther nur als Bekämpfer der areopagitischen Mystik hingestellt, dagegen die ystik sogar als Basis seiner Erneuerung des Bibelchristentums und ein mystischer nschlag in Luthers ganzen Schrifttum anerkannt. Hier wird schließlich auch zugegeben, ß das Ideal der Frömmigkeit in einer Synthese der beiden polaren Typen, der ystischen und prophetischen Frömmigkeit zu suchen sei. Es verschlägt wenig, daß die Einschränkung macht, daß in dieser Synthese der prophetischen Frömmigkeit s Übergewicht zukommen müsse. Wir scheiden von Heiler mit der unerschütterten kenntnis, daß bei einem Vergleich der Protestantismus als die ärmere Religion scheint, die etwas verloren hat, während die katholische Kirche weit und reich genug ar und ist, um alle religiösen Bedürfnisse zu befriedigen, wie dann auch H. zugibt, ß schon der hl. Augustinus die großartigste Synthese von prophetischer und mystischer römmigkeit vollzogen hat.

A. Fuchs.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

In seinen **Bemerkungen zum Buche Hosea** (Berlin 1918, Reuther u. Reichard; ℳ 6,—) bietet F. Prätorius-Breslau, außer auch für die Erklärung nützlichen textkritischen sowie allgemeinen metrischen und grammatischen Bemerkungen, eine Wiederherstellung des von den „spätesten Glossen" gereinigten Textes. Während noch A. von Scholz in seinem Kommentar von 1882 von Einschaltungen in dem überlieferten Texte des Hosea, abgesehen von 8, 14, nichts wissen wollte, scheidet Pr. viele Bestandteile als sekundär aus; dabei zielt er besonders darauf, die ausgeschiedenen Glossen durch die Herausstellung der Ursachen ihres Eindringens verständlich zu machen. Das Hauptkriterium der Glossenaussonderung ist für Pr. das „Metrum" im Sinne der Sieverschen metrischen Theorie. Um diese Theorie zur Durchführung zu bringen, muß er freilich mit vielfachem Wechsel des Metrums operieren und das Buch in eine Reihe kleiner und kleinster Urbestandteile auflösen, die – abgesehen von sehr wenig Prosa – in Trimetern, Pentametern, Hexametern, Heptametern, Doppeltrimetern, Doppeltetrametern sowie in den zwei Wechselmetren des Trimeter + Pentameter sowie des Pentameter + Tetrameter fließen. Außerdem wird gerechnet mit vereinzelten Versen unsicheren Charakters, mit Brechungen, Abweichungen von dem überlieferten Wortakzent und Umrhythmisierungen infolge des Zusammenstoßes zweier betonter Silben, Betonung von Schwasilben, Schwund auslautender unbetonter Vokale, des Schwa, des anlautenden Aleph mit Schwa, des He, mit der Verkürzung von Partikeln, der Nichtanerkennung von Hilfsvokalen und der Aussprache lisrel statt lisra'el. Auch wer die „metrischen" Wege des verdienten Breslauer Gelehrten nicht mitwandern kann, wird insbesondere aus seinen Erklärungen des Eindringens der von ihm angenommenen Glossen gute Förderung finden, nicht nur für Hosea, und reiche Anregung zur Besinnlichkeit in der Frage der Ursprünglichkeit der Einzelsätze des Hosea.

Der Leipziger antisemitische Buchhändler Th. Fritsch war s. Z. nach vorheriger dreimaliger Verurteilung wegen Gotteslästerung (§ 166 des Strafgesetzbuches) in Leipzig auf Grund eines Obergutachtens R. Kittels-Leipzig (1914) (vgl. Theol. u. Gl. 1915, 314 f.) schließlich freigesprochen. Gegen dieses Obergutachten wendet sich E. König-Bonn nunmehr in der Schrift **Das Obergutachten im Gotteslästerungsprozeß Fritsch** (Dresden 1918, Ader u. Borel; ℳ 2,— und 10% Aufschlag). Seitdem der Burgfriede im wesenlosen Scheine hinter uns liegt, glaubt er durch freundliche Beziehungen zu dem Leipziger Kollegen um so weniger sich hemmen lassen zu sollen, „für die Feststellung der geschichtlichen Wahrheit und die darin liegende Norm der Gerechtigkeit einzutreten", da Fritsch die Stirne gehabt hat, sein Pamphlet 1916 („Der falsche Gott") neu herauszugeben samt seinen kaum zu überbietenden Roheiten (z. B. Abrahams Gott ist „der Geist der Finsternis", „der böse Geist", „der Teufel"; Jahve ist „die Personifikation des bösen Prinzips", „der Geist des Hasses und der Rache", „ein Gott der Spitzbuben", „ein Ausrotter und Verwüster", „ein Gott der Aasgeier und der Ungeziefer", „ein Geist der Tücke und der Bosheit", „das Zerrbild eines Gottes"). Der Herr Obergutachter muß böse Vorwürfe über sich ergehen lassen, so Vernachlässigung (bzw. Unterschlagung) von Textbestandteilen, falsche Ausdeutungen, Eintragung von Unhaltbarem in den Text, Hineindeutung in die alte Erzählung, unklare Halbheit und Quellenvernachlässigung, Vergewaltigung der Quellenaussagen. Der theologische Wert der Schrift Königs liegt 1. in der vorzüglichen knappen Aus-

einandersetzung über eine Reihe von Stellen, die von der Polemik des Unglaubens immer wieder gegen den Hochstand des alttestamentlichen Gottesbegriffes hervorgeholt werden (Ex. 3, 22; 12, 36 wird mit Recht das Recht des seit Pharaos wortbrüchigem Nachstürmen herrschenden Kriegszustandes betont [נצל = plündern]). 1. Sam. 6, 19 läßt sich die Schwierigkeit besser textkritisch lösen in Anlehnung an Gr., s. S. 123 f. 198 ff. meiner Beiträge von 1899); 2. in der klaren Herausstellung eines Hauptproblems der alttestamentlichen Religionsgeschichte in Verbindung mit der Klärung des in manchen literarischen Erzeugnissen im begrifflichen Nebel schwimmenden Terminus der „Volksreligion". Kittel hatte nämlich in seinem Obergutachten den rüden Angriffen Fritschs eine andere Adresse gegeben. Nicht der Gottesglaube der zu Recht bestehenden alttestamentlichen Religion sei beschimpft, sondern die niedrigere Auffassung des Volkes, der großen Menge, des gemeinen Mannes, der großen Masse. „Die sogenannte Volksreligion Israels" ist aber nichts weiter als „die Summe von religiös-sittlichen Anschauungen und Verhaltensarten, gegen die in den Quellenschriften stets Protest erhoben wird." Es ist die verbotene oder falsche Religion im Gegensatz zu der schon in Altisrael zu Recht bestehenden Religion. Die zu Recht bestehende Religion des A. T. kennt oder anerkennt so wenig einen doppelten Jahve, wie die jetzige jüdische Religionsgemeinde. Es existiert kein Gesichtspunkt, „aus welchem die Äußerungen Fritschs gegen den Jahveglauben ihres gotteslästerlichen Charakters entkleidet werden könnten". „Den Objekten gegenüber, die Fritsch mit seinen unwahren und rohen Äußerungen angegriffen hat, ist die Gerechtigkeit verletzt."

R. Hartmann-Leipzig will die Überlieferungen über **Zelt und Lade** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1917/18, S. 209–244) nachprüfen und läßt einige Bemerkungen über religionsgeschichtliche Parallelen folgen. Er vertritt die Meinung, „daß in der Überlieferung kein Grund zu der Annahme besteht, ... daß Zelt und Lade schon in ihren Anfängen zusammengehörig gewesen seien", daß „ein Zelt als Heiligtum eines Wanderstammes die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat". Dagegen sei „die Lade nur aus einer bodenständigen Kultur heraus" zu verstehen. „Über ihr eigentliches Wesen werden wir stets auf Hypothesen angewiesen sein. Die Deutung als Thron bleibt m. E. unzureichend; auf der anderen Seite wird die Frage nach dem Inhalt der Lade ... unlösbar sein."

Gegenüber der aprioristischen entwicklungsschematischen Behauptung, daß die Israeliten ursprünglich kein Bewußtsein von der Unsterblichkeit der Seele gehabt hätten, und diese Vorstellung erst seit der Zeit der Beziehungen zu den Iraniern auftauche, verteidigt J. Scheftelowitz-Köln in geschickter Kombinierung (vgl. z. B. die Verwendung der Trauerriten für den altisraelitischen Glauben an das Fortleben der Seele S. 220 ff.) der alttestamentlichen Daten mit reichem Material aus den Vorstellungen und Sitten der primitiven wie der alten Kulturvölker auch für die alte Zeit **Den Seelen- und Unsterblichkeitsglauben im Alten Testament** (Archiv für Religionswiss. XIX, S. 210 ff., Leipzig u. Berlin 1919, Teubner). N. Peters.

Neues Testament.

Zum Unkraut unter dem Weizen von Prof. Dr. Guthe in Ztsch. des Deut. Pal.-Ver. 1918, 164–5. Außer dem Taumellolch (lolium temulentum), der Mt. 13, 25–30 gemeint ist als den Weizen verunreinigendes Unkraut, gibt es in Syrien noch zwei andere Sorten derartigen Unkrautsamens.

Zwei urchristliche Vorschläge für ein Schlichtungsverfahren von E. v. Dobschütz (Studie zu 1. Kor. 6 u. Mt. 18) in Stud. u. Krit. 1918, 410–27. I. Die Stelle 1. Kor. 6, 1 ff. ist von besonderem Interesse für den Theologen in Hinsicht auf die Bekämpfung der übermäßigen Prozeßsucht unserer Zeit. Ihre Bedeutung in dieser Beziehung wird nach D. nicht genügend erkannt wegen exegetischer Vorurteile und Mißverständnisse. Paulus wirft der Gemeinde ein Zweifaches vor: 1. daß der Bruder mit dem Bruder rechtet, 2. daß sie das tun vor heidnischen Gerichtshöfen. Mit Übergehung des großen grundsätzlichen Gesichtspunktes, den P. für 2. geltend macht, die Würde des Christen, der selbst zur aktiven Teilnahme am Weltgericht berufen ist, bespricht D. den praktischen Vorschlag Pauli. Dieser setzt ein mit dem Relativsatz V. 5., nicht, wie man gewöhnlich annimmt, mit V. 4. wo man καθίζετε verkehrt als Imperativ faßt, während es Indikativ ist und einen Vorwurf enthält. Die ἐξουθ. sind die heidnischen Richter. Mit διακρῖναι hat Paulus nicht eine Rechtsentscheidung im eigentlichen Sinne

im Auge, sondern ein Schlichtungsverfahren in Güte. Er denkt nicht daran, bloß statt des heidnischen ein christliches Tribunal zu fordern. D. setzt dann weiter auseinander, wie P. sich die Sache denkt und was für Motive ihn zu dieser Anordnung bestimmen. Für den zum Schiedsrichter berufenen Bruder kommt keine äußere Norm (weder mosaisches Gesetz, noch besondere Herrnworte) in Betracht, sondern eigene Weisheit, die ein Charisma ist. Natürlich kann ein Schiedsspruch nur bei allseitiger Gutwilligkeit auf Anerkennung rechnen. Dies Motiv ist nicht die Aussonderung von der Außenwelt (eine Art synagogalen Geistes), sondern ein sittlich-ideales. Es liegt in D. 7: Lieber Unrecht leiden, als Unrecht tun, weil bei Prozessen, wenn auch das Recht siegt, doch die christliche Liebe leidet. Beim Schlichtungsverfahren kann der evangelische Grundsatz des Verzichts auf das Recht zur Geltung kommen 11. Ähnlich verhält es sich nach D. mit Mt. 18, 15–17. Er meint, die jetzige Formulierung sei nicht die ursprüngliche, und verweist auf die Parallele Lk. 17, 3. Es handle sich bei ἁμαρτήσῃ um persönliche Beleidigung (so auch Chrysostomus und die Glosse: εἰς σέ), nicht um Sünde im allgemeinen Sinne und um Kirchenzucht. Das Herrnwort folge einer biblisch-rabbinischen Tradition (Lev. 19, 17; vgl. Text der 12 Patriarchen Gad c. 6), wo Vergebung und Versöhnung verlangt wird. In der jetzigen Formulierung (ἐκκλησία) sei das Wort bei Mt. nicht ursprünglich, sondern Gemeindeprodukt. Die ursprüngliche Auffassung sei eine andere, die 2 oder 3 Brüder seien die erste Schlichtungsinstanz.

Zu Apg. 3, 8 von N. Schlögl in BZ. 1919, 150. Wenn Lukas die 1, 1–3 erwähnten Quellen sprechen läßt, so zeigt sich, daß Hebräisch (nicht etwa Aramäisch) die Ursprache derselben war. Ein sprechendes Beispiel dafür ist Apg. 3, 8.

Die ursprüngliche Form der Seligpreisungen von K. Köhler-Briese in Th. Stud. u. Krit. 1918, 157–92. K.s Kritik setzt ein bei Mt. 5, 11. Die Überlieferung dieses Makarismus in Handschriften und Zitaten zeigt eine arge Textverwirrung, er ist stark und fortgesetzt bearbeitet. Aus der Form des Nachsatzes 12c vermutet K., daß ursprünglich in 11 nur διώξωσιν ὑμ. stand. Diese Vermutung werde bestätigt durch v. 10, der nach K.s eingehender Untersuchung (160 ff.) eine nur aus 10a bestehende Randglosse zum anders geformten Makarismus 11 war, um ihn den 3–9 vorangegangenen gleichförmig zu machen. Der jetzige Nachsatz 10b = v. 3 sei später eingefügt, während der Glossator sich als Verheißung zu seiner umgemodelten Seligpreisung die zu v. 11 gehörige, also v. 12 gedacht habe. Auch ἕνεκ. δικ. v. 11 ist nach K. ein (alter) Zusatz, vielleicht aus 1. Petr. 3, 14 hergenommen; ebenso ψευδόμενοι; ἕνεκ. ἐμοῦ ist aus Lk. 6, 22 eingesetzt. Ὀνειδισ. ist eingedrungene Randglosse aus 1. Petr. 4, 14; εἰπ. παν. ῥ. ist aus Lk. 6, 22 zu ὀνειδ. angemerkt. – v. 12 (Nachsatz zu 11) hat ursprünglich nur die Hinweisung auf das Prophetengeschick gehabt οὕτως – προφήτας. Die Erweiterung χαίρετε usw. ist auf 1. Petr. 1, 12 zurückzuführen. Die Verheißung ὅτι ὁ μισθὸς κ. τ. λ. ist später angefügt, um dem Satze eine Verheißung zu geben, wie die anderen eine solche haben (Cyprian kennt sie nicht). – Der Makarismus von den πραεῖς ist zu streichen. Er stört die Symmetrie (hl. Siebenzahl), und seine Stellung schwankt. Lesefrucht aus Ps. 37, 11, als Parallele zu v. 3. – Mt. hat zweifellos drei Makarismen geben wollen, die die Bedürftigkeit, sowie drei, die die Würdigkeit betonen. Deshalb ist auch in v. 3 τῷ πνευμ. und v. 6 τὴν δικαιοσ. zu streichen, weil sie den ersten drei Makarismen einen religiös-sittlichen Stempel aufprägen, den sie nach Mt.' Auffassung nicht hatten. – Der ursprüngliche Wortlaut der Makarismen in Q. läßt sich feststellen durch die lukanischen Wehrufe, die offenbar eine ganz mechanische Umkehrung – (eigene Arbeit des Lk.) – der Makarismen gewesen sind. Hiernach hat der 1 Mak. ursprünglich in Q. und bei Lk. gelautet: μ. οἱ πτ. ὅτι παρακληθήσεσθε statt des jetzigen aus Mt. später aufgepfropften Schlusses, der dem Sinne nach = παρακλ. – Der ursprünglichen Verheißung παρακλ. hat Mt. in πενθοῦντες einen neuen Kopf gegeben = Jes. 61, 1–3, dem Sinne nach ist es gleich χλαίοντες bei Lk. Makarismus 2 u. 3 bei Lk. standen, abgesehen von νῦν, in Q. Im vierten Wehe ist zu lesen: ὅταν καλῶς εἴπωσιν οἱ ἄνθρ. und dementsprechend im vierten Mak.: μ. ὅταν κακῶς εἴπωσιν οἱ ἄνθρ. Alles andere ist Bearbeitung aus verschiedenen Kreisen. – v. 26b hat gelautet: κατὰ ταῦτα ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις und dementsprechend v. 23: κατὰ ταῦτα ἐποίουν τοῖς προφήταις. Die Makarismen Mt. 7–9 sind eigene Arbeit des Mt., Hinzufügung von drei Würdigkeitsmakarismen zu den drei Bedürftigkeitsmakarismen, s. o. Q hatte danach die vier Makarismen des Lk., aber in der dritten Person wie Mt.

H. Poggel

Kirchengeschichte.

Im 6. Hefte der Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda (Fulda 1917, Fuldaer Aktiendruckerei) veröffentlicht Gregor Richter **Isidor Schleicherts Fuldaer Chronik (1633—1833)** nebst Urkunden zur Entstehung des Bistums Fulda (1662—1757). In der umfangreichen Einleitung erregen besonders die Ausführungen Richters zu der Frage der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt der Fuldaer Äbte über ihre weltlichen Untertanen Interesse. Die quasiepiskopale Jurisdiktion, welche die Äbte zur Zeit der Errichtung des Bistums übten, hatte sich erst allmählich gebildet. Die Chronik beginnt mit den ältesten Zeiten, doch hatte die Veröffentlichung des älteren Teiles kein Interesse. Schleichert wurde geboren 1765, trat im 18. Lebensjahre in das Kloster Fulda ein, wurde 1801 Dompfarrer und starb als solcher 1840, nachdem er 1829 Domherr geworden war. Die Chronik schrieb er erst in seinen späteren Lebensjahren. Die im zweiten Teile veröffentlichten Urkunden betreffen namentlich die Fulda-Würzburgischen Jurisdiktionsverträge seit 1662 und die Errichtungsurkunde des Bistums Fulda nebst Erklärungen über die Mainzischen Metropolitanrechte gegenüber Fulda. Ein Anhang betrifft die Wahlstreitigkeiten nach dem Tode des Fürstabtes Johann Bernhard Schenk zu Schweinsberg.

Das neueste Buch von Martin Spahn, **Die Großmächte.** Richtlinien ihrer Geschichte, Maßstäbe ihres Wesens (Berlin-Wien 1918, Ullstein u. Co.; ℳ 5 50) kann man als eine Einführung in die auswärtige Politik bezeichnen. Aus der Geschichte der Großmächte seit dem Anfange des 16. Jahrh. abstrahiert Spahn die bleibenden Bedingungen des großmächtlichen Lebens. Besonders betont er immer wieder die Gegensätze von Raumpolitik und Imperialismus. Das Buch ist der Niederschlag langjähriger Beschäftigung mit Geschichte und Politik. Man gewinnt aus demselben ein gutes Verständnis der politischen Weltlage in den vergangenen Jahrhunderten, namentlich in den Dezennien vor dem großen Kriege, des Ausbruches und politischen Verlaufes des Krieges, und endlich, wie der traurige Ausgang für die Mittelmächte möglich war. Die sehr lehrreiche und zeitgemäße Lektüre sei noch ausdrücklich angelegentlich empfohlen.

Das Büchlein: **Jesuiten.** Was sie sind und was sie wollen. Ein Geleitwort zu ihrer Rückkehr in die deutsche Heimat, von Joseph Stiglmayr S. I. (Freiburg i. Br. 1918, Herder; ℳ 1 50) ist eine geschickte Zusammenstellung der wichtigsten Einrichtungen und der Betätigungen des Ordens in Vergangenheit und Gegenwart und sei weiteren Kreisen als Mittel kurzer und bündiger Orientierung empfohlen.

Ignaz Watterott O. M. I. will durch sein Buch: **Mutter Klara Fey, Stifterin der Genossenschaft der Schwestern vom armen Kinde Jesus** (Freiburg i. Br., ohne Jahr, Herder; ℳ 3,—) ihre Persönlichkeit einem weiteren Leserkreise zugänglich machen, als dies durch die größere, 1913 in zweiter Auflage erschienene Biographie P. Pfülfs S. I. möglich ist. Der Verf. will ein Lebensbild kerniger deutscher Frömmigkeit bieten, die auf echte Verinnerlichung, die sich im praktischen Wirken betätigt, den Hauptwert legt, und die Durchführung seiner Absicht ist ihm wohlgelungen. Sechs hübsche Bilder sind dem Buche eingefügt. Der Buchschmuck rührt von Schwester Amabilis, geb. Elisabeth Güldenpfennig aus Paderborn, her.

Die bei Herder erscheinende sehr nützliche Sammlung der Frauenbilder ist von der Hand von Helene Riesch, der Verfasserin der „hl. Katharina von Siena", um eine Nummer vermehrt worden: **Die hl. Hildegard von Bingen** (Freiburg i. Br., ohne Jahr. Mit 2 Bildern. br. ℳ 2,60, geb. 3,40). Es ist wegen der Stellung Hildegards in der deutschen Mystik ein besonders interessanter Gegenstand, den sich die Verfasserin erwählt hat. Sie hat sich ihrer wegen der Eigenartigkeit des Stoffes nicht leichten Aufgabe mit großem Geschick erledigt. Mögen namentlich die Frauen aus der Lektüre des anziehend geschriebenen Buches reichen Nutzen ziehen.

Die Schrift: **Die Franziskus-Forschung** in ihrer Entwicklung dargestellt, von P. Fidentius van den Borne O. F. M. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, IV. Reihe Nr. 6. München 1917, Lentnersche Buchhandlung [E. Stahl]; ℳ 3,20) ist mit Fleiß und gesundem kritischen Urteil gearbeitet. Der Verfasser ist den beiden Zwecken, die er sich gesetzt hat, eine rasch orientierende Einführung in die verwickelte Franziskusforschung zu bieten und, was er an und für sich viel höher einschätzt, die Entwicklung dieser Forschung darzustellen, gerecht geworden.

Das in 2. und 3. Auflage vorliegende Buch: **Aus mittelalterlichen Frauenklöstern,** von P. Hieronymus Wilms O. Pr. (Freiburg i. Br., ohne Jahr, Herder; ℳ 3,80) bietet einzelne Szenen aus dem Leben der mittelalterlichen deutschen Nonnen als Geistesblüten aus jenen Pflegstätten der Mystik. Es sind mehr als 100 kleine Erzählungen. P. Raymundus van Bergen O. Pr. hat dazu 10 Bilder gezeichnet. Dieses „Bilderbuch ohne Bilder", wie es jemand zutreffend genannt hat, bietet weitesten Kreisen, namentlich Frauenkreisen und hier wiederum den Ordensfrauen, belehrende und unterhaltende Lektüre.

Für das Interesse, welches Klemens August Eickholts **Roms letzte Tage unter der Tiara** (s. diese Zeitschrift 1918, S. 533) gefunden haben, spricht der Umstand, daß das Buch bereits in 2. und 3. (gänzlich unveränderter) Auflage erschienen ist (Freiburg i. Br. ohne Jahr, Herder; geb. ℳ 4,80).

Daß Johannes Mayrhofers Buch: **Spanien,** Reisebilder, sich die Gunst vieler Leser erworben hat, zeigt der Umstand, daß bereits eine zweite Auflage notwendig wurde (4.–7. Tausend. Mit 17 Bildern und einer Karte. Freiburg i. Br., ohne Jahr, Herder; geb. ℳ 5,20. Vgl. die Besprechung der ersten Auflage in dieser Zeitschrift 1916, S. 270).

Unter dem Titel **Im ewigen Sommer** beschreibt Karl Klinger seine Indienreise im Weltkrieg (Innsbruck 1917, Tyrolia; ℳ 4,50). Der Verf. – Deutschböhme und geistlicher Professor in Reichenberg – machte sich am 14. Juli 1914 zu einer mehrmonatigen Reise nach Indien auf, besuchte auch ungehindert Ceylon und den südlichen Teil des Dekan, wurde aber dann in Colombo zum Gefangenen erklärt. Jedoch wurde ihm bald die Weiterreise nach Java gestattet. Hier dehnte sich sein Aufenthalt, in seiner Länge unfreiwillig, bis zum Mai 1915 aus; damals wurde er als Geistlicher ausgetauscht. Der Verf. bevorzugt in seiner in anregendem Tone gehaltenen Schilderung die ethnographischen, kulturellen und religiösen Momente, sowie – er scheint Lehrer der Naturgeschichte zu sein – die Fauna und Flora. Dabei flicht er religiöse und ethische Reflexionen ein. Die Lektüre des zeitgemäßen Buches sei weiten Kreisen angelegentlich empfohlen. Fr. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Christus in der Zeitenwende. Fragen und Frohgedanken zweier Jahrtausende, Katholiken und Protestanten unseres deutschen Vaterlandes zum Jahrhundertag des 31. Oktober 1517 gewidmet. Von B. A. Betzinger, Oberlandesgerichtsrat a. D. (München o. J. [1917], Lucas-Verlag; ℳ 1,–). Ein warm und begeistert geschriebenes Schriftchen eines Katholiken zum Reformationsfest, das in vornehmer und irenischer Weise für die katholische Kirche wirbt.

Neuorientierung in Philosophie, Ethik, Leben und Politik oder: Neue Religion. Von W. Kothe (Dresden-Weinböhla 1918, Verlag Aurora; ℳ 5,–). Eine warmherzig, aus edelmenschlichem Empfinden und sozialem Verständnis heraus geschriebene Werbeschrift für ein freies, frohes Christentum, in dem für Protestanten und Katholiken Raum sein soll. Trotz vieler beherzigenswerter Anregungen können wir dem Ganzen nicht zustimmen. Auch im einzelnen begegnen schwere Entgleisungen, wie die Forderung der Zulassung der Vielweiberei unter gewissen Bedingungen, sowie die Aufhebung des Zölibates des katholischen Klerus.

Was ist von den Baptisten zu halten? Von Dr. M. Heimbucher (Regensburg 1918, vorm. G. J. Manz; ℳ 2,–). Seiner Aufklärungsschrift über „Methodisten, Adventisten und Neu-Apostolische Gemeinde" läßt Verf., veranlaßt durch die rege Missionstätigkeit dieser Sekte, die vorliegende Schrift über die Baptisten folgen. Verf. schildert zunächst kurz den Entwicklungsgang der Baptistengemeinde, darauf folgt die Darlegung ihrer Hauptlehren und deren Widerlegung aus der Heiligen Schrift. Den Schluß macht ein Verzeichnis baptistischer Literatur. Überall wo die Sekte einzudringen sucht, ist die vorliegende Schrift ganz unentbehrlich.

Die Galileifrage. Ihre Bedeutung für Glauben und Wissen. Von Dr. C. Willems, Professor am Trierer Priesterseminar (Trier o. J. [1919] Paulinus-Druckerei; ℳ 0,75). Das Schriftchen ist ein willkommener Separatabzug aus dem „Pastor bonus". Mit Recht sagt Verf.: „Die Galileifrage wird immer aktuell bleiben; sie ist wie keine andere geeignet, über das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Bibel und Naturwissenschaft, von kirchlicher Autorität und Glaubenspflicht Licht zu verbreiten."

Die Stellung des freien Protestantismus zur katholischen Kirche faßt Dr. Georg Hermann Müller in einem gedruckt vorliegenden Vortrag (Dresden 1919, Wilhelm und Bertha von Baensch-Stiftung; ℳ 1,50) in den drei Sätzen zusammen: Keine Verschleierung des religiösen Unterschiedes ist angebracht. Ein autoritatives katholisches Kirchenstaatstum, das sich auf göttliches Recht gründet, ist abzulehnen. Im Unterschied zu der überwiegenden katholischen Auffassung steht der freie Protestantismus den staatlichen und Wirtschaftsformen völlig neutral gegenüber.

Geh hin und künde. Von M. Regina Most (Freiburg, Herder; ℳ 3,50). Diese Autobiographie einer modernen Konvertitin, über die wir Jahrgang 1918 S. 413 dieser Zeitschrift berichteten, liegt nunmehr bereits in 9.–12. Auflage (17.–25. Tausend) vor. Das außerordentlich günstig aufgenommene Buch ist nunmehr in dankenswerter Weise ergänzt worden, sofern eine Ordensschwester der Verfasserin den Lebenslauf der letzteren, der nur bis zur Konversion reichte, ergänzt hat. Das Buch hat dadurch um 65 Seiten Umfang gewonnen und befriedigt durch die vollständigere Darstellung mehr als die früheren Auflagen. Auch einige köstliche Proben der Dichtung Regina Mosts sind aufgenommen.

Wie dem Protestantismus Aufklärung über den Katholizismus nottut und gegeben werden soll. Aus dem literarischen Nachlaß von Dr. Carl Jentsch herausgegeben von Dr. phil. Ant. Heinr. Rosen (Leipzig 1917, Friedr. Wilh. Grunow; ℳ 1,20). Der ehemalige katholische Kaplan und nachmalige altkatholische Pfarrer und Publizist Carl Jentsch wirkte zeitlebens für eine Verständigung der Konfessionen, wie sie für den katholischen Standpunkt unannehmbar ist. Er will weder die Katholiken zu Protestanten, noch diese zu Katholiken machen, sieht vielmehr in beiden Konfessionen durch die Verschiedenheit des nordisch-germanischen und des romanischen Volkscharakters bedingte, vollkommen gleich berechtigte Ausprägungen ein und desselben Christentums. Die vorliegende Schrift gibt in kürzerer Fassung den Hauptinhalt seines größeren Werkes „Christentum und Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" und will namentlich evangelischen Religionslehrern dienen, ihren Schülern zu einer objektiven Einschätzung des Katholizismus zu verhelfen. Angefügt sind noch zwei Aufsätze Jentschs aus der Kriegszeit, die ihn mit großer Hoffnung hinsichtlich eines friedlichen Zusammengehens der Konfessionen erfüllte.

„J. K. U." Internationale Betätigung des deutschen Katholizismus im Weltkriege. Von G. O. Sleidan, Berlin 1918, Säemann-Verlag; ℳ 1,50. Verf. berichtet über die bekannte Tätigkeit des Arbeitsausschusses zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkriege, über die Sammlung eines besonderen Peterspfennigs im Kriege, die beiden Zürcher Tagungen der J(internationalen) K(atholischen) U(nion) und das katholische Weltfriedenswerk vom Weißen Kreuz. Er findet in diesen internationalen Bestrebungen der Katholiken eine Gefahr für die deutsche Einigkeit.

Unser Gottsuchen und Gottfinden. Gedanken über Gottesglauben und Atheismus. Von Joh. Bapt. van den Speulhof (Köln 1918, Bachem). Das für die Jugend bestimmte, lebhaft, klar und überzeugend geschriebene apologetische Werkchen sei bestens empfohlen.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Diekamp, **Katholische Dogmatik** II² (ℳ 9,–). Der Standpunkt des Verfassers ist gekennzeichnet durch den Untertitel: „Nach den Grundsätzen des hl. Thomas." Dieser zweite Band enthält die Lehre von der Schöpfung, von der Erlösung, von der Gnade. In der Lehre von der Gnade tritt Verf., wie vorauszusehen war, voll für jene Theorie ein, die als „Thomismus" in den Schulen bekannt ist und n. u. E. diesen Namen mit Recht trägt, weil sie auf Thomas sich gründet. Daß sie alle Dunkelheiten aufhellt, ist freilich von vornherein nicht zu erwarten. Die Molinisten werden immer wieder den Verlust der menschlichen Freiheit und die göttliche Begründung des Bösen dagegen anführen. Und dennoch scheint auch uns mit dem Begriff der causa prima keine andere Theorie vereinbar als die thomistische. Aber wie erkennt Gott das Böse? Aus der Verweigerung der Gnade? Aus einem negativen Prinzip ergibt sich noch keine positive Erkenntnis detaillierter böser Einzelhandlungen. Die Dogmatik von D. sei bestens empfohlen.

Grabmann, **Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin** (ℳ 4,40). In drei Kapiteln behandelt G. den Stoff: 1. Literarhistorische

Untersuchungen. 2. Geist und Form der theol. Summa. 3. Gedanken zur Erklärung und Verwertung der Summa. Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß wir uns nicht vergreifen, wenn wir bei G. Rat holen über Thomas.

Lemme, **Christliche Glaubenslehre** (2 Bde, Edwin Runge, Berlin-Lichterfelde; ℳ 15,— u. 22,—). Man wird die Dogmatik eines modernen Protestanten nur nach den im heutigen Protestantismus geltenden Maßstäben beurteilen können. Nach diesen legt jeder Theologe in seinem Werke mehr oder weniger sein persönliches Bekenntnis ab von dem Glauben, den er sich auf Grund seiner Forschung gebildet hat. „Ich bin stets, unbekümmert um den Eindruck, den Weg gegangen, auf den mich mein eigenes inneres Erleben und das Schriftstudium wiesen, und bin darum völlig darauf gefaßt, daß manchen manches nicht bloß in der Glaubenslehre, sondern noch mehr in der Apologetik als eine ‚harte Rede' erscheinen wird." Aber dann versteht man wenig die vorher geäußerte Klage des Verfassers über „die Zerfahrenheit, in welcher die Dogmatik sich befindet". „Ich denke nicht bloß", sagt er, „an die Gegensätze, die zwischen den verschiedenen Dogmatikern bestehen, sondern besonders auch an die geradezu schreienden Widersprüche, welche Dogmatiken, deren Verfasser sich nicht in den Gegensätzen zurechtzufinden wissen, der inneren Einheit berauben." Jeder Protestant hat doch dasselbe Recht, nach eigenem Erleben seine Dogmatik zu schreiben. Kirchenbildend freilich ist dies Prinzip nicht. Zuerst behandelt Verf. nach einer Einleitung die Offenbarung von Gottes Wesen und Eigenschaften in seinem Wirken; dann in Jesus Christus, zuletzt im Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche. Man wird sich nicht wundern, daß die Lehre von der Trinität fehlt; denn der gesamte neuere Protestantismus kennt nur eine Offenbarungstrinität: Gott offenbart sich in dreifacher Weise. Auf Einzelheiten dürfen wir wegen Raummangels nicht eingehen.

Franz Overbeck, **Christentum und Kultur** (Basel, Benno Schwabe u. Co.; 300 S.). Es sind von Bernoulli gesammelte Aufsätze des freisinnigen Kirchenhistorikers Overbeck über Urchristentum, Mittelalter und neuere Theologie. Es ist interessant, wie die verschiedenen theologischen Richtungen sich in dem Kopfe des liberalen Gelehrten — „Theologe" wollte er in keiner Weise sein, die Theologie hat nach ihm das Evangelium verderbt — spiegeln und zu schärfstem Widerspruch reizen. Der Katholizismus kommt bei dem Sohne einer katholischen Mutter noch glimpflich davon. Der letzte Aufsatz handelt vom Tode, als dem letzten erreichbaren Moment der persönlichen Existenz. Der Theologie Harnacks hat er ein ganzes alphabetisches Lexikon der Polemik gewidmet.

P. Feine, **Theologie des Neuen Testaments** (Hinrich, Leipzig; ℳ 23.— kein Zuschlag). Gern zeigen wir diese 3. Auflage des schon früher in unserer Zeitschrift eingehend (1912 S. 862 f.) besprochenen Buches an. Die neue Auflage ist „durchgearbeitet", was den Vers. vielfach zu positiveren und geschlosseneren Zusammenhängen geführt hat. Besonders bekämpft er die von vielen anderen behaupteten paulinischen Antinomien, indem er den Apostel durchweg auf die Gedankenwelt Jesu zurückführt. Bezüglich der so geräuschvoll auftretenden Religionsgeschichte urteilt F., daß wir „heute über den Scheitelpunkt" ihrer Flutwelle hinaus sind und daß es dabei bleibt: „Das Christentum ist und bleibt Eigenbau. Die direkten Einflüsse von außen her sind im N. T. mehr formaler Natur." Das haben die katholischen Theologen, die sich mit der Sache befaßten, immer behauptet.

B. Dörries, **Der Glaube an die Welt** (K. R. Langewiesche, Königstein im Taunus; ℳ 2,45). Gefordert wird der „Glaube" an die Natur, an die Nation, an sich selbst und seinen Genius etwa im Sinne von Goethe.

Paul Fischer, **Glaube.** Ein Wort zum Frieden unter den verschiedenen Richtungen innerhalb des Protestantismus (Tübingen, Mohr; ℳ 7,20). In ruhiger Darlegung zeigt der Verf., wie ihn die Forschung von der Seite der Orthodoxen sacht, aber konsequent in das liberale Lager hinübergeführt hat. Von der Höhe seiner persönlichen Entwicklung aus zeigt er an einer Menge von Beispielen: Bibel, Gott, Welt, Jesus, Eschatologie „den Unterschied zwischen positivem und liberalem Verständnis des Glaubens". Vieles Alte fällt unter seiner Kritik dahin. Er sucht und findet Gott hauptsächlich in der Natur und Geschichte und mahnt seine Brüder, ihn dort suchen und finden zu lehren. Zuletzt kommt er auf den Glaubensbegriff: „Glauben entspringt nur aus dem Erleben Gottes"; „wenn Gott selbst in unserem Erleben Gottes die Erkenntnis von ihm aufzwingt". „Bekenntnis, Bekenntnistreue und Bekenntnispflicht" wird abgelehnt. Die Schrift ist ein klares Spiegelbild des Neuprotestantismus.

Dr. G. H. Müller, **Die Stellung des freien Proteſtantismus zur katholiſchen Kirche** (Dresden, von Baenſch-Stiftung-Druckerei; ℳ 1,50). Ein Vortrag, 1919 in Dresden gehalten: Keine Verſchleierung des religiöſen Unterſchiedes; kein „katholiſches Kirchenſtaatstum"; Neutralität „in ſtaatlichen und Wirtſchaftsformen".

Dr. Erich Biſchof, **Das Jenſeits der Seele** (Geheime Wiſſenſchaften: Alchemie, Magie, Kabbala). Zur Myſtik des Lebens nach dem Tode. (Berlin, Barsdorf; 240 S.) Die Seele iſt eine Subſtanz, unſterblich, kehrt ewig wieder, wandert von Körper zu Körper wegen früherer Sünden zwecks künftiger Reinigung, kommt mit ihrer Wandernung nie zu Ende – alſo Ahasverus, der ewige Jude. Auch dieſe Schrift ſoll eine Troſtſchrift fürs deutſche Volk ſein am Ende des Weltkrieges!

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Paſtoral.

Mausbachs **Ausgewählte Texte zur Allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin** (Verlag Aſchendorff) liegen in zweiter, vermehrter Auflage vor. Eine vortreffliche Sammlung für akademiſche Übungen und zum Privatſtudium.

Die Schrift **Religionsloſer Moralunterricht** von Max Pribilla S. I. behandelt den heute doppelt wichtigen Gegenſtand in guten Ausführungen (Verlag Herder).

Eine vernichtende **Prüfung der Grundlagen des religionsloſen Moralunterrichtes** hat der Münchener Kurat Ludwig Heilmaier in 17 Leitſätzen vorgelegt (München, J. J. Lentner).

Der Wiener Mediziner Dr. Heinrich Schlöß ſchrieb das Buch, das unter dem Titel **Einführung in die Pſychiatrie** für weitere Kreiſe jüngſt in zweiter, umgearbeiteter und vermehrter Auflage bei Herder erſchien, urſprünglich als eine Propädeutik der Pſychiatrie für Theologen und Pädagogen; der bekannte Paſtoraltheologe Prälat Swoboda ſteht dem Werke nahe. Für Geiſtliche und Erzieher hat es beſonderen Wert.

Dr. P. Johannes Chryſoſtomus Schulte O. M. Cap. hat ſein wertvolles Buch **Die Kirche und die Gebildeten** (Herder) für die 3. und 4. Auflage unter Berückſichtigung neuer Anregungen und neuer Nöte ſo tüchtig bearbeitet, daß „faſt ein neues Buch" daraus geworden iſt. Die Schrift iſt eine köſtliche Gabe für uns Prieſter und für die gebildeten katholiſchen Laien. Sie will nicht bloß flüchtig geleſen, ſondern innerlich verarbeitet ſein und in die Praxis umgeſetzt werden. Und dann: voran zur Tat! Der Verfaſſer ſchreibt mit Recht im Geleitwort: „Seelſorger wie vor allem auch religiös intereſſierte Laien müſſen in ſyſtematiſcher und planmäßiger Weiſe das ſchwierige Problem jetzt praktiſch zu löſen ſuchen. An Erfahrungen fehlt es nicht mehr."

Es iſt eine Freude, von dem ausgezeichneten Werk **Heilige Pfade, Ein Buch aus des Prieſters Welt und Seele** von Dr. Karl Eder die 4. und 5. Auflage (8.–12. Tauſend) anzeigen zu können (Herder). Der ausführlicheren Beſprechung in dieſer Zeitſchrift 1917, S. 558 ſei hier nur der herzliche Wunſch beigefügt, es möchten recht viele Prieſter und auch Laien das Buch zur Hand nehmen. Namentlich der Prieſterſeele iſt es eine wahre Labſal für ſtille, ſinnende Stunden.

Das Buch **Paulus als Seelſorger** hat B. Bartmann aus innerſter Seele und aus der großen Sorge um Kirche und Prieſterarbeit heraus vor allem für praktiſche Seelſorger geſchrieben (Verlag F. Schöningh). „Nur pauliniſche Naturen vermögen das Chriſtentum aus ſeiner abendländiſchen Kriſis zu erretten und zu dem ſo erſehnten neuen Aufſchwung zu führen." Bartmann kennt und liebt ſeinen Paulus. Mögen ſich recht viele Prieſter von dem Verfaſſer zur Kenntnis und Liebe und Nacheiferung des Völkerapoſtels führen laſſen.

Cornelius Krieg veröffentlichte ſ. Z. als erſten Band ſeiner unter dem Titel „Wiſſenſchaft der Seelenleitung" zuſammengefaßten Paſtoraltheologie bei Herder ein Werk über **Die Wiſſenſchaft der ſpeziellen Seelenführung.** Die erſte Auflage war ſchon ſeit 1911 vergriffen. Nunmehr hat der Freiburger Domkapitular und frühere Prieſterſeminar-Regens Franz Xaver Mutz eine zweite, verbeſſerte Auflage des guten und gediegenen Werkes herausgegeben. Das Buch behandelt die Einzelſeelſorge (leiblich-ſeeliſche Verfaſſung, Sünde, Lebensſtand und Beruf, Mittel der Individualſeelſorge) und die Gemeinſchaftsſeelſorge (Pflege des Glaubensſtandes, der Sittlichkeit in Gemeinde, Familie, Schule uſw., der kirchlichen Karitas in Armenpflege, Fürſorge,

Vereinstätigkeit usw.). Daß Krieg-Mutz die psychologische Seite besonders betonen, die Seelsorge vor allem seelisch, innerlich, mit bewußter Ablehnung von Schablone und Mechanismus fassen und daß das weite Gebiet der neuzeitlichen Seelsorgsfragen und -nöte mit möglichster Vollständigkeit berücksichtigt wird, das sind Vorzüge des schönen Werkes, die eigens angemerkt seien.

Die dritte Auflage der Lehmkuhlschen Neuausgabe des bekannten **Neo-Confessarius practice instructus** des P. Johannes Reuter S. I. besorgte J. B. Umberg S. I. (Herder). Die Bestimmungen des neuen Codex iuris canonici sind berücksichtigt worden. Auch diese Neuauflage wird mit Recht ihre Freunde im Seelsorgsklerus finden.

Das früher unter dem Decknamen E. Ernst herausgegebene Buch **Elternpflicht, Erziehung der Jugend zur Sittenreinheit** haben die Verfasserinnen P. Herbert und L. Becker in der jetzt vorliegenden vierten, verbesserten Auflage (Volksvereinsverlag) mit ihrem vollen Namen gezeichnet. Das Werkchen hat mit seinen verständigen, taktvollen und ernsten Erörterungen und mit seiner milden, lieben und frommen Art schon viel Segen gestiftet. Man empfehle es immer wieder namentlich unseren Müttern; sie sind es, deren heiligste und verantwortungsvollste Erziehungsarbeit sich gerade in der Anleitung der Jugend zur Sittenreinheit bewähren muß.

Ein Pseudonymus, der sich Gottlieb Erbarmer nennt, schrieb zwei Bücher über die Kleidermode (Verlag Ludwig Auer, Donauwörth). Das erste heißt **Dein Kleid?** Ein ernstes Wort an Frauen und Jungfrauen; es enthält in eindringlicher Sprache grundsätzliche Darlegungen und Mahnungen. Das zweite: **Mein Kleid ist recht!** beschäftigt sich hauptsächlich mit den Einwänden, die gegen die Grundsätze der ersten Schrift gemacht werden könnten („Wenn man vornehmen Standes ist", „Viele Geistliche haben nichts dagegen", „Aber die Heiligenbilder", „Die große Hitze" usw.). Beide Schriften verdienen allgemeine Verbreitung; es handelt sich hier um eine wirklich ernste Sache.

Ein **Kurzgefaßter Unterricht für Brautleute** von Stadtpfarrer A. Millemann ist, wie es scheint, aus der vollen Praxis herausgeschrieben worden; seine frische Art wird manchem gefallen. Der Anhang enthält einige Traureden. Verlag D. Bauch in Würzburg. H. Müller.

Kirchenrecht.

Professor Dr. Hubert Bastgen, **Die römische Frage.** Dokumente und Stimmen II. Freiburg i. B., Herder 1918; ℳ 30, geb. ℳ 32,50. Im vorliegenden zweiten Bande behandelt der Verfasser die römische Frage von der Errichtung des Königreichs Italien bis zur Auflösung des Kirchenstaates (1861—70). B. gliedert den Stoff in drei Abschnitte. Im ersten bringt er das Material bis zur Septemberkonvention von 1864; der zweite hat die Konvention selbst zum Gegenstand; der dritte behandelt die Ausführung der Konvention bis zur Auflösung des Kirchenstaates. Überall folgen den amtlichen Noten der Regierungen die ausführlichen Verhandlungen in den Parlamenten und die Stimmen der Presse. Wertvoll ist auch die mehr als 20 Seiten umfassende Zusammenstellung der einschlägigen Literatur.

Neu-Deutschland und der Vatikan (Flugschr. d. „Stimmen d. Zeit", H. 2, Freiburg, Herder 1919; ℳ 0,60). In kurzer, klarer und überzeugender Weise stellt P. F. Ehrle S. I. die Ansprüche der deutschen Katholiken auf eine andere Gestaltung der Lage des Papstes und auf die Sicherung seiner Souveränität fest. Er fordert Revision des Garantiegesetzes in friedlicher Übereinkunft mit dem Papst und weiter einen den veränderten deutschen Verhältnissen entsprechenden Ausbau der Diplomatie: Nuntiatur I. Kl. in Berlin, Deutsche Botschaft am Vatikan.

Aus der im Auftrage der Kommission für christliches Völkerrecht von G. J. Ebers herausgegebenen Sammlung **„Das Völkerrecht"** (Freiburg i. B., Herder), verdienen besondere Beachtung und Empfehlung H. 3: A. Hommerich, Deutschtum und Schiedsgerichtsbarkeit 1918, ℳ 2,50; H. 6: J. B. Sägmüller, Der Apostolische Stuhl und der Wiederaufbau des Völkerrechts und des Völkerfriedens, 1919, ℳ 3,80; H. 7: O. Schilling, Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin, 1919, ℳ 2,20. — Die Arbeit von Hommerich, der eine erste Auktorität auf dem Gebiete des Völkerrechts, Ph. Zorn von der Bonner Universität, das Geleitwort schreibt, erbringt den Beweis, daß der Gedanke der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit, die in den Friedensvorschlägen des Papstes vom August 1917

gefordert wird, dem deutschen Volke nicht neu ist, sondern im Rechts- und Staatsleben desselben, angefangen von den Zeiten der alten Germanen, eine große Rolle gespielt hat. — Sägmüller zeigt, daß gegenüber den verfehlten Versuchen, Vorschläge für Änderung des Völkerrechts im Kriege zu geben, die Bemühungen der Päpste darauf gerichtet gewesen sind, Kriege zu verhüten. In dieser Richtung bewegte sich auch die Friedenstätigkeit Benedikts XV. Seine Vorschläge: Abrüstung, Gleichberechtigung aller auf dem Meere, obligatorisches, internationales Schiedsgericht bilden ein ganzes Programm, das vor dem Urteil der Wissenschaft und der Staatsmänner bestehen kann. — Die Untersuchung von O. Schilling tut dar, daß das Völkerrecht in seinen Grundlinien schon niedergelegt oder wenigstens angedeutet ist bei Thomas von Aquin und daß man an den Gedanken des großen Theologen nicht vorbeigehen darf, wenn man ein festgefügtes und dauerhaftes Gebäude des Völkerrechts aufrichten will.

Unter Hinweis auf den christlichen Ursprung der Völkerbundsidee und die großen Verdienste der Kirche um den Völkerfrieden befürwortet Dr. Jos. Müller, **Die Rechtsstellung des Apostolischen Stuhles im Völkerbund** (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Völkerrecht mit Zentralsitz in Freiburg [Schweiz], Olten, Walter 1919), eine bevorzugte Beteiligung des Papstes etwa als Präsident an der Völkerbundskonferenz und stellt für die Stellung des Papsttums im Rechtssystem des Völkerbundes drei Forderungen auf: Mitwirkung des Papstes als souveräner, unparteiischer Macht; ferner aktive Beteiligung des Hl. Stuhles kraft seines Doppelmandates als Stellvertreter des göttlichen Friedensfürsten und als anerkannt höchster moralischer Auktorität; endlich fordert er im Völkerbundsvertrag den klaren Ausspruch, daß das Papsttum Friedensstifter im eminenten Sinne ist, d. h. Schiedsrichter, Vermittler und Friedensgarant.

Dr. Stef. Zankow, **Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche.** Zürich, Leemann u. Co.; ℳ 6,—. Die Arbeit ist der erste Teil eines größeren Werkes über den rechtlichen Aufbau und das gesamte Rechtsleben der bulgarischen orthodoxen Kirche und um so mehr zu begrüßen, als jede Darstellung über dieses, eines der interessantesten und originellsten Rechtsgebilde unter den Verfassungen der orthodoxen Kirchen, bisher fehlte. Nach einleitenden Ausführungen über die Geschichte und kirchenrechtlichen Quellen behandelt Z. die Grundlagen der Verfassung und die Organe der Kirchengewalt. Der letzte Abschnitt ist dem Verhältnis von Staat und Kirche gewidmet.

Das vom Armeeoberpfarrer Albert herausgegebene **Handbuch für die katholischen Feldgeistlichen des preußischen Heeres** (Wilna 1918; ℳ 5,50) ist eine Zusammenstellung der Dienstvorschriften für die kath. Feldgeistlichen und eine Darstellung der Organisation der Feldseelsorge im verflossenen Kriege. Es sollte lediglich praktischen Zwecken dienen und einem schreienden Bedürfnis abhelfen. Dazu war es geeignet. Heute ist es ein Erinnerungszeichen an eine glücklichere Zeit. Es behält aber den Wert, jedem, der die Wahrheit wissen will, ein Bild von der ungeheuren Schwierigkeit und der weitverzweigten Tätigkeit der Feldgeistlichen zu entwerfen.

A. Arndt S. I., **Die kirchlichen und weltlichen Rechtsbestimmungen für Orden und Kongregationen.** (Seelsorger-Praxis, H. 12, Paderborn, F. Schöningh 1919; ℳ 3,60.) Diese zweite Auflage berücksichtigt die Bestimmungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches und ist eine kurze, übersichtliche und praktische Einführung in das staatliche wie kirchliche Ordensrecht.

Das Eherecht nach dem Codex iuris canonici von P. Timotheus Schäfer O. M. Cap. (Münster, Aschendorff; ℳ 4,80, geb. ℳ 6,—) liegt schon in 4. u. 5. Auflage vor und erbringt damit den Beweis für die Beliebtheit, die es wegen der klaren, übersichtlichen Darstellung verdient.

Der Münchener Kanonist E. Eichmann veröffentlicht **Das Strafrecht des Codex iuris canonici** (Paderborn, F. Schöningh 1920; ℳ 7,20 u. 20% Teuerungszuschlag), das er in bescheidener Weise als „ersten lehrbuchartigen Behelf für Hörer und Dozenten des kirchlichen Strafrechts" bezeichnet. Abgesehen von einer kurzen geschichtlichen Einleitung über die Gesamtentwicklung des kirchlichen Strafrechts ist die Rechtsgeschichte unberücksichtigt geblieben. Die Darstellung ist rein dogmatisch gehalten und folgt ganz dem System des Kodex, dessen Kanones in der Reihenfolge des kirchlichen Gesetzbuches erörtert werden. Scharfe Interpretation, klare Sprache, übersichtliche Anordnung, vor allem Erklärung durch gut gewählte Beispiele sind die Vorzüge dieses Lehrbuches, das hiermit aufs wärmste empfohlen sei. E. Schneider.

Homiletik.

Nunmehr in II. u. III. Auflage liegt vor das empfehlenswerte Bändchen (Bücher für Seelenkultur): **Sonnenkraft.** Der Philipperbrief des hl. Paulus in Homilien für denkende Christen dargelegt von Dr. Franz Keller, Professor der Theologie an der Universität Freiburg. (Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung; 128 S., kart. ℳ 3,60.)

Ver sacrum. Fünfminuten-Ansprachen von Franz Xaver Lutz, Pfarrer. (Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung; XII u. 136 S., kart. ℳ 3,20, kart. ℳ 3,80 und Teuerungszuschlag.) Es sind kurze, skizzenhafte, manchmal zu skizzenhafte Ansprachen. Die Sprache ist knapp, frisch, an manchen Stellen packend, leider meist zu gesucht, mit vielen Fremdwörtern beschwert, oft trivial, ja geradezu draftisch. Manche Themen und ihre Ausführung würden in den Vereinssaal passen, aber nicht auf die Kanzel. Was diesen Predigten abgeht, ist die tiefere Durchdringung mit dem biblisch-dogmatischen Geiste des Christentums. Diese Predigtart darf auf unseren Kanzeln nicht heimisch werden. Wollte der Verfasser sich mehr an biblischer Gedankenwelt nähren und in seiner Sprache das Gesucht-Triviale vermeiden, dann würde er eine homiletische Gabe bieten können.

Homiletisches Handbuch für Missionen, Missionserneuerungen, Exerzitien, Oktaven, Triduen und für Religionsvorträge in Standesvereinen von P. Max Kassiepe M. O. I., Missionar. I. Band. (Paderborn 1919, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh; VII u. 263 S., ℳ 7,—, geb. ℳ 9,40 u. 20% Teuerungszuschlag.) Im ersten Teile (S. 1—68) bietet das Handbuch eine kurzgefaßte Missionshomiletik über: das Ziel und Wesen der Missionspredigt, die Persönlichkeit des Missionspredigers, Anordnung, Inhalt, Ausarbeitung, äußere Gestalt und Sprache der Missionspredigt, Kunst des Vortrages und die Erfassung des Willens durch die Missionspredigt. Man fühlt überall, ein gewandter und durch lange Praxis erfahrener Missionar gibt hier für das Gelingen des Missionswerkes treffliche Ratschläge. S. 22 ff. redet der Verfasser der Bemerkung (Avis) und der Auslegung (Glosse) besonders das Wort. Ein Blick in die französische homiletische Literatur z. B. J. Berthier, M. S..., Le Prêtre dans le ministère de la Prédication, Paris 1900[6] S. 127—224 zeigt, welch ausgedehnte und wirksame Verwendung sie finden können. Im II. Abschnitte (S. 69 bis 253) findet sich eine reiche Auswahl von durchweg gut gelungenen Entwürfen für Predigten über die ewigen Wahrheiten nebst entsprechenden homiletischen Winken. Das Werk ist für den genannten Zweck durchaus brauchbar und verdient beste Empfehlung.

Bereits wenige Monate nach Erscheinen erlebte eine II. und III. Auflage **Der junge Redner.** Einführung in die Redekunst von Willibrord Beßler O. S. B. (Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung; XII u. 364 S. u. 28 Bilder ℳ 9,40, geb. ℳ 11,— und Teuerungszuschlag.) Anlage und Zweck des Buches sind dieselben geblieben. In den Beispielen und Übungen ist auf die neuesten Tagesfragen Rücksicht genommen. (Vgl. die Besprechung der ersten Auflage in dieser Zeitschrift Jahrgang 1919 S. 171 f.)

Im Kölner Pastoralblatt 1919, Sp. 207 ff. stellt Franz Peters besonders auch mit Rücksicht auf neuere Prediger in dem Aufsatze: **Predigt und Fremdwort** die Forderung auf: wir . . . „müssen im Interesse der Wahrheit, Klarheit, Volkstümlichkeit, Stilreinheit und Schönheit der Rede das Fremdwort möglichst ausschalten" (Sp. 212).

In einem zeitgemäßen und wichtigen Artikel **Die Apologetik auf der Kanzel** behandelt Clemens Loenartz S. I. in Kirche und Kanzel II. Jahrg. H. 4 S. 286—296 eingehend diese Frage und gibt beherzigenswerte Winke.

Robert Streit O. M. I. untersucht in der Zeitschrift für Missionswissenschaft 1919, S. 159 ff. den **Missionsgedanken in den Homilien des Origenes.**

Christus und die neue Zeit. Predigten über katholische Zeitaufgaben von Emil Fiedler, vorm. Feld-Divisionspfarrer (Paderborn 1919, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh; 60 S., ℳ 1,40 u. 20% T.) Es sind sieben kernige Predigten über katholische Zeitaufgaben. Der Verfasser beherrscht die Sprache, redet packend zum Volke, schildert lebendig und anschaulich, ruft mit Begeisterung auf zu mannhaftem Christentum. Krieg und Militärisches schauen an vielen Stellen aus diesen Predigten. Die Heilige Schrift ist spärlich verwertet. Möge der Verfasser mehr in der Schrift fundierte religiöse Gedanken in seiner hinreißenden Sprache dem

katholischen Volke bieten, möge das Ganze noch mehr durch und durch „Gottes Wort" sein, dann werden wir uns seiner Predigten von ganzem Herzen freuen.

Christi Liebe, Gebet und göttliches Siegel. Zehn Predigten von G. Hörmann, Pfarrer in Dezenacker. (Regensburg 1919, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; 68 S., gr. 8° brosch. ℳ 1,80.) Ein gewisser Gegensatz zu Fiedlers Predigten kennzeichnet diese. Keine aufrüttelnde Rhetorik, wohl aber ein feiner ruhiger Stil, in den belehrenden Teilen möchte man mehr Rede wünschen. Es ist ganz biblische Welt, in der diese Predigten leben. Reiches Stellenmaterial kennt und verwertet der Verfasser. Wären diese Stellen anschaulicher erklärt und lebendiger in ihren biblischen Zusammenhang gestellt, so würden sich Wirkung und Beweiskraft – selbst unter Verzicht auf eine gewisse Vollständigkeit – gesteigert haben. Rühmend sei hervorgehoben die klare Zielstrebigkeit und durchsichtige Disponierung, die Anwendung könnte oft mehr entfaltet sein. Einzelne Sätze machen, um Mißverständnisse zu vermeiden, eine schärfere Ausdrucksweise wünschenswert z. B. S. 11 „Er ging zwar nicht in die Länder der Heiden" (gewisser Gegensatz S. 12 Z. 4); S. 30 „Und auch im öffentlichen Wirken galt vorzüglich ihnen (Eltern und Angehörigen) seine (Jesu) Liebe"; S. 56 f. „Christus hat viel für sich gebetet" (als Gegensatz zu seiner Teilnahme am öffentlichen Gottesdienste). Hörmanns Predigten bieten z. B. für Herz-Jesu-Predigten ein gutes und ausreichendes Material über Christi Person, seine Gottes- und Nächstenliebe, seine Beziehung zu verschiedenen Menschenklassen und Christi Beten. Sie seien darum angelegentlich empfohlen, es werden hier Gedanken geboten, die nicht gerade zu der alltäglichen Predigtkost gehören. J. Brögger.

Liturgik.

Seiner Psalmenübersetzung gibt Dr. A. Lanner in vierter Auflage den Titel **„Deutsches Laienbrevier, Psalmen, Hymnen und Gebete"** (Freiburg 1919, Herder; 272 S., ℳ 3,80). Um es den Laien leichter möglich zu machen, nach dem Beispiele des christlichen Altertums und des frommgläubigen Mittelalters sich „durch den Gebrauch der Psalmen zu echt kirchlicher Gebetsweise und veredeltem Gotteslob" zu erheben, bietet hier L. die Psalmen nicht mehr in der ursprünglichen Reihenfolge, sondern so, wie sie Wochentag für Wochentag und Hore für Hore im neuen Brevierpsalterium stehen. Der jambisch-trochäische Rhythmus, in die er die Psalmen gesetzt hat, erfordert oft eine recht freie Übersetzung, regt aber sicher zur Innigkeit und Begeisterung beim Psalmgebete an. Das Büchlein ist ein treffliches Hilfsmittel, den Gläubigen für ihre Andachtsübungen den Gebrauch der Psalmen lieb und wert zu machen und diese so wieder nach einem Worte des hl. Ambrosius zum „Segen des Volkes" werden zu lassen. Der Anhang anderer Gebete in gebundener Rede dürfte wohl ohne Nachteil ganz fortfallen. Im Format und in der äußeren Ausstattung richtet der Verlag das Laienbrevier am besten als eigentliches Gebetbuch ein.

In dem Artikel **Die Kirchenpatrozinien im westfälischen Teile des Bistums Münster** macht Pfr. Schütte im Münsterischen Pastoralblatt Jhrg. 1919 S. 65 ff. folgende Feststellungen: 1. Der römische Heiligenkalender hat von jeher die Wahl der Patrozinien beherrscht. Am wenigsten war das noch der Fall zur Zeit des hl. Ludgerus. 2. Später sind fränkische Heilige kaum mehr, fränkisch-deutsche nur in allergeringster Zahl zu Patronen gewählt worden. 3. Selbst die Heiligen des eigenen Landes haben bis in die neueste Zeit hinein nur geringer Beachtung bei der Patroziniumswahl sich zu erfreuen gehabt. C. Gierse, Subregens.

Missionswissenschaft.

Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte. Herausgegeben im Auftrage des Franziskus Xaverius-Missionsvereins von Dr. P. J. Louis, Generalsekretär des Xaverius-Vereins, und Religionslehrer Dr. Leo Mergentheim (Xaveriusverlag, Aachen, Heft 1–7 1918, Heft 7–12 1919). 1. Dr. P. Hallfell M. A., Die Mission und die Apologie der Kirche (Das Zeugnis der Heidenmission für die Kirche als den unter den Menschen fortlebenden Christus). 32 S., ℳ 0,75. 2. P. Anton Huonder S. I., Zur Geschichte des Missionstheaters. 80 S., ℳ 1,20. 3. Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Koptische Klöster der Gegenwart. 35 S., ℳ 1,00. 4. P. Alfons Väth S. I., Der hl. Thomas, der Apostel Indiens. 48 S., ℳ 1,00. 5. P. Bernhard Arens S. I., Das katholische Zeitungswesen in Ostasien und Ozeanien. 64 S., ℳ 1,20. 6. Dr. Konrad

Lübeck, Georgien und die katholische Kirche. 119 S., ℳ 2,50. 7. Bischof Heinrich Döring S. I., Bilder aus der deutschen Jesuitenmission Puna. 82 S., ℳ 1,50. 8. P. Severin Noti S. I., Donna Juliana. Lebensschicksale einer christlichen Frau und Förderin des Missionswerkes am Hofe des Großmoguls. 36 S., ℳ 1,00. 9. P. Bernhard Arens S. I., Papst Pius X. und die Weltmission. 58 S., ℳ 1,50. 11. P. Franz Perger C. S. Sp., Missionsgedanken im heiligen Meßopfer. 31 S., ℳ 1,00. 12. Dr. P. J. Louis, Der Beruf zur Mission. Ein Ratgeber für Missionsfreunde. 92 S., ℳ 1,25. 13. Prof. Dr. Franz Feldmann, Laudate Dominum omnes gentes, Missionsgedanken im Buche der Psalmen. 39 S., ℳ 1,00. Die von dem rührigen Xaveriusverlag herausgegebene Sammlung will versuchen, die interessanten Erscheinungen und Probleme des katholischen Missionswesens in alter und neuer Zeit populärwissenschaftlich vorzutragen. Sie würde richtiger den Titel Beiträge zur Missionskunde (im gewöhnlichen, weiteren Sinne des Wortes) tragen, da einerseits nicht alle Beiträge Abhandlungen sind und anderseits mehrere derselben weder zur Missionskunde (in dem hier angenommenen engeren Sinne, vgl. dazu diese Zeitschrift 1919, 270), noch zur Missionsgeschichte gehören. Im übrigen hat die Aachener Broschüren-Serie den Nachweis ihrer Existenzberechtigung durch ihre zum großen Teil ansehnlichen Leistungen erbracht. Der Seelsorger findet darin so viel persönliche Anregung, sachliche Belehrung und Materialien für Vorträge, daß der dauernde Bezug nur warm empfohlen werden kann. Auch die Interessen der gebildeten Laienwelt kommen, wie ein Blick auf die Titel mehrerer Schriften lehrt, auf ihre Rechnung. In der Papst Pius X. gewidmeten Broschüre tritt dem Leser die treue Hirtensorge des verstorbenen Papstes für die Orient- und Heidenmission wie auch für das heimatliche Missionswesen in einem liebevoll gezeichneten Bilde entgegen. Befremdlicherweise finden sich S. 38 f. einseitige Ausführungen gegen die speziellen Missionsvereine, was mit den 1918 in Fulda vereinbarten Abmachungen nicht im Einklang steht. Es liegt Grund zu der Annahme vor, daß dieses Versehen von dem verantwortlichen Herausgeber der Abhandlungen am meisten bedauert wird. Zur Sache sei bemerkt, daß es unzulässig ist, private Äußerungen des Papstes, die nicht amtlich beglaubigt sind, als Beweismaterial zu benutzen, zumal dann, wenn ihnen, wie in unserem Falle, eine ganze Reihe amtlicher Kundgebungen entgegenstehen. F. Schwager.

Christliche Kunst, Archäologie.

Die Bauhütten des späten Mittelalters, ihre Organisation, Triangulaturmethode und Zahlensymbolik. Erläutert an der Kirche von Radfeld und der Hoferkapelle zu Rattenberg in Tirol von Geh. Baurat Dr. Ing. J. Haase (München 1919, „Die Kelle"-Verlag, Angermann u. Werner; ℳ 7,50). „Wie die Graphostatik für den konstruierenden Ingenieur unserer Tage das Kriterium für die rationelle Richtigkeit seiner Entwürfe bildet, so wendete der alte Baumeister der Gotik . . . seine eigenartigen geometrischen Dreieckskonstruktionen und seine Zahlensymbolik zur Nachprüfung seiner künstlerischen Entwürfe an, um der Harmonie der einzelnen Abmessungen und damit des rhythmischen Zusammenklingens im ganzen Bauwerke sicher zu sein . . . eine Methode, die sich nicht auf strenge Wissenschaftlichkeit . . . dafür aber auf eine tiefempfundene Symbolik und eine jahrhundertealte Erfahrung stützen konnte." Seinen interessanten, auf zwei kleine Tiroler Kirchen gegründeten Nachweis hat Verf. durch zehn Zeichnungen illustriert.

Der Vorhallen-Cyklus im Münster zu Freiburg i. Br. als Bauhüttenloge. Eine Geheimlehre des 13. Jahrhunderts. Von Chr. Louis Herre (Freiburg i. Br. 1919, Magnum Opus-Verlag; ℳ 1,–). Der Cyklus der 28 Figuren der Vorhalle des Freiburger Münsters bietet der Deutung erhebliche Schwierigkeiten. Insbesondere mag der Streit darüber, ob Albert d. Gr., der in Freiburg Lektor gewesen sein soll, irgendwelchen Einfluß auf die Gestaltung des Cyklus gehabt habe. Verf. sucht die Ausdeutung nach Alberts „Summa de homine" durchzuführen. Für die nähere Begründung verweist er uns auf sein demnächst erscheinendes „großes Werk". Verf. schöpft aus okkulten Quellen. Albert d. Gr. wird als Freimaurer in Anspruch genommen und der Cyklus als Bauhüttenloge (Freimaurerloge) hingestellt.

Mittelalterliche Holzfiguren. Von Max Picard (Erlenbach-Zürich 1920; ℳ 12,–). Das Heft enthält 32 große, ganzseitige Abbildungen mittelalterlicher Holzplastiken aus den verschiedensten deutschen Museen und aus Privatbesitz. Die

Wiedergabe der Bilder ist vorzüglich, und die herrlichen Tafeln lassen den Anschaffungspreis unter Berücksichtigung der Teuerung als sehr mäßig erscheinen. Leider bedeutet uns der vorausgeschickte Text von 27 Seiten nichts, obwohl er in einer Aufmachung gedruckt ist, die eines hervorragenden Inhaltes würdig wäre. Es ist geradezu unerhört, einen so gänzlich unverständlichen Text dem Publikum zu bieten. Man kommt sich beim Lesen vor, als stände man vor dem Bilde eines der exzessivsten Kubisten oder Futuristen. Eine Probe möge genügen: „Der Himmel wartet bei den Holzfiguren. Doch sieht man ihn jetzt nicht. Er ist entlassen wie zum Urlaub, um den Figuren einen neuen Stern zu holen, der auch bei ihnen warten will. Die Engel können nicht schlafen, während der Himmel wandert nach dem neuen Stern. Die Engel ängstigen sich, daß der Himmel nicht wiederkehrt, wenn sie ihn nachts verschwinden sehen. Der Himmel ist aber nur eingekehrt in einen Dom und ruht dort aus. Der Himmel traut sich in dem Dom sogar zu schlafen, weil der Dom eher als der Himmel die Stimme der Figuren hören kann und sie im Widerhalle noch so lange verstärkt, bis daß er aufwacht. Der neue Stern ist schon vorausgeschickt zu den Figuren und ist vielleicht schon ein Verwandelter, ehe der Himmel wieder bei ihm ist. Denn der schläft nachts in allen Domen aus." In diesem Stile geht es 27 Seiten hindurch! –

Braunschweig. Bilder aus einer alten Stadt. Gezeichnet von Rudolf Sievers (Wolfenbüttel 1919, Julius Zwißlers Verlag; ℳ 4,50). Die Mappe enthält 10 köstliche Bilder nach Federzeichnungen. Der Künstler hat es verstanden, besonders ansprechende malerische Motive aus dem Bilde der alten Stadt Heinrichs des Löwen auszuwählen.

Als Fortsetzung der Zeitschrift „Das Kirchenjahr in Liturgie und Kunst" erscheint nunmehr im Verlage von B. Kühlen in M.-Gladbach die illustrierte Zeitschrift **Liturgie und Kunst,** herausgegeben von der Benediktinerabtei Michaelsberg-Siegburg. Die Zeitschrift will in Zukunft alle Kunstfragen, die nicht im direkten Zusammenhang mit der Liturgie stehen, also besonders die nicht ausgesprochen kirchliche Kunst, der im gleichen Verlag neu erscheinenden Zeitschrift „Gottesehr" überlassen. Sie selbst geht in erster Linie darauf aus, die gesamte Liturgie, den äußeren Kult der katholischen Kirche, als erhabenes Kunstwerk zu zeigen und ihre historische und praktische Entwicklung in populär-wissenschaftlichen Abhandlungen zu schildern; sie will ferner Liebe und Verständnis für die liturgische Bedeutung der einzelnen Feste des Kirchenjahres wecken. Sie will endlich sich mit den Aufgaben und Leistungen der Kunst, soweit sie im Dienste der Liturgie steht (z. B. Paramentik), befassen. Das erste Heft beginnt mit einem Artikel über den „Grundgedanken der Liturgie" von Privatdozent Otto Drinkwelder in Salzburg. P. Corbinian Wirz behandelt „Friedensgebete und Friedenswunsch in der Liturgie der heiligen Messe". In einem weiteren Aufsatze „Kirchliche Kunst und kirchliches Recht" stellt er alles zusammen, was der neue Codex iuris an Bestimmungen über Neubauten, Restaurierungen und Ausstattung der Kirchen (Altar, Tabernakel, Geräte, Gewänder, Bilder, Tonkunst) enthält. Reg.-Baumeister Joh. Keith-Hamburg beginnt in einem durch 19 Abbildungen illustrierten Aufsatz sich über „Das Wesen des katholischen Kirchenbaus" zu verbreiten. Unter der Rubrik „Aus unserer Mappe" sind allerhand Liturgie und Kunst betreffende Notizen und Nachrichten zusammengestellt. Wir wünschen der neuen Zeitschrift viele Abonnenten und eine glückliche Fahrt!

Biblische Bilder für die Kleinen, die noch nicht lesen können (Herder 1919; kart. ℳ 0,80). Das in vierter Auflage vorliegende Bändchen bringt die bekannten Herderschen Bibelbilder (46) in verkleinertem Maßstabe. A. Fuchs.

Philosophie.

Institutiones logicae et ontologicae quas secundum principia S. Thomae Aquinatis accommodavit Tilmannus Pesch S. I. Pars II. Ontologia sive Metaphysica generalis. Editio altera, abbreviata, emendata, novis aucta a Carolo Frick S. I. (Freiburg 1919, Herder; ℳ 22,–). Die von Pesch in der ersten Auflage nur kurz behandelte Ontologie wird von dem neuen Herausgeber dieser zweiten Auflage unter Berücksichtigung neuerer Literatur weit eingehender und gründlicher dargestellt. Neu behandelt sind besonders die Fragen über den Monismus, den Unterschied von Wesenheit und Existenz, den Wert, die Substanz, das Unendliche,

das Schöne u. a. In der Lehre selbst findet sich freilich keinerlei Abweichung von der Vorlage. Die zehngliedrige aristotelische Kategorientafel wird beibehalten, da es einer besseren bisher ermangele.

Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften 1914–1919. Dreißigster Jahrgang. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben von Dr. Joseph Plaßmann. Mit 253 Bildern auf 33 Tafeln und im Text (Freiburg i. Br. 1920, Herder; ℳ 22,–.) Das in weiten Kreisen der Gebildeten hochgeschätzte naturwissenschaftliche Sammelwerk tritt in seinem dreißigsten Lebensjahre mit einem neuen Titel und neuen Zielen auf den Plan. Es läßt die Berichte über die gar zu sehr anschwellende Theorie auf allen Zweigen der naturwissenschaftlichen Forschung fallen, um sich nunmehr ganz und gar der Darstellung der praktischen Anwendungsgebiete des exakten Wissens zuzuwenden. Die von ersten Fachmännern dargebotenen Übersichten sind von staunenswerter Mannigfaltigkeit und Reichhaltigkeit. Da hören wir von den neuesten Anwendungen des menschlichen Naturerkennens und Könnens auf den verschiedenen Gebieten der Technik, selbst der chemischen, der Forst- und Landwirtschaft, der Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, der Medizin und Tierheilkunde. Daß die Kriegsnot wie jede andere Not erfinderisch macht, zeigt nicht nur das Kriegsbrot (S. 88–91) und die Kriegsseife (S. 101–103), das bezeugt fast jede Seite des Werkes, das in dieser Hinsicht auch als ein Kriegsbuch gelten kann und zwar als eines der wertvollsten und interessantesten. Ein eigenes Kapitel über die gesamte Kriegstechnik der im Weltkriege kämpfenden Völker wie auch dasjenige über die Luftschiffe und Flugzeuge führen uns gar mitten in die Kriegsarbeit hinein. Lehrreiche Übersichten über Erdkunde und Himmelserscheinungen schließen das nach Inhalt und Ausstattung gleich hervorragende Prachtwerk ab.

Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite, durchgesehene Auflage von Max Scheler. 2 Bände; der Neue Geist Verlag, Leipzig 1919; ℳ 28,–. Die „Abhandlungen und Aufsätze" des geistvollen Schriftstellers (siehe diese Zeitschr. 1918, 52 ff.) haben sich trotz hemmender Zeitumstände schnell eine die verschiedensten geistigen Kreise umfassende Gemeinde erobert, wie die baldige Neuauflage derselben bezeugt, die unter dem neuen Obertitel „Vom Umsturz der Werte" erscheint. Die Änderungen sind nur nebensächlicher Art, klärende Erweiterungen und stilistische Vereinfachungen. In der neuen Vorrede kündigt der ungemein schaffensfreudige Verfasser weitere Abhandlungen und Werke an, welche diese mehr kritisch gehaltenen Ideengänge in theoretischem und praktischem Betracht fruchtbar machen und belehren sollen „über die Art der freitätigen Aufrichtung einer positiven Lebensordnung, durch die der hier geschilderte ‚Umsturz' beseitigt wird".

Philosophisches Wörterbuch. Von Dr. Heinrich Schmidt (Jena). Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage. (Alfred Kröners Verlag in Leipzig 1919; ℳ 3,–.) Der Standpunkt des Verfassers ist der Häckelsche Monismus: „Die Natur das All-Eine, der Mensch die Dominante des Naturgeschehens, das Ziel der Weltentwicklung Gott" (S. 6).

Wie studiert man Philosophie! Eine Anleitung zum Studium und zum Selbststudium der Philosophie, zugleich eine Einführung in die philosophischen Probleme von Dr. Max Apel, Dozent der Philosophie an der Humboldt-Hochschule, Berlin. Zweite, umgearbeitete Auflage (Stuttgart 1919, Verlag von Wilhelm Violet; ℳ 4,50). Dieser an Kant orientierte Studienführer gibt eine kurze, gute Übersicht über die hauptsächlichsten philosophischen Richtungen und Disziplinen, Methoden und Werke, jedoch mit der Einschränkung, daß eine Einführung in die aristotelisch-scholastische Gedankenwelt und den kritischen Realismus der neueren Zeit fehlt. Selbst die Literaturangaben über diese Denkrichtungen sind vermieden. Nur Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie und zwei Zeitschriften mit dem Zusatz „katholisch" werden in dieser Hinsicht genannt.

Transzendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie von Hans Cornelius. (Verlag von E. Reinhardt, München; ℳ 8,–.) Die transzendentale Systematik soll eine konsequente Fortbildung des transzendentalen Idealismus im Kantischen Sinne sein. An die Stelle des unerkennbaren Dings an sich trete überall – sowohl in der physischen wie in der psychischen Welt – der erkennbare Zusammenhang der Erscheinungen nach Gesetzen. Die Außenwelt wie die Innenwelt sei danach nicht ein seinem Wesen nach unserem Erkennen Fremdes und Unzugängliches, sondern vielmehr etwas, was nur als Gegenstand unseres Erkennens bestehe.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials neu hrsg. von Georg Lasson, Pastor an St. Bartholomäus, Berlin. (Leipzig, Felix Meiner; ℳ 6,60.) Diese neue Herausgabe der bekannten Hegelschen Philosophie der Geschichte wird dadurch besonders wertvoll, daß sie erstmalig die eigenhändigen Niederschriften Hegels wie auch die Nachschriften nach seinen Vorlesungen getreu wiedergibt. Die in diesem ersten Bande herausgegebene Einleitung führt nicht nur in Hegels Geschichtsauffassung, sondern auch in die Grundanschauungen seiner Philosophie am leichtverständlichsten ein.

J. Feldmann.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Die Gesellschaft und ihre Organisation findet naturgemäß heute überaus reiche Besprechung, insbesondere mit Berücksichtigung der Ziele des Sozialismus. Sehr brauchbar für breitere Volkskreise sind die Vorträge des Speyerer Domvikars Dr. Jos. Hafen, **Die menschliche Gesellschaft** (gr. 8°; IV, 68; ℳ 1,60; Landau-Queichheim 1919, St. Paulusstift). Die Bauteile des Staates, das Staatsgefüge, das Staatsgebäude, Familie, Arbeit, Gesellschaftsschichten: das sind die Themata, die hier in schwungvoller, religiös-warmer Darstellung behandelt werden, hauptsächlich im Anschluß an Papst Leos Rundschreiben. Der Preis ist bei dem großen (freilich auch unpraktischen) Format erstaunlich gering.

Einen geschickten Auszug aus den grundsätzlichen Darlegungen des bekannten Volkswirtschaftslehrers H. Pesch (in der großen Nationalökonomie) bietet sein Ordensgenosse Heinr. Lechtape mit dem Schriftchen **Der christl. Sozialismus,** die Wirtschaftsverfassung der Zukunft (Freiburg 1919, Herder; 49, ℳ 1,50). Die Solidarität als Grundlage, das soziale Arbeitssystem als Form (Genossenschaft im politischen wie wirtschaftlichen Leben) wird in den Vorzügen gegenüber Individualismus und Sozialismus behandelt. Warum hat L. nicht auch den schönen Namen „Solidarismus" von P. mit übernommen? „Christlichen Sozialismus" lehnen wir ab; Christentum und Sozialismus sind Gegensätze und nicht bloß in religiöser Hinsicht.

Die „Stimmen der Zeit" haben neuerdings eine Sammlung von „**Flugschriften**" herausgegeben, die sich mit brennenden Tagesfragen befassen. Es liegen mir die Hefte 5, 6, 7 u. 9 vor: H. Pesch, **Sozialisierung;** B. Duhr, **Der Bolschewismus;** H. Sierp, **Demokratie und Weltanschauung;** C. Noppel, **Der deutsche Rätegedanke und dessen Durchführung** (je 1½–2 Bogen; ℳ 0,75). Die Broschüren könnten hie und da tiefer gehen, aber sie liefern gut ausgewähltes Material.

Ein eigenartiges Werk lieferte uns der Universitätsprofessor Rob. Wilbrandt in dem mit Herzblut geschriebenen Buche **Sozialismus** (Jena 1919, Fischer; 338 S., ℳ 15,–). Anfangs las ich es wegen seiner packenden, volksfreundlichen Darstellungsweise mit steigender Anteilnahme, die aber gegen Schluß immer mehr erlahmte. Er ist sehr begeistert für die Ziele des Sozialismus, mehr als die Sozialdemokraten selbst, denen er in einem überaus anschaulichen Bilde ihre mangelnde Entschlußkraft vorhält. „Auf einer Studienreise trat ich an eine Fabrik heran. Ein Kettenhund bellte, tobte an der Kette und schien mich zerreißen zu wollen, wenn sie etwa risse. Da riß die Kette. Der Hund tat noch einen großen Sprung. Dann stand er erschreckt still. Er war, so schien es, von der Stunde der Macht programmlos überrascht. Er traute sich nicht. Er wußte nicht, wie er das machen sollte, was nun zu tun war" (180). Das Buch bespricht in drei Teilen die Wurzeln des Sozialismus (Lage des Proletariats, Unwirtschaftlichkeit in Volks- und Weltwirtschaft), die aufkeimende Praxis (freie und Zwangs-Gemeinwirtschaft in Genossenschaften und Kriegsorganisationen), die Sozialisierung (besonders Kohlenbergbau und Landwirtschaft). Gegen die Gleichstellung von Sozialisierung und Verstaatlichung wendet sich W. entschieden, betont vielmehr den Genossenschaftsgedanken und die Wichtigkeit kleiner Besitzer. Sehr gut erörtert er dann, daß die Frage, ob Betriebe zum Sozialisieren „reif" seien, nicht so wichtig sei: es komme vor allem auf die Menschen an. „Um sozialisieren zu können, braucht man Seele – und da fehlts." Nun sollte man glauben, da müsse das Christentum diese große Lücke ausfüllen. Doch nein: der Sozialismus soll erst das wahre Christentum bringen, es überhaupt möglich machen. Die neue Erziehung, die der Verfasser fordert, die „Sozialisierung der Bildung", soll auf rein natürlichen Grundlagen ruhen. So klingt das Buch unbefriedigend, ja fast in einem Widerspruche aus.

W. Liese.

Umschau in Welt und Kirche

Deutschland.

Diaspora und Bonifatiusverein.

Das letztjährige Bonifatiusjubiläum hat die Aufmerksamkeit unseres katholischen Volkes in erhöhtem Maße auf die Diaspora und ihre Hilfsbedürftigkeit hingelenkt. Die Not war schon immer da; sie ist von Jahr zu Jahr gewachsen. Aber was der breiten Masse unseres katholischen Volkes fehlte, war die Kenntnis dieser großen Not. Viel Neues ist der Öffentlichkeit besonders über die in jeder Beziehung armen Diasporakinder berichtet worden. Die Verluste an Kindern in der Diaspora sind ja größer als die an Erwachsenen und um so empfindlicher, als die Kinder einmal die Träger und Stützen des katholischen Lebens werden sollen. Um die Kinder zu retten, welche daheim verwahrlosen und verkommen, keinen Vater und keine Mutter mehr haben oder ganz elternlos sind, oder die wegen der weiten Entfernung in der Zeit der Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion und für den sonntäglichen Gottesdienst in der Nähe des Pfarrortes wohnen müssen, hat man in der Diaspora hauptsächlich zwei Wege eingeschlagen: Familienpflege und Anstaltspflege.

Kinder in katholischen Familien unterzubringen, kann in der Diaspora nur in beschränkter Weise durchgeführt werden. Es gibt eben zu wenig Familien, die dazu fähig und bereit sind. Die Kinder aber in katholische Gegenden zu schicken, ist in den meisten Fällen an der Unlust der Eltern wie der Kinder gescheitert. So liegt denn der Nachdruck auf dem Anstaltswesen. Wir unterscheiden Kinderheime, in denen die Kinder von klein auf gewöhnlich bis zum 15. Jahre bleiben, Kommunikantenanstalten, in denen die Kinder in der Zeit der Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion oder auch öfters in der Schulzeit einige Wochen untergebracht werden, um das katholische Leben in seiner ganzen Schönheit kennen zu lernen, endlich Kinderherbergen, in denen weitwohnende Kinder Unterkunft finden für die Nacht von Samstag auf Sonntag.

In der Diaspora gibt es augenblicklich 144 solcher Anstalten. Überall kann man es beobachten, daß es den Diasporaseelsorgern erst mit Hilfe solcher Anstalten möglich wird, durch die Kinder einen Stamm guter Katholiken in der Gemeinde heranzubilden. Der Bonifatiusverein sieht sich daher genötigt, mit allem Eifer vorzüglich die Unterstützung dieser Anstalten zu fördern.

Paderborn, 7. Februar 1920.

P. Desiderius Breitenstein O. F. M.

Ungarn.

Endlich bietet sich nach langer Zeit wieder die Möglichkeit, aus dem vielgeprüften Ungarn ein Lebenszeichen zu geben. Das unglückliche Ende des Krieges, die Revolutionen, die inneren Wirren und die feindliche Besetzung von größeren Teilen des Landes haben einen regelrechten Postverkehr sogar im Innern des Landes unmöglich gemacht. Jetzt scheint der Postverkehr nach dem Auslande endlich hergestellt zu sein. Die gebotene Gelegenheit möchte ich benutzen und einen kurzgefaßten, aber doch alle wichtigeren Ereignisse und die Zukunftsaussichten umfassenden Bericht zu erstatten.

Die erste Revolution (31. Okt. 1918) wurde unter falscher Flagge durchgeführt. Karolyi und seine Genossen haben angegeben und damit die Stimmung im Lande für sich gewonnen, daß sie erstens die nationale Unabhängigkeit Ungarns von Österreich,

zweitens die Demokratisierung des „feudal eingerichteten" Landes durchsetzen werden. Der eigentliche Zweck der ganzen Károlyischen Revolutionskomödie war aber, die Regierungsgewalt in die Hände der radikalen und sozialdemokratischen Elemente hinüberzuspielen. Alles, was dieser destruktiven Gesellschaft Widerstand hätte leisten können, mußte niedergerissen und vernichtet werden. Die Armee wurde zerstreut, Graf Tisza ermordet, das Parlament aufgelöst, und die politischen Gegner wurden eingekerkert. Die nüchtern denkenden Elemente der Bevölkerung und die Führer des Klerus waren der Meinung, daß die Nation von dem weiteren Hinabgleiten in die Anarchie nur dadurch zurückgehalten werden könnte, wenn man die Regierung, welche zwar revolutionär war, jedoch immerwährend die Losungsworte der Ordnung und der Konsolidation verlauten ließ, wenn auch mit Opfern, unterstützte. So erklärte sich der Klerus geneigt, sich der republikanischen Regierungsform anzupassen und sein liegendes Besitztum gegen entsprechende Ablösungen der radikalen Bodenreform preiszugeben zu wollen. Im allgemeinen verhielt sich zwar der Klerus sehr zurückhaltend, manche jedoch, wie zum Beispiel Bischof Graf Mikes, konnten ihren Abscheu vor der radikalen Richtung der Károlyischen Regierung nicht verhehlen und trugen ihn in scharfen Worten zur Schau. Deshalb wurden die Güter des Bischofs in Beschlag genommen und er selbst interniert. Andere wieder ließen sich täuschen von dem Vorspiegeln der fortschrittlichen, demokratischen Freiheitsideen, welche die Grundlage der neuen Staats- und Gesellschaftsordnung sein sollten. Zur Verteidigung der Rechte des Klerus und zur Verwirklichung fortschrittlicher Reformen trat auf illegitime Weise der Priesterrat zusammen. Die Mitglieder dieser Vereinigung waren größtenteils die jüngeren Stadtgeistlichen, denen das rechtmäßige Mandat fehlte, im Auftrage und Namen des gesamten Klerus sprechen zu können. Die meisten dieser jungen Geistlichen waren von echtem kirchlichen Geiste durchdrungen und hofften durch Vermittlung des auf revolutionärem Wege entstandenen Priesterrates die kirchenfeindlichen Tendenzen der revolutionären Politik abschwächen zu können. Doch darin hatten sie sich sehr getäuscht. Bald stellte es sich heraus, daß die radikalen und sozialistischen Führer die Freiheit nur für sich in Anspruch nahmen, um jede ihnen unbequeme Meinung und Regung frei unterdrücken zu können. Der Präsident der „Volksrepublik", Graf Michael Károlyi, neigte sich immer mehr hin zu den Bolschewiki, Pfarrer Hock, Obmann des an die Stelle des Parlaments getretenen Nationalrats, fühlte sich nach eigener Aussage in diesem Rate wie ein Tierbändiger inmitten wilder Raubtiere. Da er aber die Wölfe nicht bändigen konnte, so heulte er halt mit ihnen. Die bürgerlichen Elemente, die christliche Bevölkerung wurde eingeschüchtert und durch den wild anwachsenden Terror zum Schweigen gebracht. Die Ausfälle gegen die Kirche und den Klerus wurden immer wütender. Die Regierung erklärte zwar amtlich, daß sie die Trennung des Staates und der Kirche in milder Form friedlich durchführen, den Besitz der Kirche an Boden durch die Bodenreform mit Schadenersatz in Gemeingut übernehmen werde, doch fehlte ihr der aufrichtige Wille und die feste Kraft, der gewaltsamen Sozialisierung des kirchlichen Besitztums entgegenzutreten und die Gewalttätigkeiten der extremen Richtung zu verhindern. So ging es steil abwärts bis zum 22. März, zum Ausbruch der Diktatur des Proletariats. Die Oberhirten des Landes haben noch einmal in einem mutig gehaltenen Hirtenbriefe ihre Stimme gegen die destruktiven Richtungen erhoben, die Rechte der Kirche in Erziehungs- und Eheangelegenheiten dargelegt. Dann kam der erste Internationalismus, und sie wurden der Möglichkeit beraubt, Hirtenbriefe herauszugeben und ihre Trost- und Mahnworte an die bedrängten Gläubigen zu richten.

Unterdessen wurden immer größere Teile des Landes von den feindlichen Nachbarmächten besetzt. Oberungarn von den Tschechen, Siebenbürgen von den Rumänen, Südungarn von den Serben. Wir im unbesetzten Gebiete dachten sogar mit Neid an unsere Mitbürger, die, wie wir meinten, unter dem Schutze fremder Waffen vom roten Terror verschont blieben. Jedoch kamen bald auch aus den besetzten Gebieten immer mehr beunruhigende Nachrichten. Einige Bischöfe wurden wegen ihrer festen magyarischen Gesinnung aus diesen Gebieten ausgewiesen, Bistümer wurden von ihren Metropoliten, Teile der Bistümer von ihrem Oberhirten auf solche Weise losgerissen, daß jede Verbindung und jeglicher Verkehr mit ihnen unmöglich gemacht wurde. Die Geistlichkeit wurde aufgefordert, an Gelegenheitsfesttagen der feindlichen Dynastien und an Gedenktagen der feindlichen Siege feierlichen Gottesdienst und Lobreden zu halten, man wollte die Anerkennung des Imperiums der besetzenden Mächte erzwingen. Da man aber noch immer hoffte, daß die besetzten

Gebiete wenigstens teilweise zum Mutterlande zurückkommen werden, verweigerte man diese Besetzung als eine endgültige anzuerkennen. Im unbesetzten Lande die rote Diktatur, hier litt die Kirche unter den Gewalttätigkeiten der jüdischen Volkskommissare und des aufgehetzten Pöbels, in den besetzten Gebieten von dem entfesselten nationalistischen Terror.

Am 22. März 1919 vereinigte sich die sozialdemokratische Partei mit der kommunistischen. Károlyi dankte ab und übergab der sozialistisch-kommunistischen Vereinigung die Regierungsgewalt. Auf diese Weise entstand die ungarische Räterepublik. Es liegt außer meiner Absicht, die Einzelheiten dieser Schandwirtschaft zu erzählen, ich will mich beschränken auf das, was Kirche und Klerus während dieser Schreckensherrschaft betraf.

Sämtliche kirchlichen Besitztümer, Werte, Gebäude wurden als Eigentum des Proletarierstaates erklärt. Alles, was bisher an Liegenschaften, Wertgegenständen im Besitze der Kirche war, mußte ins Inventar aufgenommen werden. Die Kirchen und Pfarrgebäude wurden einstweilen zu gottesdienstlichen Zwecken bzw. zur Wohnung der Geistlichen gelassen, jedoch wurde allenthalben das Prinzip zur Anwendung gebracht, daß einer Person nur ein Zimmer zur Wohnung gebührt. Infolgedessen wurden die meisten bischöflichen Residenzgebäude und Kapitular-Wohnungen mit „Proletariern" oder roten Soldaten überfüllt. Ein recht unangenehmes Hausgesinde für die bisherigen Bewohner!

Die Geistlichen konnten als Privatpersonen weiter leben und seelsorgerische Tätigkeit ausüben. Insofern sie keine gegenrevolutionäre Tendenz verrieten, kümmerte sich der Staat nicht um sie. Staatliche Besoldung bekamen sie selbstverständlich keine. Wer sie braucht, soll sie bezahlen; „wer haben will, daß der Kanarienvogel ihm singe, der soll ihn füttern". Wahlrecht hatte kein Geistlicher, in staatlichem Amte oder in öffentlicher Stellung konnte kein Priester bleiben. Da der Unterricht auch als staatliche Funktion betrachtet wurde, so konnte keine kirchliche Person als Lehrer oder Professor angestellt sein. Deshalb wurden alle Priester und Ordensleute, die in Schulen Unterricht erteilten, in Erziehungsanstalten wirkten, aufgefordert, den Orden zu verlassen und als weltliche Personen sich in den Dienst des Proletarierstaates zu stellen. Insofern sie dies zu tun verweigerten, wurden sie gezwungen, die Schule und ihre Anstalt zu verlassen. Gleiche Forderung wurde an die Krankenschwestern gestellt. Trotzdem auf solche Weise die bisher in Schulen, Erziehungsanstalten und Krankenhäusern wirkende Geistlichkeit und die Ordensleute jeder Existenzmöglichkeit beraubt und obdachlos wurden, haben sie, abgesehen von einer sehr unbedeutenden Anzahl, den Drohungen oder Verlockungen standhaft Widerstand geleistet. Sie waren entschlossen, eher als Handwerker oder Feldarbeiter ihr Leben zu fristen, als um den Preis einer Apostasie sich in den Dienst der Sowjetregierung zu stellen.

Über die theologische Fakultät an der Budapester Universität war das Todesurteil auch gefällt, mit Ende des Schuljahres solle sie aufgelöst werden.

In den ersten Tagen der Diktatur hatten die kommunistischen Machthaber noch ärgere Maßnahmen gegen Kirche und Klerus geplant. Es hieß, man müsse alles anwenden, um den unheilvollen Einfluß der Kirche auf die Bevölkerung zu vereiteln und zu verhindern. Dieser Raserei wurden Schranken gesetzt durch das staunenswerte Verhalten der Bevölkerung, welche besonders auf dem Lande, aber auch in den Städten mit gesteigertem Eifer ihre Anhänglichkeit an die Kirche an den Tag legte. Die Kirchen waren besucht wie vordem selten; die Prozessionen gestalteten sich zu großen stillen Demonstrationen; die Priester wurden mit Zeichen der Anhänglichkeit überhäuft; die obdachlos gewordenen Ordensleute von Familien aufgenommen; die Geistlichkeit mit Unterstützungen an Geld- und Lebensmitteln hinlänglich versorgt. Der revolutionäre Regierungsrat sah sich gezwungen, vor Ostern eine Verordnung zu erlassen, die auch in den Kirchen zu verkünden war, laut welcher die Kirchengebäude ausschließlich zu gottesdienstlichen Zwecken gebraucht werden können und jedermann seine Religion frei üben könne. Das bedeutete keinesfalls eine freundlichere Stimmung bei der Regierung für die Kirche. Man wollte nur das gläubige Volk beschwichtigen und die Tatsache verschleiern, daß die Volkskommissare und ihre Genossen meistens Juden waren, die trotz dieser Verordnung Gefallen daran fanden, wenn der aufgereizte Pöbel Gewalttaten anwendet gegen Priester, kirchliche Personen und Institutionen, oder wenn die von ihnen bezahlten Agitatoren in Schulen und öffentlichen Versammlungen in wildester Weise losziehen gegen Kirche, Religion und christliche Moral, oder wenn die Kirche von diesen als Erzfeind der arbeitenden Klasse hin-

gestellt wird. Der Religionsunterricht wurde aus den Schulen verbannt, die Ehe auf das einfache mündliche Ansuchen beider Eheleute lösbar erklärt. Die rein seelsorgerische Tätigkeit der Priester wurde mit bösem Verdachte verfolgt, zu den Predigten wurden Spione entsendet, die herausfinden wollten, ob der Priester irgendeine Äußerung gegen die Schreckensherrschaft fallen ließe. Nur dem klugen und vorsichtigen Verhalten der Priester und der energischen Intervention einiger Mitglieder der Ententemissionen, besonders dem italienischen Obersten Romanelli ist es zu verdanken, daß verhältnismäßig eine geringere Zahl Priester mißhandelt, eingekerkert und hingerichtet wurde. Unseres Wissens fielen etwa 15 Priester, natürlich ganz unschuldigerweise, dem roten Terror zum Opfer.

Als Antwort auf die mißlungene Offensive der roten Truppen gegen die Rumänen erfolgte anfangs August 1919 die Besetzung fast aller bisher unbesetzten Gebiete des Landes von der rumänischen Armee. Die Sowjetregierung wurde gestürzt. Einige Kommunistenführer haben sich plötzlich in Sozialdemokraten umgewandelt und wollten als solche das unglückliche Land weiter regieren. Es gelang ihnen noch, Béla Kun und dessen Gefolge hinüber nach Deutschösterreich zu befördern; sie mußten aber nach einigen Tagen weichen vor den Führern der Gegenrevolution, die mit der Losung einer nationalen und christlichen Erneuerung die Regierung des niedergetretenen und ausgeraubten Landes übernahmen. Alle „Gesetze" und Verordnungen der Károlyischen revolutionären Regierung und des Sowjets wurden für ungültig erklärt, die Kirche wurde in ihre alten Rechte eingesetzt. Man wollte sich mit Energie an die Säuberung des Landes von den destruktiven Elementen machen. Das aufgebrachte und bis auf das Blut gequälte Landvolk konnte nicht überall die gesetzmäßige Bestrafung der kommunistischen Anführer abwarten, sondern übte hie und da Volksjustiz, welche manchmal auch Unschuldige traf. Die Regierung verfügte noch nicht über eine entsprechende Brachialgewalt, um solche Ausschreitungen zu verhindern. Und eben diejenigen, die über den angeblichen „weißen Terror" den ärgsten Lärm schlugen, suchten auf jede Weise der Regierung Hindernisse und Schwierigkeiten in den Weg zu legen bei ihrem Bestreben nach Schaffung geordneter Verhältnisse. Die Regierung Friedrichs hat sich als christliche und nationale konstituiert, sie wollte eine unbeugsame christliche Richtung einschlagen. Trotzdem es offenbar war, daß die Mehrheit der Nation eine solche Regierung forderte, suchten und fanden die Feinde dieser Richtung vielfach Rückhalt und Stütze bei den Rumänen und Vertretern der Ententemächte. Es wurde ein Kompromiß erzwungen und ein Konzentrationskabinett gebildet unter dem Präsidium von Karl Huszár, einem Chef der christlichsozialen Partei. Dieses Kabinett, in welches auch ein Sozialdemokrat und ein sog. Nationaldemokrat hineingenommen werden mußte, wurde von der Entente als provisorische Regierung anerkannt. Auf diese Regierung wartete die Aufgabe, auf Grund des allgemeinen Wahlrechtes die Nationalversammlung einzuberufen und die Delegierten zur Übernahme der Friedensbedingungen nach Paris zu entsenden.

Die Wahlen zur Nationalversammlung fanden mit einem durchschlagenden Siege des christlichen Blocks statt. Wie bisher ersichtlich, erhielten die christlichnationale Vereinigung 75, die Partei der kleinen Landwirte 79 Mandate. Letztere bekennt sich auch zur christlich-nationalen Richtung, stellt aber mehr die Interessen der Landwirte in den Vordergrund. Außerdem wurden 6 nationaldemokratische Abgeordnete und 3 außer Partei stehende gewählt. Die Sozialdemokraten haben anfangs die Absicht gehabt, auch an den Wahlen teilzunehmen. Da sie sich jedoch überzeugen mußten, daß infolge der allgemeinen Ernüchterung von der kommunistischen Betäubung ihre Anhänger sich sehr vermindert haben, zog sich die Partei unter dem Vorwande zurück, daß für sie „die Aktionsfreiheit" nicht gesichert sei. Da das Abstimmen verpflichtend war, forderte die Partei ihre Mitglieder auf, leere Stimmzettel abzugeben. Auf diese Weise konnte es doch festgestellt werden, daß sie ihrer Zahl nach kaum in Betracht kommen können. In der Liste der christlichnationalen Partei treffen wir die gutbekannten Namen derer, die seit Jahren Vorkämpfer der christlichen Politik in Ungarn sind, wie Ottokar Prohászka, Bischof von Stuhlweißenburg, Karl Huszár, Ministerpräsident, Stefan Rakovszky, Jakob Bleyer, ein biederer Deutscher, Minister der nationalen — Minoritäten, Stefan Haller, Kultusminister, Béla Turi, Redakteur des christlichen Tageblattes „Nemzeti Ujság", Josef Vaß, Professor der Theol. an der Univ. usw. In der Partei der kleinen Landwirte nehmen viele Mitglieder Platz mit ausgeprägter christlicher Gesinnung, einige kath. und prot. Geistliche, doch gibt es auch solche, die scheinbar nicht ganz frei sind von

einer leichten antiklerikalen Färbung. Außer den Parteien stehen Graf Apponyi und Julius Andrássy. Für die demokratische Partei ist es bezeichnend, daß von ihren sechs Mitgliedern vier jüdischer Abstammung sind.

Kirchlicherseits sieht man mit Zuversicht dem Zusammentreten und Wirken der Nationalversammlung entgegen, und diese Zuversicht ist besonders dann gerechtfertigt, wenn es der christlichnationalen Partei gelingt, ihre Mitglieder fest und einheitlich zusammenzuhalten und ein Zusammenwirken auf christlicher Basis mit der Partei der kleinen Landwirte zu sichern.

Der Wunsch nach der monarchistischen Regierungsform ist allgemein, wie im Lande, so in der Nationalversammlung. Vorläufig wird ein interimistischer Reichsverweser gewählt werden in der Person des Heeresoberbefehlshabers Nikolaus v. Horthy. Er ist zwar Protestant, doch ein aufrichtiger Freund und Verehrer der kath. Kirche, der es einzuschätzen weiß, welchen Anteil die Kirche an der Erneuerung des Landes haben wird und haben muß. Da die Könige von Ungarn das oberste Patronatsrecht ausübten, dasselbe aber dem interimistischen Staatsoberhaupte nicht zukommt, so ist es nicht klar, wie es in diesen Angelegenheiten vorgesorgt sein wird.

Der Diktatfrieden von Neuilly ist sehr traurig nicht nur für das tausendjährige Ungarland, sondern auch für die ungarische kath. Kirche. Nächstens will ich es ausführlich darlegen, auf welche Weise diese Friedensbedingungen die Preisgabe eines Stückes kath. Kirchentums und von Millionen treuer Katholiken fordern in Hände, die nur allzu gierig darauf warten, das erstere zu nehmen und den letzteren die religiöse Freiheit zu entziehen. Millionen von Katholiken sollen von Ungarn losgerissen und Staaten angegliedert werden, die schismatisch sind oder in Sachen der Religion auf dem Standpunkte eines seichten Kulturkampfes stehen. Letzteres betrifft die strenggläubige Bevölkerung der sogen. Slowakei, wir sagen ausdrücklich nicht nur etwa der Slowaken, denn nicht diese allein sind die Bewohner des nach ihnen benannten Landstriches, sondern neben ihnen wohnen dort Hunderttausende von magyarischen und deutschsprachigen Katholiken. Sie alle sollen nun jenem Tschechenstaat angegliedert werden, der den Huskultus fördert und eine „romfreie" tschechische Nationalkirche zu gründen verspricht. Wird doch Trennung von Kirche und Staat in Prager parlamentarischen Kreisen nach französischem Muster verlangt. Im ungarischen Osten und Süden sollen zwei Millionen und dreihunderttausend Katholiken, darunter über zwei Millionen mit deutscher oder ungarischer Muttersprache, schismatischen Staaten, Rumänien und Serbien, angegliedert werden. In Ungarn hat die kath. Kirche ungeschmälert ihren alten Besitz erhalten. Werden aber jene schismatischen Staaten dieses heilige Recht respektieren oder nicht vielmehr sich an dem reichen Kirchengut zu bereichern suchen?

Wir hoffen, daß die katholischen Kreise, die kath. Presse und die parlamentarischen Parteien aller Länder diese Gefahr für das Kirchentum erkennen, Ungarn und die gefährdeten Glaubensgenossen kräftig unterstützen werden in der Forderung der Revision des Diktatfriedens von Neuilly, bis die Gerechtigkeit wiedererlangt und Ungarns natürliche Grenzen wiederhergestellt sind.

Budapest. Dr. Aurel Martin.

Was ist uns heute Jesus?

Vortrag[1] gehalten in Elbing am 3. März 1920
von Professor Dr. Alphons Steinmann in Braunsberg (Ostpr.).

Der Prophet Jeremias hat einmal die bitteren Worte von seinem Volke gebraucht: „Wir liegen wie schlafend in unserer Schmach, und unsere Schande bedeckt uns[2].“ Die Worte sind auch auf uns anwendbar. Wir hatten ein großes und stolzes Reich, ein von Begeisterung durchglühtes Volk — zu Anfang des Krieges. Die Begeisterung verglühte, die Treue brach, und heute liegen wir am Boden. Edel ist der Schmerz, aber er hilft nicht weiter. Und helfen müssen wir uns selbst.

„Im Osten brandet die bolschewistische Welle gegen uns, im Westen die kapitalistische Hochflut[3].“ Und der Wellenschlag von Osten droht zu uns herüberzuschlagen, ist es in gewissem Sinne bereits. Das Chaos, das viel gefürchtete, drohte uns mehr als einmal zu verschlingen. Ist die Gefahr endgültig beschworen oder nur für einen Augenblick gebannt? Wir wissen es nicht. Aber eines wissen wir, daß auch im deutschen Denken ein kreißendes Chaos entstanden ist, daß in diesem kreißenden Chaos eine Idee nach Gestaltung ringt: der soziale Gedanke.

Da haben wir Christen eine große Aufgabe, aber auch eine große Verantwortung. Es sind einmal die beherzigenswerten Worte geschrieben: „Nur wenn wir falschem Sozialismus den rechten entgegenstellen, der Selbstsucht die Liebe, dem Unrecht die Gerechtigkeit, können wir unserem Volke Sturmbrecher sein ... Den Geist aus der Tiefe kann nur der Geist aus der Höhe niederringen[4].“ Diese Worte gaben mir zu denken, und aus diesen Gedanken heraus habe ich mir als Thema für den heutigen Vortrag gewählt: Was ist uns heute Jesus?

Die Frage läßt sich nicht in einem Atemzuge beantworten. Wir leben ja in der Siedehitze sozialer Umwälzungen. Was kann uns da Jesus sein? Sehen wir also zu, ob nicht auch die damalige Welt von einem sozialen Strudel erfaßt war, suchen wir uns Klarheit über den Begriff der sozialen Frage zu verschaffen. Die Frage: was kann uns heute Jesus sein oder welche Richtlinien dürfen wir in unserer Not von ihm erwarten, ist

[1] Die ausführliche Begründung der Einzelheiten sowie möglichst vollständige Literaturangaben in meiner Schrift, Jesus und die soziale Frage, die augenblicklich bei Schöningh in Paderborn gedruckt wird.

[2] Jer. 3, 25.

[3] Le Seur, Der Sozialismus Jesu. Berlin 1919, 6. — Das Büchlein enthält viele gute Gedanken und verdient auch auf katholischer Seite alle Beachtung.

[4] Le Seur 6 f.

dann nicht schwer zu beantworten. Mit der Antwort auf diese Frage hängt aber jene auf die andere unlösbar zusammen: Was ist uns heute Jesus?

I.

Im Judenlande zur Zeit Jesu stoßen wir auf ein seltsames Völkchen. Hauptsächlich in der Gegend am Toten Meer, aber auch über ganz Palästina verstreut, hatten sich etwas über 4000 Menschen zu einer Genossenschaft zusammengeschlossen. Man nennt diese Leute Essener und ihre Richtung den Essenismus[1].

Über ihr Leben und Treiben macht uns der jüdische Geschichtschreiber Fl. Josephus folgende Angaben: „Sie sind Verächter des Reichtums, und wunderbar ist bei ihnen der Sinn für das Allgemeine, wonach sie einander an allem teilnehmen lassen. Man findet bei ihnen keinen, der an Besitz die anderen überträfe. Es besteht nämlich die Vorschrift, daß die, welche in die Sekte eintreten, ihr Vermögen der Gesellschaft zu allgemeiner Verfügung stellen, so daß man allgemein weder die Erniedrigung der Armut noch die Auszeichnung des Reichtums findet; vielmehr, da die Besitztümer der einzelnen zusammengeworfen sind, so besitzen sie alle wie Brüder nur ein Vermögen ... Die Verwalter des gemeinsamen Vermögens werden gewählt, und zwar jeder einzelne zu seinem Amte von der Gesamtheit ... Den von anderswoher kommenden Sektenmitgliedern steht alles, was sie haben, zur Verfügung wie ihr eigener Besitz, und bei Leuten, die sie nie zuvor gesehen, kehren sie ein wie bei den vertrautesten Freunden ... Unter einander kaufen sie weder noch verkaufen sie etwas, sondern jeder gibt dem, der etwas braucht, was er hat, und bekommt von ihm wieder, was er braucht. Aber auch ohne Wiedervergeltung haben sie ungehindert an allem teil, was sie wollen." Gütergemeinschaft und gegenseitige Hilfsbereitschaft tritt uns hier entgegen. Und dazu gesellt sich sofort jener schöne Zug edler Menschenfreundlichkeit, demzufolge sie die menschenunwürdige Sklaverei als naturwidrig verwarfen. Ausdrücklich bemerkt der jüdische Religionsphilosoph Philo aus Alexandrien: „Keiner will auch nur irgendwie eigenen Besitz haben, weder ein Haus, noch einen Sklaven, noch ein Grundstück, noch Herden noch was sonst überhaupt Reichtum verschafft."

In dieser grundsätzlichen Verwerfung der Sklaverei sind die Essener allen Wohlfahrtsbestrebungen der Antike und auch der späteren Zeit mit leuchtendem Beispiel vorangegangen. Im übrigen bestand ihre Beschäftigung vor allem im Ackerbau und Handwerk, in der Armen- und Krankenpflege. Warum ich Ihnen das Leben und Treiben der Essener so ausführlich schildere? Um Sie darauf aufmerksam zu machen, daß wir im Essenismus nur den Wellenschlag jener großen sozialen Bewegung haben, die damals durch die ganze griechisch-römische Welt ging.

Seit 400 v. Chr. bis zur römischen Unterwerfung war Griechenland von sozialen Revolutionen erschüttert. Schmoller belehrt uns folgendermaßen

---

[1] Die Hauptquellen sind Flav. Ios. Bellum Iud. 2, 8, 3, 4 (ed. Niese VI), deutsche Übersetzung von Kohout, Flavius Josephus' Jüdischer Krieg, Linz 1901; Ant. Iud. 18, 1, 5 (ed. Niese IV), deutsche Übersetzung von Kaulen, Flavius Josephus' Jüdische Altertümer[2]. Köln a. Rh. 1892; Philo, Quod omnis probus liber ed. Mangey II (1742) 457–459; Philonis opera ed. Mangey II 632–634 = Euseb. Praeparatio evangelica 8, 11 und 12 ed. Heinichen I Leipzig 1842, 396–401.

darüber: „Schon die sozialen Umwälzungen in Kerkyra 427, in Leontini 422, in Samos 402, in Aegos 370 waren mit solchen Massenmorden verknüpft, daß ein befriedeter Zustand nicht mehr daraus hervorgehen konnte. Immer wieder werden gewaltsame Schuldkassierungen und Neuverteilungen alles Landes versucht; Staatsstreiche finden zu Hunderten statt. Das Land verarmt dabei, die Bevölkerung geht zurück; der Besitz häuft sich noch mehr in wenigen Händen an. Die Beraubten und Verbannten bedrohen immer wieder die gewaltsame Neuordnung, die schon an sich allen Kredit, allen Verkehr vernichtet, dem Proletariat Augenblicksgewinne bringt, die es aber moralisch noch tiefer herabzieht. Selbst die bestgemeinten sozialen Umgestaltungen, wie in Sparta durch Agis und Kleomenes, mußten scheitern. Alle großen Denker, Sokrates, Plato, Aristoteles, klagen gleichmäßig die Pöbelherrschaft an. Sozialistische Pläne aller Art durchschwirren die Luft. Was allein hätte helfen können: eine feste, starke, gerechte Regierung, war weder mit den Reichen noch mit den Armen herzustellen. Nur die Fremdherrschaft, die darum ein Polybios als das einzige Heil für Griechenland erklärte, konnte helfen. In den neuen hellenistischen, absoluten Militärstaaten, die Philipp, Alexander und seine Nachfolger begründeten, erblühte griechisches Leben und griechische Kultur nochmals, zumal in Ägypten, wo die althergebrachte Königsmacht mit ihrem arbeitsamen Beamtentum die Vorbedingung für jede wirtschaftliche Blüte und jede soziale Verbesserung darbot — eine feste, einigermaßen über den Klassen und Parteien stehende Regierungsgewalt[1]."

Und was Rom angeht, so genügt es, auf die furchtbaren Sklavenaufstände, auf die unaufhörlichen Bürgerkriege hinzuweisen, die ja eigentlich die soziale Revolution in Permanenz erklärten. Die ganze Epoche von 134—30 v. Chr. charakterisiert sich nach Schmoller „durch große Reformanläufe, blutige Bürgerkriege und Massenschlächtereien, soziale und politische Staatsstreiche und Diktaturen; sie endigt mit der definitiven Herstellung der Monarchie[2]." Gewiß hat Oktavian diesen Greueln ein Ende gemacht. Aber man sollte nicht vergessen[3], daß ihn eigentlich die Revolution emporgehoben hatte. Und nur seinem diktatorischen Talent ist es zu danken, daß er die Geister, die ihn gerufen, mit starker Hand zu Boden hielt und daß er der erschöpften Welt den inneren und äußeren Frieden gab[4]. Und nun zurück zu unseren Essenern im verlorenen Winkel Palästinas!

---

[1] Siehe Schmoller, Die soziale Frage, Klassenbildung, Arbeiterfrage, Klassenkampf. München und Leipzig 1918, 527.

[2] Schmoller a. a. O. 533.

[3] Wie es z. B. v. Domaszewski, Geschichte der römischen Kaiser I², Leipzig 1914, 11—250 tut. In demselben Maße, wie bei v. Domaszewski der soziale Gedanke in den Hintergrund tritt, tritt er bei v. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt II², München 1912, 415—586 in den Vordergrund. Auf dieses Werk, besonders seinen 1. Band, sei auch für die soziale Entwicklung Griechenlands nachdrücklich hingewiesen.

[4] Vgl. Birt, Römische Charakterköpfe. Leipzig 1913, 190: „Endlich, endlich hatte man Ruhe und Frieden, Geschäftssicherheit, Schlichtung aller Wirren nach den fürchterlichen sozialen Erschütterungen der letzten genau hundert Jahre, die wir von den Gracchen bis zu des Antonius Tod rechnen. Ein goldenes Jahrhundert schien für die Menschheit anzubrechen." Vgl. auch Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum². u. 3. (Lietzmanns Handbuch zum N. T. I, 2.) Tübingen 1912, 143: „Daß auch er [Augustus] den Weg

Wovon Dichter und Geschichtschreiber unter dem Druck der qualvollen Gegenwart träumten, vom goldenen Zeitalter nämlich mit seinen Segnungen und seiner Gütergemeinschaft[1], das suchten die Essener in Tat und Wirklichkeit umzusetzen. „Hier haben wir urbildlich alles, was dann im Laufe der Kirchengeschichte einzelne kommunistische Sekten, ja was die Sozialdemokratie anstrebt: Verwandlung des Privateigentums in Genossenschaftsbesitz, Produktiv-Assoziation, regelmäßige Arbeitsverteilung unter die einzelnen, gemeinsame Mahlzeiten, durchgeführte Interessensolidarität[2]."

Wenn Sie alle diese einzelnen Momente erwägen, werden Sie finden, daß auch die Antike ein Problem bewegte, das uns Heutigen so furchtbar und so blutig entgegentritt: die soziale Frage.

Trotzdem soviel über diese Frage geredet und geschrieben wird, herrscht merkwürdigerweise über den Begriff der sozialen Frage eine erstaunliche Verwirrung[3]. Man schenkt sich entweder die Mühe, einen klaren Begriff zu geben, oder man identifiziert kurzweg die soziale Frage mit der Arbeiterfrage oder der Lage ärmerer Volkskreise. Es leuchtet ein, daß auf diese Weise die soziale Frage einfach eine Klassenfrage wird. Damit ist aber ihr Begriff keineswegs erschöpft. Es gibt ja nicht nur Klassenfragen, zu denen man auch die Handwerker-, Bauern-, Kleinhandelsfrage rechnen kann, sondern auch eine Frauen-, Wohnungs-, Wirtschaftsfrage sowie den ganzen Umkreis geistiger Kulturfragen. Die soziale Frage befaßt sich eben mit den Gesamtschäden der Gesellschaft, mögen sie nun auf wirtschaftlichem oder physisch-geistigem Gebiete liegen[4]. Dann erhellt aber sofort, daß die soziale Frage so alt ist wie die Menschheit[5]. Denn seitdem es eine menschliche Gesellschaft gibt, gab und gibt es auf der Erde Ungerechtigkeiten, Ungleichheiten, unverdiente Leiden und Unglücksfälle, Interessengegensätze, Klassenkämpfe u. dgl.[6] Daraus ergibt sich, daß die soziale Frage „die große, immer blutende Leidenswunde der Menschheit" ist. Und je nach Lage der Dinge zeigt sie „schlimme

durch rücksichtslose Gewalt und ungerechte Bluttaten sich gebahnt hat, vergißt man, und man übersieht den revolutionären Ursprung seiner Macht, seit das gesicherte Regiment wieder geordnete Verhältnisse geschaffen hat. Die wilden Kräfte der Revolution hat er niedergezwungen wie einst Juppiter die Giganten."

[1] Vgl. hierzu Lietzmann, Der Weltheiland. Bonn 1909, 2–16 mit den dazu gehörigen Anmerkungen 35–46.

[2] Siehe H. Holtzmann, Lehrbuch der ntl. Theologie. Herausgeg. von Jülicher und Bauer I², Tübingen 1911, 146.

[3] Vgl. hierzu die klaren Ausführungen von Wasserrab, Sozialwissenschaft und soziale Frage. Leipzig 1900, 14–20.

[4] Wasserrab 19: „Als Einheit aufgefaßt betrifft die heutige soziale Frage die Gesamtheit der tiefergreifenden wirtschaftlichen wie physisch-geistigen Schäden und Bewegungen in der Gesellschaft, welche darauf hindrängen, durch Veränderungen in Recht, Struktur und Geist der Gesellschaft bzw. Wirtschaft einer jeweils wachsenden Zahl von Gesellschaftsgruppen, Klassen und Individuen, ein steigend immer menschenwürdigeres, zugleich den ewigen Zielen angenähertes Gesellschaftsdasein zu ermöglichen: nur so kann die in vielfacher Hinsicht ungemessene Kluft zwischen Reich und Arm überbrückt, nur so mittelst allseitiger Hebung der unteren Volkskreise sowie Stärkung der Mittelklassen ein Gleichgewicht mit den bevorzugten, bisher führenden Klassen, der erstrebte ‚soziale Friede' herbeigeführt werden."

[5] Vgl. Garriguet, La valeur sociale de l'Évangile (Études de morale et de sociologie). Paris 1909, 72: On pourrait presque dire qu'elle est aussi ancienne que le monde.

[6] Vgl. Garriguet a. a. O.

Symptome akuter Entzündung“[1]. So hatte die Antike die Sklaven-, das ausgehende Mittelalter die Bauernfrage, während in der Gegenwart die Arbeiterfrage brennend geworden ist.

Können wir unter diesen Umständen erwarten, daß Jesus mit einem Teil der sozialen Frage, wie es die Sklavenfrage oder die Frage nach der Gütergemeinschaft ist, sich auseinandergesetzt habe? Diese Erwartung wäre sofort unmöglich, wenn die eschatologische Auffassung zu Recht bestände, wonach Jesu Blick auf eine untergehende Welt, also auf das Weltende gerichtet gewesen sei. Dann könnte man annehmen, daß er „gegen alle Sorgen um die Zukunft der menschlichen Gesellschaft gleichgültig gewesen“ sei. „Denn nach seiner Meinung hatte diese Gesellschaft überhaupt keine Zukunft, sondern ein nahes Ende[2].“ Allein diese extrem eschatologische Auffassung von Jesus ist ein Irrtum, der noch nicht dadurch Wahrheit wird, daß er weit verbreitet ist[3]. Gewiß sind in der Lehre und Predigt Jesu eschatologische Gedanken unleugbar vorhanden[4]. Indes gewinnen sie erst den richtigen Wert, wenn wir sie unter das Licht des völlig eindeutigen Ausspruches des Herrn rücken: „Über jenen Tag aber und die Stunde (des Weltgerichtes) hat niemand Kenntnis, nicht die Engel des Himmels, auch nicht der Sohn, außer der Vater allein[5].“ Einer, der so spricht, kann nicht an das baldige Weltende gedacht, geschweige denn davon gepredigt haben. Dann aber sind die eschatologischen Aussagen Jesu wesentlich unter den Gesichtspunkt des „Nur nicht zu spät“ zu stellen. „Indem Jesus nie unterläßt, daran zu erinnern, daß ja noch heute nacht Gott jedem von uns seine Seele abfordern kann, hat er den Ernst des ‚Nur nicht zu spät‘ eindringlicher markiert als bestimmte Ankündigungen der Abrechnung für irgendeinen, immer noch Aufschub gestattenden Termin es je vermöchten[6].“ Nicht das blutrote Abendrot einer untergehenden Welt flammte vor den Blicken Jesu, das Morgenrot einer neuen, von Grund aus veränderten Welt stand leuchtend vor ihm.

---

[1] Vgl. v. Keppler, Das Problem des Leidens[4. u. 5.] Freiburg i. Br. 1912, 35.

[2] Siehe Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch[2]. Göttingen 1907, 31; v. Pöhlmann, Soziale Frage II 593, 596.

[3] Bugge, Die Hauptparabeln Jesu. Gießen 1903, 483 nannte ihn eine „epidemische Krankheit“.

[4] Vgl. nur Mt. 6, 10; 7, 21–23; 13, 30, 39, 40 ff.; 16, 27; 20, 8; 22, 2–14; 25, 10, 31; Mk. 9, 1; Lk. 12, 36 ff.; Mk. 13; Mt. 24; Lk. 21; Mt. 10, 23; 16, 28; 26, 64; Mk. 14, 62; Lk. 22, 69 usw. Siehe hierzu Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synopt. Ev. Berlin 1895, 9–45 139–154. – Die schwierige Stelle Mk. 9, 1 faßt Klöpper, Das gegenwärtige und zukünftige Gottesreich in der Lehre Jesu bei den Synoptikern (Zeitschr. f. wiss. Theologie XL [1897] 355–410) 383 in folgendem Sinne auf: „Vielmehr legt sich, da im Text ἐξ οὐρανοῦ fehlt, ohne Zweifel die Anschauung am nächsten, daß das Reich, welches kommend, d. h. sich auf Erden weiterhin entwickelnd vorgestellt wird, zu einem Ziele gelangt sei (ἐληλυθυῖα), an welchem es seine volle Macht (welch letztere ihm allerdings von oben her durch den wiedergekommenen Christus zugeführt wird) entfaltet.“ Manches Material in der umfangreichen Schrift von K. Weiß, Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi (Ntl. Abh. V, 4 und 5). Münster i. W. 1916. Vgl. noch Issel, Die Lehre Jesu vom Reiche Gottes im N. T. Leiden 1891, 118–122.

[5] Mt. 24, 36. Siehe meinen Aufsatz, Die Parusie Christi (Wiss. Beilage zur Germania 1909, 283 f.).

[6] Siehe Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nizänum (Kultur der Gegenwart I, 4, 1[2]. Berlin und Leipzig 1909) 61.

Das lehrt die Parabel von den bösen Winzern, um nur ein Beispiel zu erwähnen, mit absoluter Deutlichkeit[1]. Die an diese Parabel anschließenden Worte des Herrn, die mit ihr in innigstem und unlösbarem Zusammenhang stehen, führen uns noch weiter. Es ist der „auch im jüdischen Midrasch als typisch-messianisch“[2] gedeutete Psalm 117 (118): Der von den Bauleuten verworfene Stein ist zum Eckstein geworden. „Im Zusammenhang der Rede Jesu ist damit den Synedristen gesagt: Mit der Bestrafung und Beseitigung der jeweiligen jüdischen Machthaber und deren Ersetzung durch andere ihresgleichen ist es nicht getan. Es gilt nicht eine Ausbesserung des Bestehenden oder eine Restauration des Gewesenen, sondern einen Neubau[3].“ Wenn nun Jesus einen solchen Neubau ins Auge faßt, wenn er weiter in der staunenswerten Tat, „wodurch Gott das Gegenteil von dem, was die Werkmeister urteilen, ins Werk setzt“, seine eigene Auferweckung sieht, dann haben wir hier in der Tat eine „weissagende Darstellung der bevorstehenden Geschichtsentwicklung“[4]. Daraus folgt aber unweigerlich, daß Jesu Blick nicht auf eine untergehende, sondern auf eine von Grund aus erneuerte Welt gerichtet war. Und der Sinn der packenden Rede ist: „Die Religion des Ev. drängt mit Urgewalt zu der Zukunftsumwälzung aller Dinge, sie ist nach dieser Seite Religion der Sehnsucht, der Sehnsucht nach einer die ganze bestehende Weltordnung umfassenden Umwälzung . . .[5]“ Dann aber leuchtet ohne weiteres ein, daß Jesus nicht etwa eine Interimsethik gelehrt hat.

Diese Redensart soll dazu dienen, die scharfen Forderungen der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung[6], die wir so oft in den Ev. finden, mit Rücksicht auf das von Jesus angeblich nahe geglaubte Weltende verständlich und annehmbar zu machen, indem man ihnen eine nur zeitgeschichtlich begrenzte Tragweite zuschreibt[7]. Über diese Auffassung hat ein Mann,

[1] Siehe Mt. 21, 33–46; Mk. 12, 1–12; Lk. 20, 9–19. Vgl. dazu Fonck, Die Parabeln des Herrn im Ev. Innsbruck 1902, 338–361; Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. II[2] Tübingen 1910, 385–406; Zahn, Das Ev. des Mt.[3] Leipzig 1910, 626–632. – Die Einreden Jülichers gegen die Echtheit dieser Parabel (405 f.) resultieren aus allerlei subjektiven Verdachtsgründen. So die Vermutung, daß die παραβολή Mk. 12, 1–9 erst von einem Gläubigen der ersten Generation herrühre, der, in Anlehnung an Is. 5 und an die Parabelreden Jesu, die er schon allegorisch deutete, hier zur religiösen Rechtfertigung von Jesu Tod ihn einreihte in die Linie der Heilsbotschaften Gottes an ein verstocktes Geschlecht, ihn begreifen lehrte als höchsten, letzten Erweis von Gottes Geduld, worauf die Strafe unmittelbar folgen müsse (406). Siehe hiergegen auch Weinel, Die Gleichnisse Jesu[2]. (Aus Natur und Geisteswelt 46.) Leipzig 1905, 32 f. Gegen Jülichers Allegoresieben wendet sich Liebig, Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse (Zeitschr. f. die ntl. Wiss. XIII [1912] 198 f.).

[2] Vgl. Fonck, Parabeln 355. [3] Siehe Zahn, Ev. des Mt. 629.

[4] Zahn a. a. O. Wrede, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. (Vorträge und Studien.) Tübingen 1907, 97 f. erklärt von vornherein durch Jesu Gesamtanschauung jede Auffassung vom Reiche Gottes für ausgeschlossen, die eine längere innerweltliche Entwicklung, eine allmählich in der Geschichte sich vollziehende Ausbreitung ins Auge faßt. Anders Jacoby, Ntl. Ethik. Königsberg 1899, 115 f. Siehe auch Heinrici, Das Urchristentum. Göttingen 1902, 36 f.: „Es liegt im Wesen des Werkes Jesu, daß dasselbe auf eine Fortsetzung durch seine Jünger abzielt.“

[5] Siehe Wernle, Vorläufige Anmerkungen zu den Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen von Ernst Troeltsch in der Zeitschr. f. Theologie und Kirche XXII [1912] 329–368. Siehe hierin 334.

[6] Vgl. nur Mt. 10, 37; Lk. 14, 26; 9, 60.

[7] Vgl. H. Holtzmann, Ntl. Theologie I 243; denselben, Gesinnungsethik oder Interimsethik (Protest. Monatshefte XIV [1910] 2).

der wahrhaftig nicht im Banne irgendeiner orthodoxen Weltanschauung steht, sondern dem die Handhabung der Kritik das tägliche Brot ist — ich meine Wellhausen — folgendes bemerkenswerte Urteil gefällt: „Sicherlich galt ihm selber [Jesus] die Moral nicht, wie Ignoranten zu behaupten sich erdreistet haben, für eine provisorische Aszese, die nur in Erwartung des nahen Endes zu ertragen war und nur bis dahin ertragen werden mußte, sondern für den ewigen Willen Gottes im Himmel wie auf Erden . . .[1]"

Halten wir also fest: Jesu Blick umspannte eine Welt- und Menschheitsentwicklung von unbestimmter Dauer, was kann uns dann Jesus heute sein, welche Erwartungen dürfen wir heutige dann auf ihn setzen? Dürfen wir bei ihm ein regelrechtes soziales Programm suchen, das für damals galt und seine Geltung noch heute besitzt? Wenn wir uns mit solchen Hoffnungen an die Lektüre der Ev. heranmachten, das Ergebnis würde eine einzige bittere Enttäuschung sein. Gewiß, Jesus behandelt die Wunde der Sklaverei und verlangt allgemeine Menschen-, nein Bruderliebe. Und doch hat er ihre Aufhebung nicht mit dürren Worten gefordert[2]. Gewiß, Jesus hat über die Reichen seiner Zeit ein Wehe gerufen. Und doch ist er kein Antikapitalist im modernen Sinne des Wortes gewesen. Jesus hat die Armen seliggepriesen, und er ist doch kein Proletarier gewesen. Er hat den Sinn für das Gemeinsame, wie das Vaterunser lehrt, mit zarter Hand gepflegt, ohne deswegen Sozialist oder gar Kommunist zu sein. Er hat den Reichsgottesgedanken machtvoll vertreten und ausgebreitet und ist am allerwenigsten ein Revolutionär gewesen. Wir können demnach kein sozialpolitisches Programm nach unseren Begriffen von ihm erwarten.

Das konnte er gar nicht geben. Und hätte er es getan, was nützte es unserem Volke und unserer Zeit[3]? Dann wäre Jesus auf die gleiche Stufe mit Plato, der Stoa, Kant oder Fichte zu stellen[4]. Und das Christentum müßte aufhören, eine absolute Religion und eine absolute Wahrheit zu sein[5]. So aber dürfen wir von ihm Worte erwarten, die nicht zeitlichen Wert und zeitliche Gültigkeit besitzen, sondern Wert und Gültigkeit für eine Ewigkeit haben. Und unter diesem Gesichtspunkte verstehen wir, warum er nicht direkt zu den Tagesfragen seiner Zeit Stellung nimmt, weder zur Sklavenfrage noch zu dem von den Essenern vertretenen Ideal der

---

[1] Siehe Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Ev. Berlin 1905, 107.

[2] Vgl. hierzu meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche. (Apologet. Tagesfragen VIII.) M.-Gladbach 1910, 12–18 45–49 56–59.

[3] Vgl. hierzu Le Seur, Sozialismus Jesu 8.

[4] Vgl. Troeltsch, Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums (Logos I [1910] 165–185) 173: „Irgendwelche Symbole und Verkörperungen, persönliche Darstellungen und Verwirklichungen überlegener religiöser Kraft braucht im Durchschnitt jede darüber hinausgehende Religiosität, und wäre es Plato, die Stoa, Kant oder Fichte oder irgendein überlegener Mensch, von dem im Verkehr die religiöse Kraft ausströmt. Im Grunde steht es doch nicht anders mit der Bedeutung Jesu für das Christentum." Von mir gesperrt. Erst von hier aus erhalten so manche Gedankengänge in des Verf. Werk, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen I, 1 u. 2, Tübingen 1912, volles Licht.

[5] Vgl. Troeltsch, Zukunftsmöglichkeiten 174: „Nur auf eines wird man verzichten müssen, Jesus als das Zentrum der Welt oder auch nur als das Zentrum der Menschheitsgeschichte zu konstruieren und gerade darauf seine wesentliche Bedeutung zu begründen."

Lebensauffassung. Wohl aber dürfen wir, ja müssen wir, von ihm erwarten, daß er auf das Wesen der Dinge eingeht, die nicht nur seiner Zeit, sondern allen Zeiten das charakteristische Merkmal aufdrücken, daß er mit einem Worte das Wesen der sozialen Frage behandelt und uns Richtlinien gibt, aus denen wir die nötigen Leitsätze auch für unsere Not gewinnen und ableiten können[1]. Und das hat er getan. Die soziale Frage ist eine Frage der Gesellschaft. Diese aber beruht auf der Familie. Das Gedeihen der Familie aber gründet sich auf die Arbeit. Trotzdem offenbaren sich die Unterschiede von Reichtum und Armut. Die angedeuteten Punkte sind ebenso viele konstitutive Merkmale der sozialen Frage. Ist Jesus darauf eingegangen und hat er uns darin ewig gültige Normen gegeben, dann wird die Frage: Was kann uns Jesus heute sein? sofort beantwortet durch die weitere Frage: Was ist uns heute Jesus?

II.

Es ist selbstverständlich unmöglich, im Rahmen eines Vortrages die angedeuteten Probleme allseitig zu behandeln[2]. Wir können nur das eine oder andere Moment herausheben.

Wenn Jesus die eheliche Verbindung für eine unbedingte und unauflösliche hinstellt und jede Wiederverheiratung verbietet[3], so leuchtet ein, daß er damit ein Prinzip verkündete, das nicht nur für die damalige Zeit, sondern auch für unsere Tage von grundlegender Bedeutung ist. Denn die Ehe ist und bleibt der Ausgangspunkt jeder sozialen Entwicklung. Aus der Ehe entspringt die Familie. Die Familie aber ist die Grundlage jeder staatlichen Ordnung[4]. Wenn nun Jesus diese Grundlage in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherstellte, so hat er nicht nur der jüdischen Praxis, wonach ein Mann mehrere Frauen haben durfte[5], widersprochen, er hat nicht nur die heidnische Ungebundenheit seiner Tage verurteilt[6], sondern er hat auch zugleich die moderne Auffassung von der freien

---

[1] Nur mit dieser Einschränkung lasse ich die Worte Jülichers, Religion Jesu 62, gelten: „ . . . eine soziale Frage hat er, trotzdem in Palästina damals die Verarmung bedenklich zunahm, nicht angerührt. Wer solche Dinge im Ernste bei Jesus vermißt, soll ihm auch vorwerfen, daß er von der Kunst nichts verstanden und den Plato nicht gelesen, daß er keine Eisenbahn gebaut und die Pockenimpfung nicht eingeführt hat. Jesus ist nicht ein Allerweltsheiland gewesen, sondern groß nur auf einem Gebiete, und in vollendeter Weisheit überschreitet er niemals diese Grenzen: das Neue, das ihn erfüllt, beschränkt sich auf die Religion und Ethik, genauer, es liegt in der Einheit von beiden, denn Jesus hat die Versittlichung der Religion bis zum Ende geführt und der Sittlichkeit im ganzen Umfange die religiösen Triebkräfte gesichert."

[2] Nochmals weise ich ausdrücklich darauf hin, daß ich auf Einzelheiten in meiner bei Schöningh erscheinenden Arbeit, Jesus und die soziale Frage ausführlich eingegangen bin.

[3] Vgl. Mt. 5, 27–32; 19, 3–10; Mk. 10, 2–12; Lk. 16, 18 f. Dazu Ott, Die Auslegung der ntl. Texte über die Ehescheidung (Ntl. Abh. III, 1–3). Münster i. W. 1911. Peabody, Jesus Christus und die soziale Frage. Deutsch von Müllenhoff. Gießen 1903, 117–129. Garriguet, La valeur sociale 104–124.

[4] Vgl. Visscher, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. II Bonn 1911, 52; Garriguet 104.

[5] Fl. Ios. Ant. Iud. 17, 1, 2 (Niese IV, 64). Siehe auch Beer, Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum. Tübingen 1919, 6–29.

[6] Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum. Regensburg 1857, 702. „Der sittlich strenge Kato schied sich von seiner ersten Gattin Atilia, die ihm zwei Kinder

Liebe[1] verdammt. Damit hat er aber zugleich der Frau ihre Menschenwürde zurückgegeben[2] und den Kindern Schutz und Hilfe angedeihen lassen. Gerade aus den Stellen, die von den Kindern handeln[3], hat man die gottverbrieften Rechte der Kinder abgeleitet. Ein moderner Gelehrter drückt das mit den Worten aus: „Das Auge des Heilandes sah die Verbrechen am Kinde, vom Kindermorde von Bethlehem bis zum Massenkindermorde des 20. Jahrhunderts; er sah die wilde Jagd nach dem Garten der Kinderunschuld, und darum stellte er dieses flammende Strafgesetz wie einen Schutzengel mit flammendem Schwert vor den Eingang zu diesem Garten[4]."

Man braucht sich nur diese Sätze einmal zu überlegen, um zu erkennen, in welch einen Knäuel moderner sozialer Fragestellungen wir hineingeführt werden. Mit dem Kinderproblem hängt die moderne Bevölkerungsfrage[5], weiter die Mutter- und Frauenfrage[6] unlösbar zusammen. Die Ehefrage wächst sich weiter zur Wohnungsfrage, zur Frage der Kinder- und Frauenarbeit[7] und vielen anderen Fragen aus. Dürfen wir nun annehmen, daß

---

geboren hatte, und überließ seine zweite Gattin Marcia mit Zustimmung ihres Vaters seinem Freunde Hortensius, nach dessen Tode er sie zum zweitenmal heiratete. Pompejus verstieß seine Frau Antistia, um in Sullas Verwandtschaft zu kommen, und nahm dessen Stieftochter Amilia, die aber erst von ihrem Gemahl Glabrio, von welchem sie schwanger war, getrennt werden mußte. Nach ihrem Tode nahm er die Mucia, die er gleichfalls verstieß, um Cäsars Tochter, Julia, heiraten zu können. Ihrerseits schieden sich nun auch Frauen von ihren Männern, ohne irgendeinen Grund als den ihres Beliebens, wiewohl die Sitte von den Frauen begehrte, die Ausschweifungen der Männer zu ertragen, und das Vergehen des Adulteriums in Rom, wie bei den alten Völkern überhaupt, nur auf das Weib bezogen wurde; dann erst, wenn der Mann die Frau eines anderen verführte, traf ihn der Vorwurf des Ehebruchs."

[1] Vgl. Bebel, Die Frau und der Sozialismus[25]. Stuttgart 1895, 428: „Der Mensch soll über seine Triebe, unter der Voraussetzung, daß ihre Befriedigung keinem anderen einen Schaden oder Nachteil zufügt, selbst befinden. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist aber ebenso jedes einzelnen persönliche Sache wie die Befriedigung jedes anderen Naturtriebes. Niemand hat darüber einem anderen Rechenschaft zu geben, und kein Unberufener hat sich einzumischen. Wie ich esse, wie ich trinke, wie ich schlafe und mich kleide, ist meine persönliche Angelegenheit, ebenso mein Verkehr mit der Person eines anderen Geschlechtes."

[2] Gegen die Verunglimpfung des Christentums durch Bebel, Die Frau 59 ff., als habe es die Frau herabgesetzt und nichts zu ihrer sozialen Hebung getan, siehe v. Walter, Frauenlos und Frauenarbeit in der Geschichte des Christentums. Berlin 1911, 13 ff.; Cathrein, Die Frauenfrage[8]. Freiburg i. Br. 1909, 1–22; Mausbach, Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf. (Apolog. Tagesfr. Nr. 5.) M.-Gladbach 1906; Meffert, Das Christentum und die Frau. (Apologet. Volksbibliothek Nr. 50.) M.-Gladbach 1912; Rößler, Die Frauenfrage[2]. Freiburg i. Br. 1907, 144–525; Lydia Stöcker, Die Frau in der alten Kirche. Tübingen 1907; Belser, Die Frauen in den ntl. Schriften. (Theolog. Quartalschrift XCI [1909] 321–351); Schreiber bei Faßbender, Des deutschen Volkes Wille zum Leben. Freiburg i. Br. 1917, 227–284.

[3] Vgl. Mt. 19, 14; Mk. 10, 14; Lk. 18, 16. – Mt. 18, 5; Mk. 9, 36. – Mt. 18, 6, 7, 14; Mk. 9, 41; Lk. 17, 2.

[4] Siehe Faulhaber, Zeitfragen und Zeitaufgaben[2. u. 3.] Freiburg i. Br. 1916, 133.

[5] Vgl. Walter bei Faßbender 72; Mausbach, Ehe und Kindersegen vom Standpunkte der christl. Sittenlehre (Ehe und Volksvermehrung 1)[3]. M.-Gladbach 1919.

[6] Stöcker, Die Frau 2.

[7] Vgl. Schmoller, Grundriß der allg. Volkswirtschaftslehre. I[17–20]. Leipzig 1908, 257; Garriguet, Régime du travail (Études de morale et de sociologie). I[2]. Paris 1908, 280–335.

sich Jesus der Tragweite seiner Entscheidung bewußt gewesen ist? Als er seine Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe vorgetragen hatte, meinten die Jünger: „Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe sich so verhält, dann ist es nicht gut zu heiraten[1]." Und doch hat Jesus seine Worte nicht zurückgenommen, ja nicht einmal abgeschwächt, obwohl ihm die Strömung des Zeitgeistes nicht verborgen sein konnte. Gewiß mußte seine Lehre von der Ehe vielen Not und bittere Pein bringen. Für alle diese hat er nicht den Frieden, sondern das Schwert gebracht[2]. Die Ehe und die Familie ist und bleibt das Sinnbild für die Einheit des Reiches Gottes. Und darum wirkt die Lehre Jesu wie ein Leuchtturm, der auf die Schäden, Klippen und Riffe, die der sozialen Schiffahrt drohen, aufmerksam macht. Und der leitende Gesichtspunkt besteht darin, daß der soziale Schiffbruch des einzelnen nicht die soziale Schiffahrt der Gesamtheit gefährden darf[3].

„Die tiefste materielle Ursache des wirtschaftlichen Glückes und Fortschrittes ist die Arbeit[4]." Die fleißige, unverdrossene Arbeit schafft erst die Unterlage für die Existenz der Familie wie der Gesellschaft überhaupt. Anderseits ist die Plage und Mühe, die die Arbeit im Gefolge hat, unverkennbar. Gerade im Zeitalter der Industrie hat das Wort Arbeit einen herben und scharfen Klang erhalten. Dürfen wir von Jesus Aufschluß über die Arbeit erwarten?

In der gesamten Antike ist die Verachtung der Arbeit allgemein[5]. Der historische Sokrates nennt die breiten Massen des Volkes einen unwissenden Haufen von Walkern, Schustern, Zimmerleuten, Schmieden, Bauern, Händlern und Krämern[6]. Und Cicero sagt rund heraus: „Alle Handwerker haben eine schmutzige Beschäftigung; denn die Werkstatt hat nichts, was eines freigeborenen Mannes würdig ist[7]." Weil nun die Arbeit verachtet war und doch Arbeit geleistet werden mußte, griff man zurück auf das elendeste aller Proletariate, die Sklaven[8]. „Das Meer von Jammer und Elend, das in diesem elendesten aller Proletariate sich vor unseren Augen auftut, mag ergründen, wer den Blick in solche Tiefen wagt; es ist leicht möglich, daß mit denen der römischen Sklavenschaft verglichen, die Summe aller Negerleiden ein Tropfen ist[9]." Sollte also eine Besserung in dieser Beziehung erreicht werden, so mußte die Auffassung von der Arbeit notwendig von Grund aus umgestaltet werden[10].

---

[1] Mt. 19, 10.

[2] Vgl. Mt. 10, 34; Lk. 12, 51. [3] Vgl. Peabody 129.

[4] Siehe S. Weber, Evangelium und Arbeit. Freiburg i. Br. 1898, 3. — Vgl. zum Ganzen Schell, Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung[11–13]. Mainz 1906, 95–120.

[5] Vgl. Weinand, Antike und moderne Gedanken über die Arbeit dargestellt am Problem der Arbeit beim hl. Augustinus (Apologet. Tagesfr. X). M.-Gladbach 1911, 10–18, 27–32, 38–43, 51–53.

[6] Vgl. Xenoph. Mem. 3, 7, 6 (ed. Klimek. Münster i. W. 1895, 61).

[7] Vgl. Cicero, De off. 1, 42 (rec. Müller. Leipzig 1886, 51).

[8] Vgl. hierzu meine Schrift, Sklavenlos 9–43.

[9] Siehe Mommsen, Römische Geschichte II[9]. Berlin 1903, 77.

[10] Vgl. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Freiburg i. Br. 1868, 7: „Man hat die hohe Wichtigkeit dieses Prinzips, den Charakter der christlichen Arbeit fast immer mißkannt. Durch die Erhebung der christlichen Arbeit zu einem Berufe, zu einer sittlichen Pflicht, der sich im Christentum niemand entziehen darf, wurde erst die Abschaffung der Sklaverei ermöglicht, jenes Instituts, an dem die alte Welt unheilbar krankte, an dem sie auch zugrunde ging."

Und zu dieser trug nicht unwesentlich das eigene Beispiel Jesu bei, der ja bei seinen Landsleuten „der Sohn des Zimmermanns", kurzweg „der Zimmermann" hieß[1]. Die vielen Stellen, an denen Jesus von der Arbeit spricht[2], beweisen, daß er ihren Segen, aber auch ihre Not gar wohl verstand. Und darum stellt er frank und frei den Grundsatz der ehernen Gerechtigkeit auf: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert[3]." Diesem Lohn muß aber auch die Leistung entsprechen. Darum wird dem faulen Sklaven, der mit dem Gute seines Herrn nicht fleißig wirtschaftete, das Verwerfungsurteil zuteil: „Du böser und fauler Knecht, du wußtest, daß ich ernte, wo ich nicht gesät, und sammle, wo ich nicht ausgestreut habe? Dann hättest du mein Geld den Wechslern bringen müssen, und ich wäre dann gekommen und hätte das Meinige mit Zinsen erhalten[4]." Es ist klar, daß Jesus mit dieser Parabel die notwendige Arbeit für den Himmel und treue Benutzung der von Gott verliehenen Gaben einschärfen und das gegenteilige Verhalten unter schwere Strafe stellen will[5]. Indes sehen wir, daß das Vorbild für die pflichtgemäße Arbeit für den Himmel die belobte unverdrossene irdische Arbeit ist[6]. Daraus geht hervor, was es mit der bekannten Phrase auf sich hat, im Christentum könne es keine volle Anerkennung und freudige Wertschätzung der Arbeit geben, weil es diese aus der Sünde herleite und als ein Übel betrachte[7].

Der Satz beruht auf einem Mißverständnis. Nicht die Arbeit, wohl aber die Bitterkeit der Arbeit stammt aus der Sünde[8]. Die Arbeit war

---

[1] Vgl. Mt. 13, 55; Mk. 6, 3; Weber, Evangelium 21–36; Garriguet, Régime du travail I 48—54.

[2] Vgl. Mt. 9, 37 f.; 10, 24 f.; 13, 24–30; 20, 1–15; Mk. 1–20; Lk. 12, 36–38; 42–48; 13, 7–9; 14, 17; 15, 15, 17; 17, 7–10.

[3] Vgl. Lk. 10, 7.

[4] Vgl. Mt. 25, 14–30. Dazu Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Göttingen 1892, 51 f. Vgl. Mt. 20, 1–16; 13, 44–46.

[5] Vgl. Lk. 16, 11 f. und dazu Jacoby, Ntl. Ethik 43.

[6] Daher das Agraphon: Werdet erprobte Wechsler. Vgl. Resch, Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente[2]. (Texte und Unters. von Gebhardt u. Harnack, N. F. XV 3/4.) Leipzig 1906, 112.

[7] Die Phrase wird dadurch nicht besser, daß sie alt ist. Schon Tertullian hat die Christen gegen den Vorwurf verteidigen müssen, als seien sie für das geschäftliche Leben unnütz. Er sagt: „Wir betreiben mit euch zusammen die Schiffahrt, tun mit euch Kriegsdienst, treiben Ackerbau und bringen dann unseren Erwerb in den Handel, die Erzeugnisse unserer Kunstfertigkeit und unserer Arbeit geben wir öffentlich zu eurem Gebrauche hin" (Apolog. 42 ed. Hurter. Innsbruck 1898, 182; Bibl. der Kirchenv. Tertullians Schriften II von Kellner-Esser. Kempten u. München 1915, 152 bzw. 498). Über das Bankgeschäft des Sklaven, späteren Papstes Kallistus siehe S. Hippolyti refutatio omnium haeresium IX, 12, 1—12 ed. Wendland [Die griech. christl. Schriftsteller] Hippolytus III, 246–248. Leipzig 1916. Vgl. noch Didache 12, 1, 3–5 (ed. Funk, Die apost. Väter [Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften. Herausg. von Krüger II, 1] Tübingen und Leipzig 1901, 7).

[8] Vgl. hierzu Leo XIII., Rerum novarum (Herdersche Ausgabe 1919, 23): Die Arbeit wurde dem Menschen „nach dem Sündenfalle als eine notwendige Buße auferlegt, deren Last er spüren muß . . . In gleicher Weise werden immer auch die übrigen Beschwernisse auf dieser Erde wohnen, weil die Folgen der Sünde als bittere Begleiter an der Seite des Menschen bis zu seinem Tode haften. Leiden und Dulden ist einmal der Anteil unseres Geschlechtes, und so große Anstrengungen man auch zur Besserung des Daseins machen mag, die Gesellschaft wird niemals frei von großer Plage werden. Die, welche vorgeben, sie könnten es dahin bringen, und die dem

schon vor dem Sündenfalle da. „Ob das Paradies der veredelnden Hand des Menschen bedurfte, darüber kann man verschiedener Ansicht sein. Aber das läßt sich nicht bestreiten, daß dessen Bearbeitung dem Menschen vorzüglich darum geboten war, damit er sich selber veredle[1]." Jesus selbst hat einmal das Wort gesprochen: „Mein Vater arbeitet bis jetzt, und auch ich arbeite[2]." Gottes Arbeit besteht in der Erschaffung, Erhaltung und Regierung der Welt. Die Arbeit des Menschen ist demnach nichts anderes als eine Nachahmung Gottes[3]. Und unter diesem Gesichtspunkte verstehen wir die anfeuernden Worte des verstorbenen Weihbischofs Schmitz von Köln: „Schreitet immer vorwärts, Apostel und Soldaten des materiellen Fortschritts, arbeitet und schiebt die Grenzen euers Reiches immer weiter hinaus! Steigt hinauf zum Himmel, hinunter in das Innerste der Erde, dringet in des Meeres Abgründe, unterwerfet euch die Materie, machet euch zu Herren all ihrer Gesetze, sie zur unterwürfigen Dienerin, und wir werden eure Erfolge mit Beifall begrüßen, den Segen des Himmels über sie herabflehen und abermals rufen: Excelsior![4]" Wir verstehen aber auch, wie Jesus durch die Erhebung der Arbeit zu einer sittlichen Pflicht das Hauptbollwerk niederlegte, das die Antike zum Schutze der Sklaverei aufgerichtet hatte[5].

Die Frucht der Arbeit ist das Eigentum, wie ja überhaupt erst die Arbeit die Kulturgüter schafft. Anderseits sehen wir aber, daß trotz der Arbeit die Armut eine weitverbreitete ist. Armut und Reichtum stehen einander zu allen Zeiten unvermittelt gegenüber, und wir sind begierig zu hören, wie sich denn Jesus zu diesen beiden Erscheinungen verhalten hat.

Wir erinnern uns daran, daß die Essener das Ideal der Gütergemeinschaft vertraten, daß in Israel schon zur Zeit der Propheten der Übergang der alten Natural- in eine Geldwirtschaft erfolgt war, daß sich das Städteleben ausgebildet hatte[6]. Was von der Zeit des Isaias gilt: „Anhäufung des Besitzes in den Händen der Reichen, soziales Elend in den ärmeren Klassen, Korruption in der Rechtsprechung, Genußsucht und Habsucht bei den Männern, Koketterie und Üppigkeit in der Frauenwelt, und der eigentliche Grund dieses Verderbens — ein Kultus ohne Herzensbeteiligung, eine Religion ohne Sittlichkeit: Mißachtung des Heiligen Israels (Is. 2—5)[7], das gilt in gesteigertem Maße von der Zeit Jesu. Gerade in den Städten des Heiligen Landes, in denen römische Beamte, Duodezfürsten der Juden ihr Domizil

armen Volke ein Leben ohne Not und nur voll Ruhe und Genuß vorspiegeln, täuschen fürwahr die Menschen mit einem Truge, welcher nur größere Übel zur Folge haben wird, als die sind, an denen die gegenwärtige Gesellschaft krankt. Das richtige ist, die Dinge nehmen, wie sie wirklich sind, und das Linderungsmittel, wie gesagt, anderswo aufsuchen."

[1] Vgl. Weiß, Soziale Frage und soziale Ordnung[3]. (Apologie des Christentums IV.) Freiburg i. Br. 1896, 345.

[2] Joh. 5, 17.

[3] Vgl. Garriguet, Régime du travail I, 45—48.

[4] Bei Rost, Die Katholiken im Kultur- und Wirtschaftsleben der Gegenwart. Köln 1908, 87.

[5] Siehe oben S. 74 Anm. 10.

[6] Vgl. hierzu Löhr, Israels Kulturentwicklung. Straßburg i. E. 1911, 28—105; denselben, Kultur und Religion im alten Israel (Die Geisteswissenschaften I [1913/14] 1011—1014, 1038—1043); Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[3]. Berlin 1897, 84 f.

[7] Siehe Wilke, Jesaja und Assur (Diss.). Greifswald 1905, 39.

hatten, waren prunkender Reichtum und drückende Armut dicht beisammen[1]. Dazu kam ein anderes.

Schon bei Isaias und in den Psalmen steht dem hochmütigen, selbstgenügsamen, gottlosen Reichen der Arme, Bedrückte und Demütige gegenüber, der sich ganz Gottes Obhut in die Arme wirft. Arm und Fromm wurden gleichbedeutend[2]. Je mehr aber die Nachfahren der armen Frommen aus der Makkabäerzeit, die Pharisäer, zur herrschenden Klasse wurden, bildete sich ein neuer Gegensatz heraus. Diesen jetzt Geehrten und Herrschenden steht die große Menge des ungebildeten Volkes gegenüber, auf das sie mit unendlichem Hochmut herabschauen[3]. Dieser Hochmut fand seine höchste Begründung in der Gesetzeskenntnis der Schriftgelehrten und Pharisäer, aber nicht seine einzigste. „Die Armut galt ihnen für schlimmer als alle Plagen zusammengenommen, von welchen Ägypten heimgesucht wurde" s. Baba batra fol. 116a. Es gibt nichts Schmerzlicheres als die Armut; denn leget alle Leiden in die eine Wagschale und die Armut in die andere, so wird diese jene überwiegen s. Midrasch Schemoth r. Par. 31. Der Arme gehört zu den dreien, für welche das Leben kein Leben ist (Beza fol. 32b), und zu den vieren, die schon bei Lebzeiten für tot betrachtet wurden, s. Aboda sara fol. 5a und Nedarim fol. 7b[4]." So schleicht sich von selbst der soziale Unterton in die religiöse Wertung von Armut und Reichtum ein. Der Reiche gilt für gut und gottwohlgefällig, der Arme für sündig und gottmißfällig[5].

Wenn irgendwo, dann galt es hier, eine Umwertung der Werte vorzunehmen. Und das hat Jesus getan. Schon dadurch, daß er selbst arm war und arm blieb sein ganzes Leben hindurch von der Krippe bis zum Kreuze. Und welchen Anstoß die Armut Jesu „den Gebildeten" jener Tage bereitete, erfahren wir von dem heidnischen Philosophen Celsus. Gerade Jesu Armut ist ihm ein klarer Beweis dafür, daß er unmöglich Gott sein könne. „Auch gezieme es keineswegs der göttlichen Würde, mit übel beleumundeten Menschen vertrauten Umgang zu haben. Celsus meint eben, ein Gott müsse immer im Reichtum, mit äußerem Glanze und mit Herrlichkeit auftreten und ein entsprechendes Gefolge haben[6]." Schon das Leben Jesu lehrte durch die Tat eine Umwertung der Werte. Seine Worte tun es gleichfalls.

Gleich die erste Seligpreisung gilt bei Mt. 5, 3 den Armen mit den Zusatz „im Geiste", ein Zusatz, den Lk. 6, 20 nicht hat. Aber die Gegen-

[1] Vgl. Camden M. Cobern, The new archeological discoveries and their bearing upon the N. T. and upon the life and times of the primitive church². New York u. London 1917, 372, 556, 592.

[2] Vgl. Löhr, Israels Kulturentwicklung 99; H. Holtzmann, Ntl. Theologie I, 186; Sieffert, Über den sozialen Gegensatz im N. T. (Erlangen, Prorektoratsrede). Erlangen 1888, 7–14.

[3] Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im ntl. Zeitalter². Berlin 1906, 213.

[4] Siehe Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Ev. aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878, 231.

[5] Vgl. Joh. 9, 1 ff.; Garriguet, La valeur sociale 216: Pour le Juif, le pauvre ne méritait pas qu'on eût pitié de lui; son indigence était une preuve qu'il n'était pas l'ami de Dieu . . . A priori, tout riche était bon et tout pauvre mauvais.

[6] Vgl. Orig. I, 62 (ed. Koetschau, Origenes' Werke I [Die griech. christl. Schriftsteller] Leipzig 1899, 113); Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. Mainz 1899, 71. – Leipoldt, Jesus und die Armen (Neue kirchl. Zeitschrift XXVIII [1917] 789 f.).

überstellung der Reichen, die ihren Trost haben (Lk. 6, 24) läßt erkennen, daß Lukas den Makarismus nicht anders wie Matthäus versteht. Denn wenn die Reichen ihren Trost am und im Reichtume haben, so brauchen sie keinen anderen. Hiermit aber hat sowohl der Begriff „Reich" wie der Begriff „Arm" eine nähere Bestimmung erhalten. Diese war bei Matthäus eben wegen seines Zusatzes überflüssig[1] und fehlt daher. Unter den Armen im Geiste haben wir alle jene zu verstehen, die im Gefühl völliger Hilflosigkeit als Bettler vor Gott dastehen[2]. Zu diesen gehören „die Sünder und Zöllner", die Buhlerinnen, wenn sie reuig sind, das von den Hierarchen verfluchte Volk, das das Gesetz nicht versteht (Joh. 7, 49), die verlorenen Schafe des Hauses Israel (Mt. 15, 24)[3]. Daraus ergibt sich der Unterschied zwischen den Armen der Propheten und den Armen, die Jesus selig preist. Waren die Armen der Propheten jene Elenden und Darbenden, die sich eben ihrer physischen Not wegen ganz Gottes Obhut in die Arme warfen und eben wegen dieses demütigen Glaubens[4] die Frommen waren, so sind die Armen Jesu solche, die sich in Seelennot befinden. Der Begriff ist weiter geworden. Denn Seelennot findet sich in allen Klassen und Ständen. Weiter aber ist die scharfe soziale Not zu beachten, die darin liegt, daß Jesus gerade denen die Tore des Himmelreiches weit aufmacht, denen die Welt die ihrigen dicht zumacht[5]. Die neu entstehende Sozietät wird also ein wesentlich anderes Aussehen als die bisherige tragen. Und auch andere Grundsätze und Anschauungen werden in ihr herrschen. Galt bislang Reichtum, Wohlleben und Genuß für Glück, so wird nun ein Glück gezeigt, das über den Sternen wohnt und sich in jedem Stande erreichen läßt. Darin liegt eine Umwertung der Werte[6]. Diese Umwertung wird uns noch deutlicher, wenn wir uns daran erinnern, daß der berühmte Ordner der Mischna, Rabbi Jehuda Hanassi, kurz Rabbi genannt, geboren um 143 n. Chr.[7], der Bewertung der Armut durch Jesus eine andere Auffassung gegenüberstellte. „Er suchte nicht nur das Bestreben ehrlich zu erwerbenden Eigentums wieder

[1] Vgl. hierzu Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N. T. II. Die Bergpredigt. Leipzig 1900, 28 f. Die Erwägungen Köhlers, Die ursprüngliche Form der Seligpreisungen (Theolog. Studien und Kritiken XCI [1918]), 168 f., schlagen trotz seiner Berufung auf Harnack, Sprüche und Reden Jesu (Beiträge zur Einl. in das N. T. II) Leipzig 1907, 38 nicht durch. Köhler 192 rekonstruiert: „Heil den Bettelarmen, dieweil gerade sie Trost empfangen werden!" Vgl. noch J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2]. Göttingen 1900. Exkurs I. Die Seligpreisungen 179–187; Titius, Die ntl. Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. I. Jesu Lehre vom Reiche Gottes. Freiburg i. Br. und Leipzig 1895, 75; Harnack, Das Wesen des Christentums[4]. Leipzig 1901, 58–60.

[2] Vgl. Feine, Theologie des N. T.[3] Leipzig 1919, 106; König, Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus, Berlin 1908, 313 323; Kabisch, Die erste Seligpreisung (Theolog. Studien und Kritiken LIX [1896]), 195–215, besonders 204, 209, 213. Die Auffassung der Väter bei Kabisch 210–212.

[3] Vgl. Dausch, Die drei älteren Evangelien. Bonn 1918, 109; J. Weiß, Predigt Jesu 127–132; Feine, Ntl. Theologie 32 f.

[4] Vgl. Wünsche, Neue Beiträge 32 f.; Harnack, Wesen des Christentums 58.

[5] So auch Wernle, Vorläufige Anmerkungen 333. – Vgl. Mt. 9, 11–13; 11, 5; Lk. 7, 22; 19, 10; 4, 18 f. Dazu Feine, Ntl. Theologie 32. Es ist also nicht notwendig, den scharfen Kontrast zwischen den einzelnen sozialen Verhältnissen bei Lukas allein zu suchen, wie J. Weiß, Predigt Jesu 182 will.

[6] Vgl. Wendt, Die Lehre Jesu[2]. Göttingen 1901, 227.

[7] Die Angaben entnehme ich der Schrift von Gelbhaus, Rabbi Jehuda Hanassi und die Redaktion der Mischna. Wien 1876, 3 52.

zu Ehren zu bringen, sondern er spricht sogar dem Reichtum einen Grad von Ehre zu[1]." Sein Konfessionsgenosse Gelbhaus führt folgenden Ausspruch von ihm an: „Machet Platz dem Besitzer von zweihundert Mina[2]."

Eine Umwertung der Werte enthalten die Parabeln vom reichen Tor (Lk. 12, 16–21), vom ungerechten Verwalter (Lk. 16, 1–9) sowie vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk. 16, 19–31). Auch die Begebenheit mit dem blinden Bettler, die Joh. 9, 1 ff. erzählt, gehört hierhin. Leider kann ich auf alle diese Dinge bei der Kürze der Zeit nicht näher eingehen[3]. Nur darauf soll noch hingewiesen werden, daß Jesus die Leiden der Armut sehr wohl gekannt hat.

Er weiß, daß die zermarternden Sorgen ein schweres Hindernis für das religiös-sittliche Leben sein können. Nicht umsonst enthält Mt. 6, 11 die Brotbitte des Vaterunsers. Es ist ja klar, „daß der Mangel an dem nötigen täglichen Brot leicht zur Wolke wird, die dem Menschen den Blick in Gottes Vaterauge verhüllt[4]." Nicht umsonst nennt die Parabel vom Sämann Mk. 4, 2–9, 13–20; Mt. 13, 1–10; Lk. 8, 4–8, 11–15 unter den Gründen für den geringen Erfolg der Verkündigung Jesu die Sorge an erster Stelle[5]. Jene Sorge ist gemeint, die im Hause des armen Mannes ihr freudloses Regiment führt[6]. Vor dieser zermartenden, den Menschen um das innere Gleichgewicht bringenden Sorge[7] hat Jesus eindringlich gewarnt (Mt. 6, 25) und ihr gegenüber das Vertrauen auf Gottes Vatergüte und Fürsorge, wie sie das Bild von den Vögeln des Himmels und den Lilien des Feldes zeigt, nachdrücklich eingeschärft. Nicht eine Philosophie des Leichtsinns, sondern eine solche des Gottvertrauens, hat Jesus mit dem bekannten Worte Mt. 6, 33 gelehrt: „Trachtet zuerst nach dem Reiche und der Gerechtigkeit von ihm, so wird euch das alles zugeteilt werden[8]."

---

[1] Gelbhaus 81. [2] Bei Gelbhaus 89.

[3] Näheres in meiner Abhandlung, Jesus und die soziale Bedeutung des A. T. (Braunsberger Vorlesungsverzeichnis für Herbst 1919 und Winter 1919/20) 21 f.

[4] Siehe Wimmer, Die Wertung der Güter dieser Welt in der Lehre Jesu. II (Wiss. Beilage zum Jahresbericht der Luisenstädtischen Oberrealschule. Ostern 1912.) Berlin 1912, 6.

[5] Vgl. Bugge, Die Hauptparabeln 117.

[6] Vgl. Jülicher, Gleichnisreden II 529.

[7] Das ist die Bedeutung von μεριμνᾶν, die Jacoby, Ntl. Ethik 66 f. nicht beachtet. Vgl. hierzu noch Heinrici, Urchristentum 27 f.; Köhler, Textkritische Bemerkungen zu der Perikope vom Sorgen im Lukasev. (Theolog. Studien u. Kritiken LXXXVI [1913] 452–461: Der Text von Lk. 12, 26 sei nach Mt. 6, 28a wiederherzustellen. Die Bemerkung 456: „Jesus hat seiner ganzen durchaus idealen Art entsprechend das Verbot des Sorgens absolut gegeben ohne wenn und aber" ist in dieser Allgemeinheit unrichtig. Vgl. noch Wünsche, Neue Beiträge 95: „Auch der Talmud warnt vor unnötiger krankhafter Sorge um die leiblichen Bedürfnisse und fordert zu hingebendem Vertrauen zu Gott auf. Nur darf das Gottvertrauen nicht in Nichtstun ausarten und der Gedanke Raum gewinnen, Gott werde schon ohne unser Zutun für uns sorgen."

[8] Vgl. dazu Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N. T. III 1: Die Bergpredigt. Leipzig 1905, 79. Gegen Bousset, Das Reich Gottes in der Predigt Jesu (Theolog. Rundschau V [1902] 397–407 437–449) 446, der auch hier eine durchaus und rein eschatologische Stimmung findet. J. Weiß, Predigt Jesu 75 f. notiert zu unserer Stelle Soph. 2, 3: „Trachtet nach Jahve, all ihr Demütigen des Landes, die ihr sein Recht übet, trachtet nach Gerechtigkeit, trachtet nach Demut, ob ihr vielleicht geborgen werdet am Tage des Zornes." Das Trachten ist im Sinne von Mt. 5, 48 vgl. 5, 20 zu verstehen, schließt also gerade „die Arbeit am Reiche Gottes" ein und nicht aus, wie J. Weiß 76 vgl. 187–192 will.

Und doch hat Jesus das Wort gesprochen: „Arme habt ihr allezeit bei euch[1].“ Parteipolitischer Unverstand hat in diesem Ausspruche die Sanktionierung der Armut, ihre Erhebung zu einer Art Institution iuris divini gesehen[2]. Und doch lehrt dieses Wort nur, daß Jesus kein blöder Optimist war[3]. Solange die Welt steht, wird es wie Kranke, Bresthafte, Unglückliche, so auch Arme geben[4]. Das ist eine zwar bittere Wahrheit, aber es ist die Wahrheit. Und allen diesen Elenden, vom Glücke Enterbten, hat Jesus nicht etwa die milde Heilandshand versagt, er hat sie ihnen gereicht, indem er ein oberstes Gesetz mit unbedingt und allgemein verpflichtender Kraft an die Spitze seiner Reichsverfassung stellte. Ich meine das „königliche Gesetz“[5] der Nächstenliebe: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst[6].

Jesus hat somit die Armut nicht allgemein aufgehoben, auch nicht die unmögliche Forderung gestellt, sie allgemein und überall zu beseitigen, aber er hat der so verachteten Armut zu ihrem Rechte verholfen, indem er ihr den Ehrenmantel der sittlichen Güte um die schmalen Schultern legte, sie in den Dienst der Vorsehung stellte und ihr einen sittlichen Wert zuerkannte[7]. Sub specie aeternitatis, von dem Standpunkte der Ewigkeit betrachtet er dieses Leben[8], und von diesem Standpunkte aus ist die Armut wie der Reichtum etwas an sich Gleichgültiges. Darum setzt Jesus auch Haus und Hof, Eigentum und Besitz, Reichtum und Güterverkehr vielfach als ganz selbstverständlich voraus[9]. „Er hat nicht Bettler um sich gesammelt, sondern seine nächsten Genossen wie die weiteren Anhänger rekrutierten sich aus Leuten, die meistens ihr Haus, ihren Acker, ihre Familie hatten und durch einen bestimmten Arbeitszweig mit der übrigen Gesellschaft verbunden waren[10].“ Und doch gehen Jesu Äußerungen über den Reichtum in zwei Reihen auseinander.

---

[1] Mt. 26, 11; Mk. 14, 7; Joh. 12, 8.

[2] Vgl. Garriguet, La valeur sociale 265.

[3] Vgl. Bartmann, Vom Optimismus Jesu (Theologie und Glaube XI [1919] 1–9).

[4] Vgl. Garriguet, La valeur sociale 267 f.

[5] Jk. 2, 8.

[6] Mt. 22, 39; Mk. 12, 31; Lk. 10, 27.

[7] Vgl. hierzu Weber, Evangelium und Arbeit 167.

[8] Vgl. Peabody, Soziale Frage 68; Bousset, Jesu Predigt 47. Absolut unrichtig meint Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung². [Vom Reimarus bis Wrede.] Tübingen 1913, 639: „Er [Jesus] hat Arbeit, Besitz und sonst noch manches, was uns als ethisches Gut gilt, nicht als solches zu werten vermocht, weil es für ihn außerhalb der Baufluchte des Reiches Gottes lag. Für uns haben sich die Verhältnisse verschoben, so daß ins Licht rückt, was im Schatten lag.“

[9] Die Stellen in meiner Abhandlung, Jesus und die soziale Bedeutung des A. T. 23 Anm. 3. – Daß die von Jesus befohlene oder verbotene Ausrüstung seiner Sendboten (Mt. 10, 9 f.; Mk. 6, 8 f.; Lk. 9, 3; 10, 3 f.; 22, 35 f.) nichts mit einer ‚antikapitalistischen‘ Gesinnung und erst recht nichts mit einem Gebot unbedingter Armut (Weinel, Bibl. Theologie des N. T. Tübingen 1911, 58) zu tun, vielmehr in den geplanten und ausgeführten kleinen Reisen im Judenlande ihren Grund hat, habe ich in meiner Arbeit, Die Welt des Paulus im Zeichen des Verkehrs, Braunsberg (Ostpr.) 1915, 54–83 gezeigt. Ebensowenig war die Aussendung eine Unterstützung der Missionspredigt Jesu in dem Sinne, als habe der Heiland „wenigstens in der ersten Zeit an einen baldigen, glänzenden Sieg der Sache Gottes geglaubt“, wie J. Weiß, Predigt Jesu 100 will.

[10] Siehe Wernle, Jesus. Tübingen 1916, 158.

Auf der einen Seite anerkennt er das Wachstum des Besitzes bei fleißiger, getreuer Benutzung, auf der anderen erhebt er die strikte Forderung, den Besitz aufzugeben. Eine Anerkennung des Besitzes enthält die Parabel von den fünf Talenten Mt. 25, 14–30[1]. Sie setzt das Wachstum des Geldes als Tatsache einfach voraus. Die fünf Talente erhöhen sich auf zehn, die zwei auf vier. Und die Sklaven, die so treu gewirtschaftet haben, erhalten Lob und Belohnung, während dem faulen Sklaven ein hartes Urteil gesprochen und das anvertraute Talent genommen wird. Es erhält der, der die zehn hat. Und die Begründung lautet: „Denn jedem, der hat, wird gegeben werden, und er wird Überfluß haben; wer aber nicht hat, von dem wird auch das, was er hat, genommen werden." An der Echtheit dieser „frisch aus dem Leben geschöpften Parabel" kann gar kein Zweifel sein[2]. Schon der Begründungssatz ist eine sprichwörtliche Redensart. Sie enthält die Erfahrung des Lebens: „Dem Habenden wächst sein Reichtum mit jedem Tage, der Nichtshabende sinkt immer tiefer dem völligen Nichts zu[3]."

Besonders aber ist hervorzuheben, daß auch Jesus das Eigentum unter den Schutz des 7. Gebotes stellt[4]. Das bekannte Wort: „Eigentum ist Diebstahl"[5] ist nur in dem Sinne richtig, daß kein Mensch ein unbeschränktes Recht auf seinen Besitz hat. Er ist Verwalter und Nutznießer seines Besitzes und hat einstmals Rechenschaft von seiner Verwaltung und Nutznießung abzulegen. Solange er aber im rechtmäßigen Besitz seiner Verwaltung und Nutznießung ist, hat er Anspruch auf den Schutz des Gotteswortes: du sollst nicht stehlen[6].

---

[1] Vgl. hierzu Jülicher, Gleichnisreden II 472–485; Fonck, Parabeln 527 bis 544; Bugge, Hauptparabeln 356–378.

[2] Siehe Jülicher, Gleichnisreden II 482, der indessen aus Allegorienscheu glossatorische Zusätze vermutet. Gegen diese Scheu vgl. u. a. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen u. Leipzig 1904, 126 138 ff. 158. 161 ff.

[3] Siehe Jülicher, Gleichnisreden II 478. Von einer Würdigung dieser Parabel findet sich bei Pöhlmann, Soziale Frage II 595–599 keine Spur, wohl aber die maßlose Übertreibung: „Der Standpunkt Jesu bedeutet eine grundsätzlich feindliche Stellung nicht bloß gegen den extremen Kapitalismus, sondern gegen den ‚seelenbetörenden' Wohlstand an sich, den man nach seiner Ansicht nicht erwerben kann, ohne an der Seele Schaden zu nehmen" (599).

[4] Vgl. Mt. 19, 18; Mk. 10, 19; Lk. 18, 20

[5] Das Wort hat der Franzose Proudhon geprägt. Schmoller, Grundriß 95 charakterisiert ihn in folgender Weise: „Proudhon kritisiert ideologisch das Eigentum (Qu'est-ce que la propriété, 1840) und den Sozialismus (Système de contradictions économiques ou philosophie de la misère, 1846); die nach ihm wesentlichen Ursachen der sozialen Mißstände, Geld und Zins, wollte er durch ein Banksystem beseitigen, das für die produzierten Waren Tauschbons und allen unentgeltlichen Kredit gäbe; als ein phantastischer, geistreich irrlichternder Kopf hoffte er auf eine Ersetzung aller staatlichen Gewalt durch freie Verträge und Gruppenbildungen (Œuvres 37 Bde.)". Im übrigen ist der Ausdruck: „Eigentum ist Diebstahl" nicht dahin zu verstehen, wie es meist geschieht und in den wilden Revolutionstagen praktisch geübt wurde, als sei jeder Eigentümer ein Dieb im kriminellen Sinne. „Der Sozialismus verbietet den künftigen Gebrauch des Vermögens als eines privaten Produktionsmittels, als einer privaten Rentenquelle" (Schäffle, Die Quintessenz des Sozialismus[12]. Gotha 1890, 19). Vgl. noch Kleinwächter, Lehrbuch der Nationalökonomie. Leipzig 1912, 146–161.

[6] In seiner Berliner Rede vom 16. Juli 1891 sagte Bebel: „Aufhebung des Unterschiedes zwischen Reich und Arm, völlige Gleichheit in der Gesellschaft und gesicherte Existenz aller Bürger, das ist das Ziel der Sozialdemokratie." Die Utopie dieser Worte stellt Düsterdieck, Soziales aus dem N. T. Hannover 1894, 27 mit

Anderseits verlangt Jesus Aufgabe des Besitzes. Das lehrt die Erzählung von der Begegnung mit dem reichen Jüngling[1]. Jesus will den jungen Mann für sich und seinen Dienst bestimmen. Da erhebt sich zwischen dem Jüngling und dem ihm zugewiesenen Berufe ein trennendes Hindernis. Und dieses Hindernis ist der Reichtum. Darum lautet die Forderung: Weg damit! Weil also der Reichtum sich als Hemmnis zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf stellt, heißt es: „Gehe hin, verkaufe, was du hast und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Dann komme und folge mir nach" (Mk. 10, 21). „Die Grundlage dieser Forderung ist ein Gedanke, in welchem die Grundidee der atl. sozialen Gesetzgebung seinem innersten allgemeinen sittlich-religiösen Kerne nach wiedererscheint, nämlich der, daß aller äußere und geistige Besitz des Menschen nicht eigentlich sein Eigentum ist, über welches er ein schrankenloses Verfügungsrecht hätte, sondern vielmehr von Gott ihm anvertrautes Gut, mit dem er in dessen Sinne zu wirtschaften hat[2]." Der junge Mann hatte nicht die Kraft, auf seinen Reichtum zu verzichten, und das ist für Jesus die Veranlassung, eine Betrachtung über die Schwierigkeit anzustellen, welche die Reichen überhaupt haben, um in den Himmel zu kommen. Und in diesem Zusammenhange findet sich das viel gebrauchte und viel mißbrauchte Wort: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr kommt, als daß ein Reicher ins Gottesreich kommt" (Mk. 16, 3).

Ströme von Tinte sind vergossen, um trotz dieses Wortes den Reichen ins Himmelreich kommen zu lassen. Man hat das Kamel vom Ankertau oder das Nadelöhr von einer engen kleinen Stalltür verstanden[3]. Diese Erklärungsversuche sind schon deswegen verunglückt, weil sie nicht den übergroßen Schrecken[4] der Jünger über das Unglück des Reichen erklären. Daß sie über die Schwierigkeit staunen, mit der für die Reichen der Eingang ins Himmelreich verbunden ist, ist nicht weiter verwunderlich. Es erklärt sich aus dem Ansehen, das nun einmal der Reichtum verleiht, und zumal in jenen Tagen verlieh[5]. Hingegen erscheint ihr gewaltiger Schrecken über das religiöse Schicksal der ihnen völlig unbekannten Leute als gänzlich unmotiviert. Daher hat man folgenden Text unserer Perikope, der augenscheinlich nicht in Ordnung ist, als ursprünglich zu erweisen versucht: „Wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird ungern ins Himmelreich hineingehen (Mt. 19, 23). Wiederum

folgender Erwägung heraus: „Wenn heute wie durch einen Zauber, auf dem Wege der Gesetzgebung oder der Gewalt, alle Unterschiede von Reich und Arm aufgehoben würden und eine völlige Gleichheit in der Gesellschaft hergestellt wäre, so würden morgen von neuem Unterschiede sich geltend machen. Man kann doch die Unterschiede der Persönlichkeit nicht aufheben, die Unterschiede der Neigungen, der Tätigkeiten, der Bedürfnisse, die Unterschiede von Fleiß und Trägheit, von Sparsamkeit und Vergeudung, von Gesittung und Roheit, von Gut und Böse."

[1] Vgl. Mt. 19, 16–22; Mk. 10, 17–23; Lk. 18, 18–23. Vgl. dazu Peabody, Soziale Frage 172 f.; Bachmann, Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Leipzig 1904, 46 ff.

[2] Siehe Sieffert, Sozialer Gegensatz 18 f.

[3] Vgl. Aicher, Kamel und Nadelöhr (Ntl. Abh. I, 5). Münster i. W. 1908, 6–21. – Den ältesten Beleg für Kamel = Schiffstau enthält das corpus Pelagianum aus dem 5. Jahrh. Vgl. Denk, Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. V [1904] 256 f.; Herkloß, Bibl. Zeitschr. II [1904] 176 f.; Nestle, Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. VII [1906] 182 f. Im übrigen vgl. noch Feine, Ntl. Theologie 118 f.

[4] Mk. 10, 26: οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο.

[5] Siehe oben S. 79 das Zitat aus Rabbi Jehuda Hanassi.

sage ich euch: es ist leichter durch einen Raum so klein wie ein Nadelöhr hineinzugehen als ins Himmelreich einzugehen (24). Als die Jünger das hörten, wurden sie sehr bestürzt und sagten: Wer kann dann gerettet werden! (25). Jesus blickte sie an und sprach zu ihnen: Bei Menschen ist dieses unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich (26)[1]." Wir sehen also: Ins Himmelreich einzugehen, ist für jedermann schwer. Wenn es für die Reichen besonders schwer ist, so gibt uns die Begebenheit mit dem reichen Jüngling den Grund an: Ihr Herz hängt am Besitz[2].

So ergibt sich für Jesu Auffassung vom Reichtum ein Doppeltes: Entweder der Reichtum ist kein Hindernis zwischen Gott und Mensch, dann mag ihn der Mensch behalten und im steten Kampfe mit seinen Schwierigkeiten sein Herr werden[3], oder aber der Reichtum ist das Hindernis, und dann heißt es: Trennung. Denn niemand kann zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon (Mt. 6, 24 vgl. Lk. 16, 13). Und die soziale wie ethische Wirkung dieser Lehre sehen wir beim Oberzöllner Zachäus: „Sieh, Herr, die Hälfte meiner Habe gebe ich den Armen, und wenn ich etwas von jemand erpreßt habe, so entrichte ich es vierfach" (Lk. 19, 8)[4].

Wir stehen am Schluß unserer Betrachtung. Da erhebt sich von neuem die eingangs gestellte Frage: Was ist uns heute Jesus? Und da gibt uns die Antwort das Kreuz[5]. Es lehrt uns, daß kein blindwaltendes Schicksal das Leidensmeer über die Menschheit heraufbeschworen hat: Die Menschheit trägt noch immer die Folgen der ersten Sünde. Es ist mir wohl bekannt, daß die moderne Menschheit von diesem Begriffe nichts wissen will. Ihr ist das Höchste, ein Mensch zu sein[6]. Diesem Worte liegt der verhängnisvolle Wahn zugrunde, als sei der Mensch von Natur aus unverdorben und vortrefflich, sein vielfach verwahrloster Zustand aber nur auf das Konto unserer sozialen Einrichtungen zu setzen[7]. Wie die Verbrechen seit dem

[1] Aicher 52.

[2] Hiernach sind die kritischen Bedenken von J. Weiß, Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. XI [1910] 81 f. gegen die Ursprünglichkeit unserer Stelle hinfällig. Nach W. entspringt die allgemeine Empfindung der Schwierigkeit, ins Himmelreich zu gelangen, „der Reflexion eines Lesers, der in der Perikope eine Mahnung für jeden Christen sah, sich seiner Besitztümer zu entäußern". Ebenso hinfällig sind die Bemerkungen von Pöhlmann, Soziale Frage II 596. — Über die Auffassung des Klem. Alex. siehe Funk, Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum (Kircheng. Abh. und Unters. II. Paderborn 1899, 45—60, bes. 54). — Schanz, Kommentar über das Ev. des hl. Mt. Freiburg i. Br. 1879, 415 f. meint geradezu: „Man könnte sagen, Jesus habe hier die soziale Frage für seine Stiftung gelöst. Den Kommentar dazu gibt die Apg. Die Väter eifern mit großem Ernst gegen das Jagen nach irdischen Gütern . . . Klemens Alex. (*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*) sah sich genötigt, eine Apologie des Reichtums zu schreiben, um zwischen dem Besitz und dessen Gebrauch zu unterscheiden." Vgl. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br. 1908, 6 f. Titius, Reich Gottes 73 f.

[3] Vgl. Peabody, Soziale Frage 177—183; Rogge, Der irdische Besitz im N. T. Göttingen 1897, 55—57.

[4] Daß Zachäus die andere Hälfte seines Vermögens zur Wiedererstattung von Erpreßtem verwendet habe, ist die Meinung der Kirchenväter. Siehe Klostermann (Lietzmanns Handbuch zum N. T. II. Tübingen 1910) 549.

[5] Vgl. dazu v. Keppler, Das Problem des Leidens 4. u. 5. Freiburg i. Br. 1912, 20 f.

[6] Vgl. Bebel, Die Frau 400.

[7] Vgl. Bebel, Die Frau 398. Siehe dagegen Visscher, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern I 34—134. Sein Urteil auf S. 280 lautet: „Das im

Zusammenbruch sich gemehrt, wie die sittliche Verwilderung und Verwahrlosung in unserem Volke erschreckende Fortschritte gemacht haben, das lehrt die Statistik. Gefährlicher denn je erhebt das mysterium iniquitatis sein Haupt. „Die Tatsächlichkeit des Sündenfalles ist über allen Zweifel erhaben. Sie findet ihr triftigstes Zeugnis im ethischen Bewußtsein der Menschheit selbst. Wenn wir das, was wir sind, durch einen Evolutionsprozeß wären, so würde in unserem inneren Leben der Riß der Sünde nicht erfolgt sein. Heteronom steht vor allem menschlichen Bewußtsein das Sittengesetz. Das ist so, weil wir mit ihm zusammenstoßen. Ideal und Wirklichkeit sind durch eine tiefe Kluft geschieden[1]." Das Kreuz ist die Erklärung des Leidensrätsels. Die Ursache der Leiden aber ist die Sünde. Der leidende Christ verbindet seine Leiden mit den Leiden Christi[2]. Sie sind Blüten am Kreuzesbaume der Erlösung. Der leidende Christ wandelt den „königlichen Weg des Kreuzes" in den Fußtapfen des Heilandes, gewappnet mit derselben Gesinnung, durch die er gehorsam ward bis zum Tode[3]. Und aus dieser Gesinnung ist die durch Jahrhunderte bewährte Leidenskraft und Leidensliebe des Christentums erwachsen[4]. Was ist uns also heute Jesus? Unser Vorbild im Leiden. Aber noch mehr: unser Vorbild in der Tat.

Wiederum verweist uns das Kreuz auf jene einzigartige heroische Liebestat, die Jesus mit seinem Kreuzestode vollbrachte. „Eine größere Liebe als diese hat niemand, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde" (Joh. 15, 13). Und im Lichte dieses Liebesopfers gewinnt das Liebesgebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst[5]" Kraft und Leben. Es wird zur sozialen Botschaft Jesu[6]. Und vor dieser Botschaft versinken die sozialen Gegensätze von Arm und Reich, Vornehm und Gering, Gebildet und Ungebildet in leeres Nichts. Eine neue Menschheit entsteht durch die soziale Botschaft des Evangeliums. Diese neue Menschheit ist der Leib Christi, an

---

Leben der Menschheit wirksame Sündengift, welches die ganze Menschheit dem bangen Ringen zwischen Fleisch und Geist unterwirft, offenbart sich bei diesen [Natur-] Völkern in entsetzlichster Weise. Das von dem Apostel in Römer I entworfene Bild zeigt sich hier in voller Wirklichkeit." Vgl. 127 47.

[1] Siehe Visscher, Religion und soziales Leben I 52.

[2] Vgl. v. Keppler, Problem des Leidens 24: „Die Teilnahme an der Erlösung bedingt notwendig eine Teilnahme am Erlösungsleiden, die Lebensgemeinschaft mit Christus wird zu einer Leidensgemeinschaft, zu einer Verähnlichung mit seinem Tode (Phil. 3, 10)."

[3] Vgl. v. Keppler, Problem des Leidens 25.

[4] Vgl. v. Keppler, Problem des Leidens 34 f.

[5] Siehe Mt 22, 39; Mk. 12, 31; Lk. 10, 27; vgl. Joh. 13, 34; 15, 12, 17.

[6] Vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[2]; I Leipzig 1906, 129: „Das Evangelium wurde so zu einer sozialen Botschaft. Die Predigt, welche das innerste Wesen des Menschen ergriff, ihn aus der Welt herauszog und ihn mit seinem Gott zusammenschloß, war auch die Predigt von der Solidarität und Brüderlichkeit. Das Evangelium, hat man mit Recht gesagt, ist im Tiefsten individualistisch und im Tiefsten sozialistisch zugleich. Seine Tendenz auf Assoziation ist nicht eine zufällige Erscheinung in seiner Geschichte, sondern ein wesentliches Element seiner Eigenart. Es vergeistigt den unüberwindlichen Trieb, der den Menschen zum Menschen zieht, und erhebt die gesellschaftliche Verbindung der Menschen über die Konvention hinaus in den Bereich des sittlich Notwendigen. Es steigert damit den Wert des Menschen und schickt sich an, diese gegenwärtige Gesellschaft umzubilden, den Sozialismus, der da ruht auf der Voraussetzung widerstreitender Interessen, umzuwandeln in den Sozialismus, der sich gründet auf dem Bewußtsein einer geistigen Einheit und eines gemeinsamen Zieles."

dem jedes Glied dem anderen dient und jedes an seiner Stelle notwendig ist. Jetzt verstehen wir, warum der Heiland Arbeit und Eigentum und damit den Unterschied von Arm und Reich einfach anerkennt und ihn nur im Gottesreich für bedeutungslos erklärt, warum er anderseits die Seinen verpflichtet, in der Liebe an der Ausgleichung dieses Unterschiedes zu arbeiten[1]. Dieser Unterschied soll und muß insoweit fallen, als er den einzelnen hindert, seinen Beruf im Gottesreiche zu erfüllen[2]. Und indem Jesus die Liebesübung zu einer Pflicht macht, der man sich nicht nach Belieben und Laune entziehen kann und darf, hat er die sozialistische Forderung von der pflichtgemäßen Unterhaltung Notleidender, Arbeitsunfähiger schon erfüllt, bevor sie gestellt war[3]. Insofern hat die Losung: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit einen durchaus christlichen Klang[4]. Wenn irgendeine Gesellschaft, dann soll die christliche Gemeinde ein Volk von Brüdern sein, in der einer des anderen Last trägt. Wenn es leider so vielfach nicht der Fall ist, so hat Jesus keine Schuld daran. Er hat die Liebe, die edle hehre Karitas in diese Welt gepflanzt, aber der menschliche Egoismus ist nicht gestorben. Ohne Daseinsberechtigung lebt er und nährt sich von schrecklichen Kriegen, blutigen Revolutionen, von Haß und von Feindschaft, kurz von den niedrigen Instinkten

[1] Vgl. Söderblom, Die Religion und die soziale Entwicklung. Freiburg i. Br., Leipzig und Tübingen 1898, 49 f.: „Die Liebe allein ist imstande, den Abgrund, der die gesellschaftlichen Klassen voneinander scheidet, dauernd zu überbrücken. Die Wohlhabenden werden veranlaßt, ihre hartnäckige Gleichgültigkeit gegen die Not der Arbeiter und ihre berechtigten Ansprüche aufzugeben. Die Unbemittelten werden veranlaßt, ihren Haß und ihr Mißtrauen den Vermögenden gegenüber fahren zu lassen. Bei den Arbeiterscharen wird Mäßigkeit und Sittlichkeit im allgemeinen gefördert, bei den Arbeitgebern wird das Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit wachgerufen. Der Kampf wird gemildert. Anstatt ein gehässiger Streit auf Leben und Tod zu sein, wird es eine, vielleicht harte, gemeinsame Arbeit zum gemeinsamen Besten."

[2] Treffend Söderblom a. a. O. 62 f: „Die feine Dame, die ihre Zeit Wohltätigkeitsbazaren und Rettungsasylen widmet, während ihre Näherin oder Wäscherin infolge knauseriger Bezahlung am Hungertuche nagen muß und vielleicht in der Prostitution einen Nebenverdienst sucht, um ihren Unterhalt zu bestreiten, und der reiche Arbeitgeber, der den Armen Summen zuweist von dem unerhörten Gewinn, den ihm die schamlose Ausbeutung der Arbeitskraft seiner Arbeiter abwirft, verdienen kaum einen Platz in der Geschichte der christlichen Wohltätigkeit. Unter solchen Umständen werden die Almosen zu blutigen Beleidigungen, die man denen ins Gesicht schleudert, die nur fordern, was ihnen rechtmäßig zukommt."

[3] Bebel, Die Frau 418 schreibt: „Wie die Gesellschaft für ihre Jugend die Sorge übernimmt, so auch für ihre Alten, Kranken und Invaliden. Wer durch irgendeinen Umstand arbeitsunfähig geworden ist, für diesen tritt die Gesamtheit ein. Es handelt sich hierbei nicht um einen Akt der Wohltätigkeit, sondern der Pflicht, nicht um Gnadenbrocken, sondern um eine von jeder möglichen Rücksicht getragene Verpflegung und Hilfe, die demjenigen zuteil werden muß, der seine Pflichten gegen die Gesamtheit in den Jahren der Kraft und der Leistungsfähigkeit erfüllte."

[4] Vgl. Todt, Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft[2]. Wittenberg 1878, 115: „Wollen wir uns auf den Standpunkt des Wortes Gottes stellen, dann müssen wir das N. T. fragen, und dasselbe, auch nur in seiner Totalität betrachtet, verkündet die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Jene französische Trias: liberté, égalité, fraternité, losgelöst von ihrem atheistischen, blutigrevolutionären Inhalte, sind die ewigen, göttlichen Ideen, von Gott selbst dem in die tiefste Selbstsucht, Knechtschaft und das schmerzlichste Elend versunkenen Menschengeschlechte offenbart. Sie wollen nicht bloß das Verhältnis des sündigen Menschen zu Gott bestimmen, sondern auch das Verhalten der Menschen untereinander beleuchten und ordnen." Vgl. auch Bugge, Das Christentum als Religion des Fortschritts. Deutsch von v. Harling. Gießen 1900, 12.

menschlicher Leidenschaft. Was ist uns also heute Jesus? Unser Vorbild auch in der Tat. An jeden von uns ergeht seine Einladung: Komm und folge mir nach[1]!

Aquila und Priscilla.

Von Dr. Rudolf Schumacher, Brakel (Kr. Höxter).

Aquila und Priscilla! Fast vergessen sind sie, deren Namen einst in allen Christengemeinden der Heidenländer mit Verehrung genannt wurden (vgl. Röm. 16, 4). Nur der sich liebevoll ins Neue Testament versenkende Leser ahnt auch heute noch etwas von ihrer Bedeutung. Sie gehören zu jenen zahlreichen Mitarbeitern des Paulus, deren Wirksamkeit unser volles Interesse verdient. Es sind ehrwürdige Gestalten, die sich um die Sache Christi und um den Weltapostel hohe Verdienste erworben haben. Ihr Name wird dauernd verknüpft bleiben mit der Geschichte der apostolischen Zeit. „Wandervögel"[2] wie Paulus selbst, haben sie die drei Weltstädte Korinth, Ephesus und Rom zum Schauplatz ihrer Tätigkeit gemacht.

Nur sechs Stellen im Neuen Testamente sind es, die uns über das Ehepaar Aufschluß geben. Verhältnismäßig ausführlich ist die Apostelgeschichte. Das ist um so bemerkenswerter, als ihr Verfasser in der zweiten Hälfte seines Buches, wenn es sich nicht um Paulus handelt, mit dem Raume spart. Doch hat er jedenfalls noch mehr von ihnen gewußt, als er uns mitteilt. Das zeigt schon der Umstand, daß ihm ihre Vorgeschichte bekannt ist[3].

Die Juden, welche im römischen Reiche stark verbreitet waren, bildeten auch in der Hauptstadt Rom selbst eine beträchtliche Gemeinde[4]. Es schlossen sich ihnen manche Proselyten, besonders Frauen, an, und bereits im Jahre 19 dachte man an Maßregeln, die Fortschritte des Judentums zu hemmen. Klaudius hat dann um das Jahr 50 die Juden aus Rom vertrieben. Hier setzt der Bericht der Apostelgeschichte über das Ehepaar ein. „Klaudius hatte alle Juden aus Rom ausgewiesen," berichtet sie (18, 2) über dies Ereignis, dessen Sueton[5], der Biograph des Kaisers Klaudius, mit den Worten Erwähnung tut: „Die Juden, welche auf Anstiften des Chrestus fortwährend unruhig waren, trieb er aus Rom aus." Wir haben es hier nach der wahrscheinlichsten Annahme mit Streitigkeiten zu tun, die um diese Zeit durch die Kunde von dem in Palästina erschienenen Christus unter den römischen Juden entstanden waren[6]. Die Predigt von Jesus dem Messias wird unter der heißblütigen und lärmsüchtigen Bevölkerung des dortigen Judenviertels tumultuarische Auftritte hervorgerufen haben, es mag zu ordnungswidrigen Zusammenrottungen und Schlägereien, vielleicht zu einer Ausstoßung der Christusgläubigen durch die Judenschaft gekommen sein, so daß die römische

[1] Mk. 10, 21.
[2] Deißmann, Paulus, Tübingen 1911, 141.
[3] Vgl. Harnack, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft I (1900) 33.
[4] Näheres bei Bludau, Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert (Katholik 1903, I 118 ff.).
[5] Vita Claudii 25.
[6] Vgl. Bludau a. a. O. 126 und die dort aufgeführte Literatur.

Polizei zu Massenausweisungen schreiten mußte. Daß durch das Ausweisungsdekret auch die Christen betroffen wurden, wird von den meisten angenommen[1], wenn auch Hilgenfeld[2] nicht im Rechte sein dürfte, der meint, Klaudius habe nur die christlichen Juden aus Rom verwiesen. Jedenfalls mußte das Ehepaar Aquila und Priscilla Rom verlassen. Hausrath[3] meint, daß sie Führer der Christen gewesen seien.

Aquila, von Geburt Jude, stammte aus Pontus, d. h. aus der Landschaft dieses Namens, nicht aus der römischen Provinz. Pontus wird im Neuen Testamente Apg. 2, 9; 18, 2 als Heimat von Juden erwähnt[4]. Daß dort Juden wohnten, wissen wir auch aus dem Briefe Agrippas an Kaligula[5]. Pontus, näherhin Sinope, ist auch die Heimat des Proselyten Aquila, des Übersetzers des Alten Testamentes zur Zeit Kaiser Hadrians[6]. — Da der Name Aquila in der gens Pontia zu Rom vorkommt[7], haben einige Kritiker behauptet, Aquila sei ein Freigelassener des Volkstribunen und Teilnehmers an der Verschwörung gegen Cäsar, des Pontius Aquila[8]. Doch liegt für diese Annahme außer der Ähnlichkeit der Namen kein Grund vor. Daß aber ein in Pontus lebender Jude den römischen Namen Aquila führte, ist leicht erklärlich, wir brauchen nur an den Bibelübersetzer Aquila zu denken. Die erwähnte Konjektur widerspricht übrigens auch der Angabe der Apostelgeschichte *Ποντικὸν τῷ γένει*. Wie bei Barnabas (Apg. 4, 36) und Apollos (Apg. 18, 24) zeigt *τῷ γένει* nur den Ort, nicht aber die Nationalität an, denn Aquila war ein Jude. Farrar[9] bemerkt denn auch mit Recht zu dieser Hypothese: is without the shadow of probability. Hausdorffs[10] Identifikation des Aquila mit dem Bibelübersetzer und Onkelos wird von Schürer[11] mit Recht abgewiesen.

Wohl in Rom hat Aquila die Priscilla geheiratet. Ihre Heimat kennen wir nicht. Sie kann eine Jüdin gewesen sein, denn zuweilen trugen auch Jüdinnen römische Namen oder legten sich in Rom solche bei. Vielleicht war sie aber von Geburt eine heidnische Römerin. Ihrem Namen, Prisca[12], nach zu urteilen, könnte sie einer altrömischen Familie angehört haben[13], denn er

[1] Nach Orosius (Hist. VII 6, 16) ist es zweifelhaft, ob die Maßregel des Kaisers auch die römischen Christen getroffen habe.

[2] Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXIX (1896) 206 f.

[3] Neutestamentliche Zeitgeschichte II, Heidelberg 1874, 395; vgl. Berliner, Geschichte der Juden in Rom I, Frankfurt a. M. 1893, 26.

[4] Unter Sampsame 1. Makk. 15, 23 ist wahrscheinlich Amisus in Pontus zu verstehen; siehe Schürer, Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi III⁴, Leipzig 1909, 4 f.

[5] Bei Philo, Legat. ad Caium § 36, ed. Mangey II 587.

[6] Siehe Irenäus (Haer. III 21; Migne 7, 946) und Epiphanius (De mensuris et ponderibus 14 sqq.; Migne 43, 260 ff.).

[7] Cicero, ad Familiam X 33; Sueton, Iulius Caesar 78; Dio Cassius 46, 38.

[8] Reiche zu Röm. 16, 3. Auch De Wette (Kurze Erklärung der Apostelgeschichte, 4. Aufl. von Overbeck, Leipzig 1870, 290) hält diese Konjektur für berechtigt.

[9] The life and work of St. Paul I, London o. J., 559 n. 3.

[10] Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XXXVIII (1894) 246 ff., 289 ff.

[11] A. a. O. I⁴ 150, 56; Farrar a. a. O. I 559 n. 3: may conceivably have been a grandson of this Aquila.

[12] Siehe dazu weiter unten.

[13] Clemen, Paulus sein Leben und Wirken I, Gießen 1904, 180; Ramsay, St. Paul the traveller and the Roman citizen, 1896, 268 f.

kommt in guten alten römischen Familien vor[1]. Auf diese Weise, so meint F. J. Hort[2], würde Priscillas Vorrang verständlich und zugleich die Verbindung ihres Namens mit einem der ältesten Zömeterien. Es wird auch vermutet, daß Aquila und Priscilla Freigelassene der gens Acilia oder einer anderen gens waren, daß durch sie das Christentum zu einer vornehmen Familie gelangte, deren Namen sie annahmen, und daß dies die hervorragende Bedeutung des Namens Priscilla in der alten römischen Kirche erklärt[3]. — Während bei Lukas die Diminutivform Priscilla üblich ist, die auch in den Vulgärgebrauch überging, bevorzugt Paulus die Bezeichnung Priska (nach überwiegender Bezeugung Röm. 16, 3; 2. Tim. 4, 19; vielleicht auch 1. Kor. 16, 19). Bei lateinischen Autoren finden wir öfter die verschiedenen Formen eines Namens: Livia und Livilla, Drusa und Drusilla. So wird z. B. Livia[4] die jüngste Tochter des Germanikus und der Agrippina von Sueton[5] „Livilla" genannt.

Beachtung verdient die Stellung der Namen. Der Verfasser der Apostelgeschichte stellt zweimal (18, 18, vielleicht auch 26) den Namen der Priscilla dem ihres Gatten voran. Nicht möglich war das 18, 2, wo das Ehepaar eingeführt und zum erstenmal erwähnt wird. Hier lag es näher, den Namen des Mannes dem der Frau voranzustellen. Wie Lukas so nennt auch Paulus Röm. 16, 3 und 2. Tim. 4, 19 Priscilla vor Aquila. Eine Ausnahme bildet 1. Kor. 16, 19. Doch ist hier die Voranstellung des Mannes angebracht, weil Paulus von beiden Grüße nach Korinth sendet, während an den beiden erstgenannten Stellen Paulus das Ehepaar grüßen läßt. Diese ungebräuchliche Art, die Frau vor dem Manne zu nennen, ist auch offenbar als ursprünglich anzusehen. Ein Versehen der Abschreiber wird nicht vorliegen, denn diese haben stets mehr die Neigung Ungewöhnliches in Gewöhnliches einzutauschen als umgekehrt[6]. Wir können also sagen, daß Priscilla durch Lukas und Paulus durchgängig bevorzugt wird. Dies fiel bereits den Alten auf und sie suchten auch schon nach einer Erklärung. So meinten einige, die Frau sei vorangestellt, weil sie vor dem Manne den Glauben angenommen habe: ordo gratiae praeponendus sit ordini naturae; andere, sie habe mehr Glaubenseifer bewiesen. Das richtige wird sein, daß Priscilla entweder in bezug auf die Bedeutung des Ehepaares für die Mission und den christlichen Dienst die Hauptperson gewesen ist oder daß sie von höherer Geburt war als ihr Gatte[7]. Auch kann, was Ramsay[8] für wahrscheinlich hält, beides der Fall gewesen sein.

Das Ehepaar siedelte, als es Rom verlassen mußte, nach Korinth über. Daß seine Wahl gerade auf diese Stadt fiel, ist wohl verständlich. Das Korinth jener Zeit galt als Ἑλλάδος ὄστρον[9]. Es war Sitz des römischen Prokonsuls, das Hauptemporium des Handels mit dem Orient. In

[1] Er begegnet uns als Name einer Matrone, vgl. Prosopographie III 95.
[2] Prolegomena to St. Paul's epistles to the Romans and the Ephesians, London 1895, 12 ff.
[3] Vgl. Headlam, bei Hastings, Dictionary of the bible IV 102.
[4] Tacitus, Annales 2, 44.
[5] Vita Claudii 1.
[6] Ramsay a. a. O. 219.
[7] Vgl. Harnack, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft a. a. O. 33.
[8] A. a. O. 268 f.
[9] Jacobs, Griechische Anthologie VI 223.

bezug auf Bevölkerungszahl, Gewerbetätigkeit und Handel war es die erste Stadt der seit 27 v. Chr. von Mazedonien getrennten Provinz Achaja und neben Argos und Athen ein Wohnsitz von Juden[1]. Ob sich die beiden Gatten von Rom aus sofort und direkt nach Korinth begeben haben, ist nicht sicher. Nach Pölzl[2] läßt die Bemerkung der Apostelgeschichte (18, 2), daß Aquila kürzlich (προσφάτως) nach Korinth gekommen sei, darauf schließen, daß das Ehepaar von Rom aus sich zunächst an irgendeinen Ort Italiens begeben habe und von dort aus erst später nach Korinth übergesiedelt sei. Es hätte sich hier dann erst kurze Zeit bevor Paulus mit ihnen zusammentraf, niedergelassen. Nicht zutreffend ist jedoch die Meinung von H. Schultz[3], daß Aquila und Priscilla auf der Durchreise nach Asien waren, indem Aquila nach der Weise reisender Handwerker des alten und neuen Orients längere Stationen auf der Reise machte und seinem Geschäfte nachging. Wir haben in Korinth offenbar eine häusliche Ansiedlung, einen eigenen Haushalt vor uns. — Keine Antwort gibt uns die Apostelgeschichte auf die Frage, ob Aquila und Priscilla, als sie Rom verließen, bereits Christen waren oder ob sie von Paulus bekehrt wurden. Der Streit darüber hat keine große Bedeutung. Naheliegend ist es, aus dem Schweigen der Apostelgeschichte und des Paulus zu schließen, daß sie als Christen nach Korinth kamen. Allerdings wird Aquila als Ἰουδαῖος bezeichnet. Aber er kam bei der Ausweisung in Betracht, sofern er in die allgemeine Kategorie der Ἰουδαῖοι gehörte, einerlei ob er schon Christ war oder nicht[4]. Wenn zudem die Judenaustreibung mit dem ersten Auftreten des Christentums in Rom zusammenhing, so wird die genannte Ansicht wahrscheinlich. Auch daß sich das Ehepaar in Korinth so schnell an Paulus anschließt, deutet darauf hin, daß es schon in Rom nicht zu den Gegnern, sondern zu den Freunden der christlichen Bewegung unter den Juden gehört hat. So hat sich denn auch die Mehrzahl der Exegeten wie Bisping[5], Hilgenfeld[6], Jäger[7], Pölzl[8], Harnack[9], Farrar[10], Steinmann[11] u. a. für diese Ansicht entschieden. Allerdings bleibt die Möglichkeit, daß es erst durch Paulus für das Christentum gewonnen wurde, nicht ausgeschlossen. Dieser Meinung schließen sich an Nösgen[12], B. Weiß[13], Belser[14], Clemen[15], u. a. Zahn[16] behauptet sogar ganz entschieden, es sei nach dem Wortlaute des Berichtes der Apostelgeschichte gar nicht daran zu denken, daß Aquila und Priscilla bei ihrer Ankunft in Korinth bereits gläubig waren. Milligan[17] schlägt, da mit Sicherheit nichts zu bestimmen sei, einen Mittelweg ein:

[1] Philo, Leg. ad Caium § 36, ed. Mangey II 587; Schürer a. a. O. III⁴ 55.
[2] Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, Regensburg 1911, 372.
[3] Jahrbücher für deutsche Theologie 1876, 108.
[4] Vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte⁹, Göttingen 1913, 262.
[5] Erklärung der Apostelgeschichte², Münster 1871, 292.
[6] Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXIX (1896) 206 f.
[7] Gedanken und Bemerkungen zur Apostelgeschichte II, Leipzig 1893, 29 f.
[8] Mitarbeiter 372.
[9] Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft a. a. O. 35.
[10] A. a. O. I 560.
[11] Die Apostelgeschichte, Berlin 1913, 156.
[12] Kommentar über die Apostelgeschichte des Lukas, Leipzig 1882, 336.
[13] Die Apostelgeschichte (Texte und Untersuchungen IX 3. 4), Leipzig 1893, 216.
[14] Die Apostelgeschichte, Wien 1905, 226.
[15] A. a. O. I 269 f.
[16] Einleitung in das Neue Testament I³, Leipzig 1906, 189.
[17] Bei Hastings, Dictionary of the bible I 129.

when he came to Corinth he had at least accepted the first principles of the Christian family, though his progress and greatness he doubtless owed to the apostle. Dann wären beide zu den ersten Gliedern der römischen Kirche zu rechnen, und von ihnen hätte er die Verhältnisse der römischen Kirche kennen gelernt (Röm. 1, 8; 16, 17–19).

Aquila war Handwerker von Beruf, und der Weltapostel war sein Genosse in demselben Handwerk. Ein solches pflegten bei den Juden die Rabbinen neben ihrem Lehrberufe zu betreiben, um für ihren Lebensunterhalt zu sorgen[1]. Auch Paulus hat es so gehalten. Er hat kein geschenktes Brot gegessen (2. Thess. 3, 8), wohl aber Tag und Nacht gearbeitet (1. Thess. 2, 9; 2. Thess. 3, 8; vgl. 1. Kor. 4, 12; 9, 15–18). So wahrte er seine äußere Unabhängigkeit und mied den Schein, als ob er mit der Verkündigung des Evangeliums irdischen Nutzen suche. Paulus war ebenso wie Aquila ein σκηνοποιὸς τῇ τέχνῃ (Apg. 18, 3), „erat scenofactoriae artis" (Vulgata). Dieser Ausdruck soll nach Luther einen „Teppichmacher" bedeuten. Nach Hug[2] ist σκηνοποιός der Verfertiger des cilicischen groben Haartuches (cilicium, κιλίκια?), das man zu Zelten brauchte, eines aus der langhaarigen Wolle, besonders der cilicischen Ziege hergestellten Stoffes. Auch eine große Anzahl neuerer Gelehrten[3] läßt den Apostel einen Zelttuchmacher, Zelttuchweber sein. Allein darauf führt das Wort zunächst nicht. Herstellung eines zu den verschiedensten Zwecken, zu groben Tuchschuhen, Decken, Mänteln, Segeln und Zelten verwendeten Tuches oder Filzes heißt doch nicht Zelte anfertigen. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß Aquila in Korinth den rohen Stoff zum Weben, die Haare der sehr zottigen und rauhhaarigen Ziegen und Böcke vorfand, während das cilicische Haartuch selbst wohl nach Korinth und anderen Seestädten versandt und auch daselbst zu Zelten verarbeitet werden mochte. Zur Ausübung des Weberhandwerkes waren zudem, wie Pölzl[4] hervorhebt, trotz dem damaligen primitiven Stande desselben so viel Handwerkszeuge notwendig, daß sie der Apostel auf seinen verschiedenen Reisen äußerst schwer hätte mit sich führen können. Übrigens gehörte das Weberhandwerk wie bei den Juden, so im Orient überhaupt unter die geringgeschätzten[5]. In Jerusalem war die Weberei sogar ein sehr verrufenes Gewerbe[6]. Gewiß sind also diejenigen im Recht, welche annehmen, daß ein „Zeltmacher" die Zeltgestelle und Zeltdecken verfertigte, die entweder aus zusammengenähten Stoffstücken oder aus Leder bestanden. Die Archäologen rechnen die tabernacularii zu den Lederarbeitern[7]. Dasselbe tun die Alten,

[1] Über Gesetzeslehrer als Handwerker siehe Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu[3], Erlangen 1879, 77 f.; Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, Regensburg 1910, 342.

[2] Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes II[4], Stuttgart u. Tübingen 1847, 281 f.

[3] Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testamentes[6], Braunschweig 1887, 50; Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit I, München 1903, 407; Kellner, Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte, Regensburg 1908, 325; Rose, Epitres de Saint Paul I 12.

[4] Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, 20.

[5] Siehe von Kremer, Kulturgeschichte des Orients II, Wien 1877, 186.

[6] Vgl. Rieger, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mischna I, Berlin 1892, 25.

[7] Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern I, Leipzig 1874, 272 vgl. 269 f.

die Paulus einen σκυτοτόμος oder einen ἱμαντοτόμος „Riemenschneider" oder σκηνοράφος (l. σκηνορράφος) nennen. Nestle[1] hat gezeigt, daß das lulara oder laulara der Peschitta das lateinische lorarius, Riemenschneider, Sattler ist und daß Paulus auch bei einzelnen griechischen Kirchenlehrern, wie Chrysostomus, σκυτοτόμος heißt. Diesen hat er später noch Theodoret hinzugefügt[2]. Seltsam ist die Meinung des Abbé Lemire, des Deputierten von Hazebrouck, wenn wir M. Maxime Lecomte glauben dürfen, der ihn in La séparation des Eglises et de l'Etat p. 448 zitiert: „Ce qu'il faut faire, c'est rester dans la commune, s'y incruster. Quant aux moyens de vivre, faisons comme saint Paul; ‚ministraverunt manus istae', disait-il, et ses mains étaient noires d'avoir cousu des tentes d'osier[3]."

Nicht allein Erwerb fand der Apostel durch sein Handwerk, er erhielt dadurch auch auf seinen Reisen die erste Anknüpfung und Herberge. Bei seiner Ankunft in der Großstadt Korinth wird ihm schwerlich das ohnehin schon bedrückte Gemüt leichter geworden sein, als er an den Schauplätzen korinthischer Verdorbenheit vorbei — sie war sprichwörtlich — schließlich in die engen dunklen Gassen seiner Volksgenossen einbog, um in einer jüdischen Herberge Einkehr zu halten[4]. Da können wir uns denken, daß Paulus es als ein großes Glück empfand, bei Aquila lohnende Arbeit zu finden, und mehr als Arbeitsgelegenheit, ein freundliches Heim und gütige Menschen. Am Sabbate predigte nun der Apostel in der Synagoge, die Werktage vergingen in emsiger Handarbeit. Wir dürfen uns nämlich den Apostel nicht als bücherschreibenden Gelehrten vorstellen, der zur Erholung von der Kopfarbeit eine Stunde oder zwei körperlich gearbeitet habe[5]. In der Werkstätte, die nach der Straße zu offen war und zugleich als Kaufladen diente, saßen Aquila und Paulus zu eifrigem Schaffen vereint. „Und er arbeitete", sagt die Apostelgeschichte (18, 3) schlicht aber bedeutungsvoll.

In den an jedem Sabbate in der Synagoge gehaltenen Disputationen gewann der Apostel Juden und Hellenen (vgl. v. 4). Da aber die Juden widersprachen, ging er von da weg (μεταβὰς ἐκεῖθεν), d. h. wohl von der Synagoge[6], und verlegte seine Vorträge in das Haus des Titius Justus, eines gottesfürchtigen Mannes, dessen Haus an die Synagoge stieß (vgl. 18, 7). Von dem weiteren Leben und Wirken Aquilas und Priscillas während der Anwesenheit des Apostels in Korinth hören wir zwar nichts. Aber bei der Herzensgemeinschaft, die sie mit Paulus verband, ist es sicher, daß sie ihn nach Kräften in seinem Missionswerke unterstützten und Gastfreundschaft gegen die Mitchristen übten. So gelang es dem Apostel, in Korinth eine blühende und lebenskräftige Christengemeinde zu gründen. Nun trieb es ihn weiterzuziehen. Er wollte auf dem Seewege in den Orient zurückreisen. „Als

[1] Byzantinische Zeitschrift IV 323, 327, 2. 336 und Journal of the society for biblical literature XI 2 (1892) 205.

[2] Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft XI (1910) 241.

[3] Vgl. Revue Augustinienne 1906, 469.

[4] Vgl. Munzinger, Paulus in Korinth, Heidelberg 1908, 45.

[5] Vgl. Deißmann, Paulus 35.

[6] So Bisping (a. a. O. 294), B. Weiß (a. a. O. 217) u. a. Auf das Haus des Aquila wird ἐκεῖθεν bezogen von D, Kalvin, Hilgenfeld (a. a. O. 207 f.) u. a. Nach Wendt (a. a. O. 264) soll es im Sinne des Verfassers von der Synagoge, im Sinne der Quelle wahrscheinlich vom Hause des Aquila zu verstehen sein.

aber Paulus noch viele Tage zugebracht hatte," berichtet die Apostelgeschichte (18, 18), „nahm er von den Brüdern Abschied und segelte fort nach Syrien und mit ihm Priscilla und Aquila. Er hatte sich zu Kenchreä das Haupt geschoren, denn er hatte ein Gelübde." Paulus ging in Kenchreä, dem östlichen Hafen von Korinth, unter Segel. Priscilla und Aquila, die ihn nicht scheiden sehen konnten, gaben ihm bis nach Ephesus das Geleite.

Interessant ist die Frage, wer die Haarschur übernommen hat. Nach dem Griechischen ist es grammatisch möglich, sie auf Aquila zu beziehen. Es haben sich daher viele Exegeten dafür entschieden, daß Aquila das Gelübde hatte, so z. B. Kuinoel[1], Wieseler[2], Overbeck[3], Oertel[4], Wendt[5], Schiele[6] u. a. Doch ist dagegen zu bedenken, daß die Notiz, wenn sie auf Aquila zu beziehen wäre, keinen Grund hätte. Schneckenburger[7] meint, es solle damit nachgewiesen werden, daß sich Paulus in der Gemeinschaft gesetzestreuer Juden befunden habe, also nicht Abfall vom Gesetze lehre. Doch brauchte für diesen Nachweis die Schur des Aquila nicht erst berichtet zu werden. De Wette[8] nennt denn auch diese Auskunft „gesucht". Man kann sich auch nicht darauf berufen, daß die Stellung der Namen *Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας* ein Zeichen dafür sei, daß Lukas das *κειράμενος* mit Aquila verbunden wissen wolle, denn Priscilla wird ja auch an anderen Stellen vor ihrem Gatten genannt. Ferner geht die dritte Person Singular vor und nach den fraglichen Worten auf Paulus. — Anstatt auf den Plural *κατήντησαν* in v. 19 hinzuweisen, wie Wendt[9] es tut, sollte man das *κατέλιπεν*, „er ließ sie daselbst", ins Auge fassen, dessen Beziehung auf Paulus doch auch die nicht leugnen, welche das vorhergehende *εἶχεν* auf Aquila beziehen. Der Plural *κατήντησαν* kann nicht für die Beziehung auf Aquila beweisen, da er notwendig war, um zu bemerken, wie er jene dort sich selbst überließ und sie so aus der Erzählung ausscheiden[10]. — Daß sich der freisinnige Paulus ohne eine Veranlassung wie 21, 23 ff. einem Privatgelübde nicht habe unterziehen können, kann man nur behaupten, wenn man ihn als einen in jeder Beziehung vom Judentum losgelösten Menschen betrachtet, wogegen die Paulusbriefe in Übereinstimmung mit der Apostelgeschichte Protest einlegen. — Ganz besonders ist noch zu beachten, daß das Gelübde 18, 18 in die Zeit vor dem ersten Zusammenstoß mit den Judaisten fällt, welcher den Apostel zu der schroffen antijüdischen Stellung geführt hat, welche im Gal. vorliegt, im Kor. bereits überwunden ist. — Es ist denn auch die Zahl derjenigen groß, welche annehmen, daß Paulus das Gelübde gemacht habe, so außer Chrysostomus, Augustinus und Hieronymus auch Luther, Kalvin und Beza, und von Neueren Baumgarten[11], Beelen[12], Bisping[13], Krenkel[14],

[1] Acta apostolorum, Lipsiae 1818, 621.
[2] Chronologie des apostolischen Zeitalters, Göttingen 1848, 203.
[3] A. a. O. 297.
[4] Paulus in der Apostelgeschichte, Halle 1868, 91.
[5] A. a. O. 267.
[6] American Journal of Theology IX (1905) 302 f.
[7] Über den Zweck der Apostelgeschichte, Bern 1841, 66.
[8] A. a. O. 296. [9] A. a. O. 267. [10] B. Weiß a. a. O. 221.
[11] Die Apostelgeschichte I², Braunschweig 1859, 592.
[12] Commentarius in Acta Apostolorum², Lovanii 1864, 449.
[13] A. a. O. 298.
[14] Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus, Braunschweig 1890, 112.

Felten[1], B. Weiß[2], Clemen[3], Belser[4], Harnack[5], Steinmann[6] u. v. a. — Um was für ein Gelübde hat es sich gehandelt? Nach manchen Erklärern[7] wäre an das sogenannte Nasiräatsgelübde[8] zu denken, das durch das mosaische Gesetz genau geregelt war. Es scheint sich jedoch hier nicht um ein eigentliches Nasiräatsgelübde zu handeln, denn die Haarschur hätte nach dessen Vollendung am Heiligtum von Jerusalem vor sich gehen müssen. Auch bei einer Verunreinigung wäre sie, nach talmudischer Bestimmung wenigstens, im Heiligen Lande zu vollziehen gewesen. Daß man damals, wenn man im Auslande ein solches Gelübde übernahm, schon zu Anfang der Weihezeit das Haar geschoren habe, läßt sich nicht nachweisen. Zudem ist von einer späteren Vollendung nichts angedeutet[9]. Es wird ein Privatgelübde[10] gewesen sein, wie die Juden solches nach Analogie des Nasiräats öfters machten. So berichtet Flavius Josephus[11] über die Ablegung derartiger Privatgelübde zur Zeit des Apostels mit den Worten: „Es besteht die Sitte, daß solche, welche von einer schweren Krankheit oder einem anderen Unglück niedergebeugt sind, das feierliche Versprechen ablegen, die dreißig Tage hindurch, welche der Entrichtung der eigentlichen Gelübdeopfer vorausgehen, sich des Weines zu enthalten und sich das Haupthaar scheren zu lassen." Paulus hat vielleicht das Gelübde auf sich genommen zur Danksagung für den göttlichen Schutz und Beistand und für die Errettung aus den Anschlägen der Juden. Zur Annahme Krenkels[12], der Apostel habe sich wegen eines epileptischen Anfalles das Haar scheren lassen, liegt kein Grund vor.

In Ephesus ließ Paulus das Ehepaar zurück. Er selbst reiste bald weiter. Sein Wunsch war, Jerusalem wiederzusehen und die Gemeinden, Judäas zu begrüßen. Doch benutzte er seinen kurzen Aufenthalt in Ephesus um in der Synagoge zu den Juden zu reden. Schon früher hatte der Apostel an diesem wichtigen Punkte die Mission beginnen wollen (vgl. Apg. 16, 6). Priscilla und Aquila sollten nunmehr hier seine demnächstige Tätigkeit vorbereiten. Von ihrem Wirken in der großen Handelsstadt ist uns zwar nur wenig bekannt. Aber auch dies wenige zeigt uns ihren Eifer im Dienste des Evangeliums. Im Hause des Aquila war es, wo der bedeutende Mitarbeiter des Weltapostels, Apollos aus Alexandria, näheren Unterricht in der christlichen Religion erhielt[13]. Wahrscheinlich war er aber nicht der einzige, der von dem Ehepaare im christlichen Glauben unterwiesen wurde,

[1] A. a. O. 347. [2] A. a. O. 221.
[3] A. a. O. I 275; II 179, 192. [4] A. a. O. 231.
[5] Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, Leipzig 1911, 57 Anm. 1.
[6] A. a. O. 159.
[7] J. B. Farrar a. a. O. II 2.
[8] Siehe dazu Benzinger, Hebräische Archäologie², Tübingen 1907, 361 f.; Felten, Zeitgeschichte I 495 ff.; Orelli in: Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche XIII³ 655.
[9] Vgl. Orelli a. a. O. 655.
[10] Wendt a. a. O. 267; Pölzl, Paulus 222 u. a.
[11] Bellum Iudaicum II 15, 1.
[12] A. a. O. 112 ff.
[13] Vgl. über ihn des näheren R. Schumacher, Der Alexandriner Apollos, Kempten u. München 1916. Der Name Apollos findet sich mehrfach in einer Liste von Soldaten auf einer Inschrift von Hermupolis, 1. Jahrh. v. Chr. (Bulletin de corresp. hellénique XX. 1896, p. 177 sqq. = Catalogue du Musée du Caire, Greek Inscriptions by Milne 1905, p. 25—27); vgl. Schürer, Theologische Literaturzeitung XXXIII (1908) 173.

denn dieses wird seine belehrende und bekehrende Tätigkeit nicht auf Apollos beschränkt haben. Auch Epänetus, „der Erstling Asiens" (Röm. 16, 5), ist wohl durch Priscilla und Aquila unterrichtet[1]. Seine Bekehrung wurde möglicherweise dadurch vermittelt, daß er als Zunftgenosse im Geschäfte des Aquila arbeitete. Das Haus der beiden Gatten war dann auf der dritten Missionsreise für zweieinhalb Jahre die Herberge des Völkerapostels und damit auch der Mittelpunkt der Christengemeinde von Ephesus. In ihrem Hause ist der erste Brief an die Korinther entstanden, worin Paulus 16, 19 die Worte schreibt: „Aquila und Priscilla grüßen euch vielmal im Herrn samt der Kirche in ihrem Hause, bei welchen ich zu Gaste bin."

In Ephesus ist auch das Ehepaar in heroischer Weise für das gefährdete Leben des Apostels eingetreten. In warmer Dankbarkeit rühmt Paulus von ihnen, daß sie „ihren eigenen Hals eingesetzt haben für sein Leben" (Röm. 16, 4). Er hält sich deswegen für verpflichtet, ihnen öffentlich seinen Dank auszusprechen. Ja, auch alle Heidenchristen, so hebt er hervor, haben ihnen gegenüber die Pflicht der Dankbarkeit. — Die vom Apostel Röm. 16, 4 gebrauchte Wendung ist von manchen Auslegern buchstäblich verstanden worden: Aquila und Priscilla hätten, um den zum Tode durch das Richtbeil verurteilten Apostel zu retten, ihren eigenen Hals auf den Richtblock gelegt. Richtiger aber sieht man in den Worten nichts anderes als den bildlichen Ausdruck für die Übernahme einer Lebensgefahr oder eines großen Opfers. Diese Auffassung hat Deißmann[2] durch eine Stelle aus einer Biographie des Epikureers Philonides (etwa 175—150 v. Chr.) gestützt, die nicht allzu lange vor dem Zeitalter des Apostels abgefaßt ist und unter den Herkulanensischen Rollen (Nr. 1044) sich befindet. Die Entzifferung ist Wilhelm Crönert[3] zu verdanken. Die Stelle lautet: „[Für?] den am meisten Geliebten unter den Verwandten oder den Freunden würde er wohl bereitwillig den Hals darbieten." Deißmann vermutet mit Recht, daß in der griechischen Welt „für jemanden den Hals hinlegen" oder „den Hals darbieten" eine ebenso geläufige Wendung gewesen ist, wie etwa bei uns „für jemanden die Hand ins Feuer legen". Sicher ist es ein ungemein großes persönliches Opfer gewesen, was Aquila und Priscilla für Paulus gewagt haben, etwas was man, um mit der zwei Jahrzehnte nach dem Römerbriefe unter der Lava begrabenen heidnischen Rolle zu reden, nur „für den am meisten Geliebten unter den Verwandten oder den Freunden" zu tun wagt[4]. — Bei welchem Anlasse das Ehepaar in dieser heldenmütigen Weise für den Apostel eintrat, ist mit Sicherheit nicht auszumachen. Gelegenheit dazu bot sich in Korinth bei der Verfolgung, welche die Juden gegen den Apostel erregt hatten (Apg. 18, 12 ff.), oder in Ephesus in jener großen Gefahr, die der Apostel einem Kampfe mit wilden Tieren vergleicht (1. Kor. 15, 32). Vielleicht haben wir auch an den Aufstand des Demetrius[5] zu denken, wo Paulus

[1] Hilgenfeld a. a. O. 355, Anm. 1; Pölzl, Mitarbeiter 383. Nach A. Schäfer (Der Brief an die Römer, Münster i. W. 1891, 413) ist Epänetus von Paulus selbst bekehrt.

[2] Die Christliche Welt XVII (1903) Sp. 611 f.

[3] Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1900, 951.

[4] Vgl. Deißmann, Licht vom Osten, 2 u. 3 Tübingen 1909, 83 f.

[5] Siehe dazu Bludau in: Der Katholik 1906 I 204.

gezwungen war, plötzlich aus Ephesus zu fliehen[1]. Lipsius[2] denkt an 2. Kor. 1, 8 ff., an die Gefahr, auf die Paulus mit den Worten anspielt: „Wir wurden im Übermaß weit über unsere Kräfte bedrückt, so daß wir sogar des Lebens überdrüssig wurden" (2. Kor. 1, 8). Es kann sich auch um eine der vielen anderen Lebensgefahren gehandelt haben, von denen der Apostel im zweiten Korintherbriefe (11, 23 ff.) spricht. Allerdings bemerkt schon Chrysostomus[3], der Dank der Heidenchristen sei schwerlich auf den dem Paulus in Ephesus geleisteten Dienst zu deuten, vielmehr auf geistliche und materielle Opfer, welche sie für die Verkündigung des Evangeliums brachten[4].

Die erwähnten anerkennenden Worte des Apostels für das Ehepaar finden sich in dem Abschnitte des Römerbriefes, den manche Kritiker von diesem Briefe losreißen wollen. Röm. 16 soll nicht ein organisches Stück dieses Schreibens sein, sondern ein Bruchstück eines uns im übrigen verloren gegangenen Briefes nach Ephesus. Dieser Hypothese, die seit David Schulz[5] vertreten wird, ist es geglückt, fortwährend steigende Anerkennung zu finden; es stimmen ihr zu Holtzmann[6], Jülicher[7], Feine[8] u. a. Die gegen die Einheit erhobenen Bedenken sind bekannt. U. a. will man es auffallend finden, daß Aquila und Priscilla sich schon wieder in Rom befinden. Doch hat es diesen „Wandervögeln" gewiß keinen schweren Entschluß gekostet, wieder nach Rom zu gehen, nachdem die Gründe, die sie ehedem vertrieben, in Wegfall gekommen waren[9]. Ein Hauptgrund für die abermalige Verlegung des Wohnsitzes ist jedenfalls die Rücksicht auf Paulus gewesen, der gegen Ende seiner ephesinischen Wirksamkeit beabsichtigte, den Schauplatz seiner Tätigkeit nach dem Westen zu verlegen. Das Ehepaar reiste nach Rom in der Erwartung, daß Paulus bald folgen werde (Röm. 1, 10 ff.; 15, 23. 32; Apg. 18, 21; 23, 11). Wie es die Wirksamkeit des Apostels in Ephesus vorbereitet hatte, so wollte es ihm auch jetzt in der alten Heimat die Wege bahnen. Aquila und Priscilla sind nach einem treffenden Worte Harnacks[10] dem Paulus wie „Schrittmacher" nach Rom vorangegangen.

Auch in Rom sammelte sich im Hause des Aquila sofort wieder wie in Ephesus eine Hausgemeinde. Es kann uns das nicht wundernehmen. Die römischen Christen haben gewiß von den engen Beziehungen zwischen dem Ehepaare und Paulus gehört. Zudem hatten die Heidenchristen, wie der Apostel betont, gegen Aquila und Priscilla, die so selbstlos für den Apostel eingetreten waren, eine Pflicht der Dankbarkeit. Ihre Stellung ist denn auch in der Gemeinde sehr hoch. Unter den Personen, welche Paulus im Römer-

[1] Das meint Jülicher (Der Brief an die Römer, bei Joh. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes II[2], Göttingen 1908, 324).

[2] Der Brief an die Römer, in: Handkommentar zum Neuen Testament II 2, Freiburg i. Br. 1891, 186.

[3] Homilia 30 zu Röm. 16, 3; Migne, P. gr. 60, 664.

[4] Harnack, Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft a. a. O. 34 Anm. 3; Belser, Theologische Quartalschrift 1909, 342.

[5] Theologische Studien und Kritiken 1829, 609 f.

[6] Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament[3], Freiburg i. B. 1892, 242 ff.

[7] Einleitung in das Neue Testament[6], Tübingen 1906, 95 ff.

[8] Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus mit einer Anlage über Röm. 16, 3–20 als Epheserbrief, Gütersloh 1916, 121 ff.

[9] Vgl. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III 1: Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer, Göttingen 1901, 68.

[10] Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft a. a. O. 35.

briefe grüßt, stehen sie an erster Stelle als die Hervorragendsten und dem Apostel am nächsten Stehenden. Bemerkenswert ist ferner, daß sie allein als die eigenen Mitarbeiter des Apostels (*τοὺς συνεργούς μου*) bezeichnet werden. Unter all den gegrüßten Personen nennt Paulus nur noch den Urbanus „Mitarbeiter", aber *συνεργὸν ἡμῶν*, unseren Mitarbeiter, also Mitarbeiter des Paulus und des Ehepaares oder aller in der Grußliste vor Urbanus genannten Personen. Priscilla und Aquila haben also noch eine andere Stellung eingenommen als andere Mitarbeiter. In ihrem Hause findet die Hauptversammlung der römischen Christen statt. Aquila konnte ein größeres Lokal zur Verfügung stellen, da er ein solches für den Betrieb seines Geschäftes nötig hatte, wenn er auch nicht gerade, wie man schon gesagt hat, eine „Zeltfabrik" besaß. Vielleicht haben die bei ihm beschäftigten Arbeiter den Grundstock der Gemeinde gebildet. — Ob zu der Hauptversammlung alle Röm. 16, 5—15 angegebenen Personen gehörten[1], oder ob mehrere, nach Weizsäcker[2] vier besondere Gruppen ihre eigenen Versammlungen hatten, ist umstritten. Nach Zahn[3] wären deutlich zwei engere Kreise innerhalb der römischen Christenheit unterschieden, zu welchen die Hausgemeinde des Aquila als dritte hinzukomme.

Später finden wir das Ehepaar wieder in Ephesus, seine Anwesenheit wird im zweiten Briefe an Timotheus (4, 19) bezeugt. Als Paulus seinen Brief nach Ephesus sandte, trug er dem Adressaten einen besonderen Gruß für seine beiden alten Freunde auf: „Grüße die Priska und den Aquila." Auch hier wieder werden sie wie im Römerbriefe zuerst gegrüßt. Nach Ephesus zurückgeführt sind die beiden Gatten wahrscheinlich durch die neronische Christenverfolgung. Auch an Handelsgeschäfte könnte man denken. Wenn das Ehepaar sich wieder zum Orient wandte, so lag die Wahl der Stadt Ephesus, wo es früher mindestens drei Jahre gewohnt hatte, nahe. — Mit dieser Notiz im zweiten Timotheusbriefe verstummen die Nachrichten der Heiligen Schrift über die beiden Gatten.

Besondere Aufmerksamkeit verdient noch die Persönlichkeit der Priscilla. Die Frauen haben ja überhaupt, wie sich aus dem Neuen Testamente erkennen läßt, im apostolischen Zeitalter bei der Propaganda des Christentums keine geringe Rolle gespielt. Aus der paulinischen Mission bekannte Frauen sind Chloë, wahrscheinlich in Korinth (1. Kor. 1, 11), Phöbe in der korinthischen Hafenstadt Kenchreä (Röm. 16, 1 f.) und die Kleinasiatin Lydia in Philippi (Apg. 16, 4). Die schöpferische, neugestaltende Kraft, welche das Christentum auf allen Gebieten des sozialen Lebens an den Tag legte, zeigte sich auch in der Hebung und sittlichen Erneuerung der Frauenwelt. Viel verdankt aber auch die Kirche den durch sie erzogenen Frauen. Der Frauenhilfe kam keine geringe Bedeutung zu, man brauchte die Frau notwendig, um die Familien zu gewinnen. Durch ihre stille innere Mission wurden dem Evangelium die Frauengemächer geöffnet, die den Männern verschlossen blieben. Ein weites Arbeitsfeld tat sich den christlichen Frauen auf. Tief war die öffentliche Sittlichkeit in Korinth, Thessalonich und anderen

[1] Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer (Kirchenrechtliche Abhandlungen herausg. von Stutz Heft 23/24), Stuttgart 1905, 100.

[2] Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche[3], Tübingen u. Leipzig 1902, 337.

[3] Einleitung I 303.

Plätzen des europäisch-asiatischen Welthandels gesunken und damit die Frauenwürde in den Staub getreten. Jetzt sollten die Frauen selbst daran helfen, ihre Schwestern wieder sittlich zu heben. — Lukas, der feingebildete Arzt, dessen Eigenart es ist, das weibliche Element in der evangelischen Geschichte stark zu betonen[1], hat sich auch in der Apostelgeschichte für die bekehrten Frauen interessiert und mit besonderem Nachdruck die Mitarbeit der vornehmen Frauenkreise verzeichnet. So werden von ihm Mazedonierinnen aus höheren Schichten erwähnt, die sich in größerer Zahl für das Evangelium begeisterten: in Thessalonich Frauen aus den ersten Kreisen (Apg. 17, 4), in Beröa „vornehme Helleninnen" (Apg. 17, 12).

Priscilla nun ist nicht unrichtig „die uns bekannteste und deutlichste Frauengestalt der altchristlichen Kirche"[2] genannt worden. Auch sie scheint aus einer vornehmen Familie zu stammen und eine gute Erziehung genossen zu haben. Ihren Mann hat sie zweifellos an Bedeutung überragt, worauf ja schon die Voranstellung ihres Namens hindeutet. Ihre hervorragende Bildung und ihren apostolischen Eifer bewies sie besonders bei der Unterweisung des alexandrinischen Gelehrten Apollos. „Als Priscilla und Aquila ihn gehört hatten, nahmen sie ihn zu sich und legten ihm genauer den Weg des Herrn aus" (Apg. 18, 26). Priscilla hat sich dieser Aufgabe zum mindesten in erster Linie gewidmet, von Chrysostomus wird ihr sogar die Unterweisung des Apollos allein zugeschrieben. Blaß[3] hält denn auch *Ἀκύλας* in Apg. 18, 26 für eine Interpolation; er nimmt an, daß Chrysostomus gelesen habe: *ἀκούσασα*[4] *δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα προσελάβετο αὐτόν, καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθετο τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου.* — Nicht umsonst hat der mit Lobsprüchen kargende Apostel Priscilla mit dem Ehrentitel seiner Mitarbeiterin (Röm. 16, 3 f.) ausgezeichnet. Sie wird sich also auch sonst durch ihre große Opferwilligkeit viele Verdienste um die Ausbreitung des Christentums erworben haben. War sie von Geburt Jüdin, so ist besonders der außerordentlich weite Blick anzuerkennen, mit dem sie für die Ausbreitung des paulinischen Evangeliums tätig war[5].

Jedoch war Priscillas Lehrwirksamkeit keine offizielle, amtliche, sondern eine private. Eine offizielle Tätigkeit der Frauen in der Versammlung der Gläubigen, beim liturgischen Gottesdienst, ein Lehren vor allem Volke war durch den Apostel verboten (1. Kor. 14, 33 ff.; 1. Tim. 2, 12). Unbenommen aber blieb ihnen die religiöse Unterweisung innerhalb der Familie, überhaupt die außerkirchliche Mitarbeit in der religiös-sittlichen Katechese. Es ist unrichtig, wenn Harnack[6] von einer Installation der Priscilla durch Paulus in Ephesus spricht, von der Überlassung der Mission daselbst an sie und der Aufschiebung der eigenen Tätigkeit! Eine öffentliche Wirksamkeit ist nämlich nicht nachzuweisen, und die Grundlegung der Kirche in Ephesus ist das Werk des Paulus[7]. Sowohl in der Apostelgeschichte als in den Paulusbriefen fehlt

[1] Vgl. Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, 109 ff.
[2] Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902, 49.
[3] Theologische Studien und Kritiken 1901, 125.
[4] So: cum audiret, die Book of Armagh genannte irische Handschrift; siehe Theol. Studien und Kritiken 1900, 5 f.
[5] Vgl. Belser, Theologische Quartalschrift 1909, 343.
[6] Sitzungsberichte 7; vgl. auch Zscharnack a. a. O. 49.
[7] Vgl. Belser, Einleitung in das Neue Testament², Freiburg i. Br. 590.

jede Andeutung, daß Priscilla eine eigentliche Lehrtätigkeit ausgeübt habe. Zscharnack[1] redet auf Grund von Phil. 4, 3 und Röm. 16, 3 von einem öffentlichen Lehramt der Frauen (*σύνεργοι*) in der alten Kirche, und auf Grund von Apg. 18, 24 f. vindiziert er der Priscilla ein Apostelamt. Die Bezeichnung *σύνεργοι* schließt jedoch eine Lehrwirksamkeit nicht notwendig ein. Auch durch materielle Unterstützung der Mission, Aufnahme und Beförderung der Missionare u. dgl. wird man Mitarbeiter am Evangelium, wie aus 3. Joh. 8 zu ersehen ist[2]. Mit Recht ist gegen Zscharnack der Vorwurf erhoben worden, daß er in seiner genannten Schrift den Unterschied zwischen „möglich, wahrscheinlich, gewiß" nicht berücksichtigt habe[3], daß sich bei ihm die Verhältnisse der damaligen Zeit im Lichte der heutigen gefärbt haben, wenn er vom Ringen der Frau um Gleichberechtigung, von Ansprüchen auf priesterliche Funktionen, von Zugeständnissen und Verweigerungen spricht.

Schon Bleek[4] hatte hypothetisch die Möglichkeit erwogen, daß Aquila den Hebräerbrief verfaßt habe. Diese Hypothese hat Harnack[5] aufgenommen. Er hat sie aber dahin umgestaltet, daß der Priscilla als der geistig bedeutenderen von den beiden Gatten der größere schriftstellerische Anteil zuzuschreiben sei. Das Verschwinden des Verfassernamens erklärt er in eigenartiger Weise. Er hält es für probabel, daß der Brief von jemand stammt, dessen Namen man später nicht mehr gelten lassen wollte. Da lehrende Frauen in der Kirche sehr bald und in steigendem Maße in Mißkredit gekommen seien, wäre der Name Priscillas als Verfasserin in Wegfall gekommen. Harnack weist darauf hin[6], daß der Redaktor des β-Textes der Apostelgeschichte in sämtlichen Priscilla-Aquila-Stellen absichtlich und tendenziös gearbeitet habe. Speziell glaubt er nachgewiesen zu haben, daß man schon sehr früh und energisch die Stellung der Priscilla herabgedrückt habe, ja daß man sogar einen Brief, den sie abgesandt, ihr und deshalb auch ihrem Gatten entzogen und ihm einen anderen Verfasser gegeben habe. Gemeint ist das Apg. 18, 27 erwähnte Empfehlungsschreiben, das die „Brüder" zu Ephesus dem nach Korinth reisenden Apollos mitgaben. Der Name der Priscilla passe auch sonst für den Hebräerbrief, denn dieser sei wahrscheinlich an eine Hausgemeinde in Rom gerichtet, wie sich eine solche um Aquila und Priscilla gebildet habe. Sie sei eine bedeutende Lehrerin und auch mit Timotheus befreundet gewesen. Den Wechsel von „wir" und „ich" in der Selbstbezeichnung führt er darauf zurück, daß das eine Mal das Ehepaar gemeinsam, das andere Mal nur Priscilla das Wort führe.

Harnack hat mit dieser Hypothese manchen Anklang gefunden. In Amerika fand man die Idee „most interesting", „skilful"[7], in England nannte sie Comb[8] „packend, bestechend und durchaus originell". Er meint jedoch, die logische Stärke, der männliche Griff und die zwingende Kraft der

[1] A. a. O. 51.
[2] Belser a. a. O.
[3] E. Chr. Achelis, in: Deutsche Literaturzeitung XXIV (1903) 888.
[4] Der Brief an die Hebräer I, Berlin 1828, 420–422.
[5] Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft a. a. O. 16–41.
[6] Sitzungsberichte 8 f.
[7] The Biblical World XV (1900) 475 f.
[8] The Expository Times XI (1900) 347 f.

Beweisführung sei für eine Frau kaum erreichbar. Angeschlossen haben sich der Hypothese Schiele[1], Rendel Harris[2], Zscharnack[3] u. a.

Die tendenziöse Absicht des β-Textes zugegeben, ist anderseits die Zuweisung des erwähnten Empfehlungsschreibens an Aquila und Priscilla nur unsicher. Priscilla hat auch, wie bereits betont, einen Lehrberuf in der Kirche nicht erfüllt. Sie kann daher als Verfasserin des Hebräerbriefes nicht in Betracht kommen. Der Verfasser des Briefes nimmt den Lesern gegenüber Lehrautorität in Anspruch, was Priscilla nicht hätte wagen dürfen. Sie mußte sich nach der Anweisung des Apostels „stille halten", soweit es sich um mündliche oder schriftliche offizielle Lehrunterweisung handelte[4]. Ferner müßte man Hebr. 11, 32 statt des Maskulinums *διηγούμενον* das Femininum erwarten. Die Leser werden auch im Unklaren darüber gelassen, wer das „Ich" ist, das 13, 19. 23 seinen Besuch ankündigt. Im Munde Priscillas sind diese Worte, wie Belser[5] hervorhebt, ganz undenkbar, besonders die an zweiter Stelle vorliegenden: Priscilla würde ihr baldiges Erscheinen in Rom oder Jerusalem in Aussicht stellen, und zwar so, daß sie ohne ihren Mann Aquila, in Begleitung des Timotheus die Reise ausführt. Auch das Argument, das aus dem Wechsel von „wir" und „ich" auf eine Verschiedenheit des redenden Subjekts schließt, ist nicht durchschlagend[6]. Karl Dick[7] hat nämlich gezeigt, daß der schriftstellerische Plural der klassischen Sprache nicht ganz fremd, der Koine aber geläufig ist. Besonders zu beachten ist der häufige Wechsel zwischen Singular und Plural. Auch in der jüdisch-hellenistischen Literatur wechseln die 1. Person Singular und Plural häufig. Wenn auch der Gebrauch des Singular oder des Plural vereinzelt eine Bedeutungsnuance ergeben mag, so ist doch im allgemeinen der Wechsel viel zu bunt, als daß sich eine Verschiedenheit des Sinnes feststellen ließe[8]. — Bei aller Hochachtung vor der Persönlichkeit Priscillas wird man ihr also den Hebräerbrief nicht zuschreiben können.

Wenn wir aber auch keinen Brief dieser bedeutenden Frau im Neuen Testamente besitzen, so ergeben, wie wir gesehen haben, auch schon die wenigen in der Heiligen Schrift enthaltenen Bemerkungen die deutlichen Umrisse einer verehrungswürdigen urchristlichen Frauengestalt.

Über experimentelle Psychologie.

Von Dr. Franz Rüsche, Vikar, Altenrüthen (Westf.).

Im Anschlusse an meinen Aufsatz: Das Experiment in der Psychologie (Jahrg. 1919, H. 3/4 dieser Zeitschrift) folgen hier noch einige weitere Ausführungen über den gleichen Gegenstand, die hie und da auf das dort

[1] American Journal of Theology IX (1905) 290 ff.
[2] Sidelights on New Testament, Research V.
[3] A. a. O. 50 f.
[4] Vgl. Belser, Einleitung 589 f.
[5] A. a. O. 590.
[6] Vgl. Riggenbach, Der Brief an die Hebräer, Leipzig 1913, XLII A. 42.
[7] Der schriftstellerische Plural bei Paulus, Halle 1900.
[8] Vgl. Riggenbach a. a. O. 34 A. 92, wo auch zahlreiche Belege.

Gesagte zurückgreifen und vielleicht geeignet sind, es zu klären und zu vertiefen. Mancher, der sich für experimentelle Psychologie interessiert, wird bedenklich, wenn er bemerkt, wie Zweifel gegen sie erhoben werden, die an ihren Grundfesten rütteln. Zwei Hauptfragen, die eine mehr prinzipiell, die andere mehr praktisch, sollen daher hier noch erörtert werden. Die erste lautet: Ist das Experiment auf Psychisches überhaupt anwendbar? Die zweite: Kann das Experiment in der Psychologie, seine grundsätzliche Anwendbarkeit zugegeben, auch Hinreichendes leisten?

I.

Ist das Experiment auf Psychisches überhaupt anwendbar?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir etwas weiter ausholen. Voraus sei bemerkt: Bei vorliegendem Gegenstande sprechen wir von Psychologie, insoweit sie Erfahrungswissenschaft ist und als solche darauf ausgeht, seelische Erscheinungen, die uns im Bewußtsein gegeben sind, wissenschaftlich zu erkennen.

Wir erfahren die Außenwelt wie auch die Innenwelt durch **„Wahrnehmung"**. Unter Außenwelt verstehen wir hier kurz gesagt das Physische, die Naturdinge und Naturvorgänge, unter Innenwelt das Psychische im Sinne von Bewußtseinstatsachen. Die Außenwelt tritt uns in der äußeren Wahrnehmung mittels der Sinne entgegen, die Innenwelt offenbart sich zunächst direkt in der inneren Wahrnehmung bei uns selbst; dann aber kann uns auch indirekt, und zwar durch die äußere Wahrnehmung Psychisches kund werden. Seelisches Leben prägt sich nämlich in weitestem Maße aus in äußeren, physischen Vorgängen am Lebewesen und findet da seinen Ausdruck durch Sprache, Gebärden, verschiedenartige Veränderungen im körperlichen Organismus, kurz durch die sog. Ausdrucksbewegungen im allgemeinsten Sinne. Diese physischen Vorgänge erscheinen uns gleich den übrigen Naturgegenständen in der äußeren Wahrnehmung mittels der Sinne direkt. Die gleichsam dahinterstehenden *seelischen* Ereignisse nehmen wir aber erst durch sie, also indirekt wahr, und zwar so, daß wir die Ausdrucksbewegungen mit Hilfe der in und an uns selbst gemachten Erfahrungen zu deuten wissen und durch Übung spontan immer besser verstehen lernen. Auf demselben Wege aber nun, auf dem sich seelisches Geschehen ausdrücken kann, auf dem Wege über den physischen Organismus nämlich, kann — und das ist für unten folgendes wohl im Auge zu behalten — psychisches Leben von außen durch Einwirkung auf die Sinne auch beeinflußt und gelenkt werden. Hier stehen wir an dem Verbindungssteg zwischen Außenwelt und Innenwelt, an der Brücke für Unterricht, Erziehung, überhaupt für jeden geistigen Verkehr zwischen den verschiedenen Individuen.

Die alltägliche Erfahrung durch Wahrnehmung im allgemeinsten Sinne, von der bisher die Rede war, kann als genügende, wissenschaftliche Erfahrung so ohne weiteres nicht angesehen werden. Denn solche Wahrnehmungen sind gewöhnlich zu flüchtig und oberflächlich, zu ungenau und zu verworren, zu unklar und undeutlich. Zur sicheren und klaren Feststellung der Tatsachen, wie sie die Wissenschaft nach bester Möglichkeit anstreben muß, gehört eine *aufmerksame Wahrnehmung, eine Wahrnehmung mit bestimmter Absicht, mit Einstellung der Sinneskräfte und der geistigen Blickrichtung* auf diese oder jene Seite eines Gegenstandes, die gerade zur

Untersuchung steht. Wir nennen eine derartige Wahrnehmung technisch **„Beobachtung“.** Die Beobachtung in diesem Sinne ist das allgemeine Instrument jeglicher den empirischen Tatsachen und ihren Zusammenhängen nachspürenden Erfahrungswissenschaft, der empirischen Psychologie nicht weniger als der empirischen Naturwissenschaften. Aber erst gehäufte Einzelbeobachtungen können die Wissenschaft begründen. Dadurch werden die Einzelheiten erst hinreichend genau und sicher aufgenommen, um von ihnen zum Allgemeinen, zum Gesetze induktiv vorzudringen. — Aus dem, was oben allgemein über die Wahrnehmung des Psychischen gesagt worden ist, wird es klar, daß dem Psychologen zwei Wege der Beobachtung offen stehen: Die Selbstbeobachtung und die Fremdbeobachtung. Jedoch ist das nicht so zu verstehen, als ob jeder dieser beiden Wege für sich allein mit Ausschluß des anderen gangbar wäre. Beide sind vielmehr innig aufeinander angewiesen, müssen sich durchdringen und ergänzen. Bei der Fremdbeobachtung ist das von vornherein selbstverständlich, wenn wir daran denken, daß die Wahrnehmung fremden Seelenlebens nicht direkt an ihr Objekt heranreicht, sondern, wie oben auseinandergesetzt, nur bestimmte äußere, physische Vorgänge, die „Ausdrucksbewegungen“, beim anderen bemerkt, die erst auf Grund und nach Analogie eigener Erfahrungen als Symptome auf fremde Bewußtseinserlebnisse gedeutet werden. Aber auch die Selbstbeobachtung kann für sich allein nicht genügen. Bei der sog. Enge des Bewußtseins oder besser der Aufmerksamkeit und bei der Flüssigkeit der seelischen Begebnisse ist es nicht möglich, einen psychischen Prozeß genügend klar und entwickelt zu vollziehen und ihn dabei gleichzeitig mit bestimmt gerichteter Aufmerksamkeit reflexiv bei sich zu beobachten; die Beobachtung nachträglich aus der Erinnerung trügt aber erfahrungsgemäß. Die Beobachtung in der Periode des sog. unmittelbaren Behaltens, unmittelbar nach dem zu beobachtenden Vorgange, wo er noch wie frisch und unverändert vor der Seele steht, ist theoretisch möglich, wird praktisch aber in der Kürze der Zeit nur schwer gelingen, so daß der Vorgang in den Fluß des Bewußtseins eingeht und verändert wird, ehe Beobachtung und Urteil über ihn recht fertig sind. Ferner liegt eine große Gefahr der Selbsttäuschung vor, wenn jemand nur in sich beobachten wollte. Schon der Naturwissenschaftler kann es trotz bester Absicht bei physikalischen Untersuchungen oft genug erleben, daß er den Gesichtspunkt, die Zielvorstellung, unter der er beobachtet, in die Vorgänge subjektiv gleichsam hineinschaut und in die Irre geht. Wie viel größer ist die Gefahr für den sich selbst beobachtenden Psychologen, daß er bei der Beweglichkeit des Bewußtseinslebens jene Eigenart eines psychischen Vorganges, die er zu beobachten vorhat, in den selbstvollzogenen Vorgang unwillkürlich nicht nur hineinschaut, sondern auch wirklich hineinbringt, während sie ohne die Selbstbeobachtungsabsicht vielleicht fehlen oder ganz anders aussehen würde. Bei den geschilderten Schwierigkeiten, die aus der Doppelaufgabe, den Vorgang selbst zu vollziehen und zu beobachten, entspringen, bedarf die Selbstbeobachtung sehr der Prüfung und Kontrolle durch die Fremdbeobachtung, die sie zu ihrer Ergänzung und Sicherung zu Hilfe nehmen muß. Die Fremdbeobachtung vermeidet dabei die Klippen, die der reinen Selbstbeobachtung drohen, indem sie die Doppelaufgabe der letzteren auf zwei Personen verteilt. Die eine beobachtet nach bestimmten Gesichtspunkten und Absichten den Vorgang, der sich bei der anderen ohne Belastung und Störung durch die Selbst-

beobachtungsintention natürlich-naiv vollzieht und kundgibt. — Noch aus einem anderen Grunde ist die Beobachtung fremden Seelenlebens unumgänglich. Wenn sich der Psychologe auf seine Selbstbeobachtung beschränken wollte, würde er bestenfalls nur eine Autopsychographie seiner eigenen Individualität liefern. Nur durch Vergleichung der Vorgänge und Zustände der verschiedenen individuellen Bewußtseinskreise kann eine Psychologie von allgemeingültigem Werte entstehen.

Daß zur wissenschaftlichen Erfahrung — auch in der Psychologie — „Beobachtung" gehört, wird jeder zugeben, der nicht auf dem Standpunkte einer vollen aprioristischen Konstruktion der Wirklichkeit steht. Wir gehen jetzt einen Schritt weiter und kommen zum **„Experiment"**. Wie steht es mit dem psychologischen Experimente? Will es etwa die altbewährten Methoden der Selbst- und Fremdbeobachtung verdrängen und durch neue ersetzen? Keineswegs. Es will sie vielmehr *nach bester Möglichkeit in besonders zweckdienlicher Weise methodisch formen, will sie verfeinern und schärfen, durch kunstreiche Ausarbeitung und Verwendung zu vollkommneren Instrumenten der Erkenntnis gestalten.* Wieso denn?

Um das zu verdeutlichen, gehen wir zunächst auf das Gebiet der Naturwissenschaft, wo ja das Experiment schon lange heimisch und uns allen vertraut ist. Der einfache Naturbeobachter steht einem Naturverlaufe, so wie ihn der Gang der Dinge mit sich bringt, als *passiver Zuschauer*, freilich mit aktiver Aufmerksamkeit gegenüber; auf seine Gestalt übt er keinen Einfluß aus. Je nachdem, was er zu untersuchen vorhat, wird er bald dieses, bald jenes Moment daraus aufs Korn nehmen und dann durch Vergleich der verschiedensten Einzelbeobachtungen das Allgemeine herauszustellen, das Gesetz zu erkennen suchen. Diese Art der Beobachtung ist z. B. vorherrschend in der Wetterkunde. Der Meteorologe registriert Temperatur, Luftdruck (Barometerstand), Richtung und Stärke des Windes, Feuchtigkeit der Luft u. dgl. und achtet dabei anderseits auf die Schwankungen der Witterung. Durch genügende Beobachtungen solcher Art wird er dem gesetzmäßigen Zusammenhange der Erscheinungen näherkommen können. Auf den meisten Gebieten der Natur, auf dem einen mehr, auf dem anderen weniger, ist aber der Forscher nicht darauf beschränkt, als passiver Zuschauer von den Naturgegenständen so, wie sie sich zufällig im Naturzusammenhange darbieten, einfache Kenntnis zu nehmen, er kann vielmehr auch *aktiv je nach seinen Zwecken in den Naturprozeß eingreifen*. Wenn es ihm hierbei gelingt, die Vorgänge unter geeigneten Umständen künstlich hervorzurufen, planmäßig abzuändern und so unter den verschiedensten Bedingungszusammenhängen zu beobachten, so ist das ganz offenbar ein gewaltiger Vorteil. Sie geben dann auf hundert Fragen Antwort, die sie dem einfachen an den zufälligen Ablauf der Dinge gebundenen Beobachter verweigern. Viele Naturobjekte treten fast stets in bestimmten Formen und Zusammenhängen auf. Erst wenn sie künstlich, d. h. durch geeignete Vorkehrungen in andere Konstellationen gebracht werden, lassen sie Eigenschaften und Gestalten erkennen, die sonst verborgen blieben. Zahlreiche Naturerscheinungen treten zwar oft und oft vor unseren Augen auf, lassen sich aber nur unter ungünstigen und erschwerenden Umständen beobachten und machen dadurch gesicherte Ergebnisse unmöglich. Wieder andere Phänomene sind so selten, daß sie kaum je recht beobachtet werden

können; manche sachlich mögliche Konnexionen von Ursache und Wirkung in der Natur kommen gar nicht vor oder sind bisher wenigstens nicht beobachtet worden. All solche Erscheinungen blieben uns mehr oder weniger rätselhaft oder verborgen, wenn man ihnen nicht auf künstlichem Wege nahekommen könnte. Was wir hier mit dem Worte: „auf künstlichem Wege" meinen, ist das Bestreben und das methodische Verfahren, einen Vorgang in die Gewalt zu bekommen, die Bedingungen seines Daseins in der Hand zu haben und zu beherrschen, sie planmäßig (d. h. den Untersuchungszwecken entsprechend), zu geeigneter Zeit, unter günstigen Umständen der Beobachtung, in beliebiger Wiederholbarkeit zu setzen, abzuwandeln, zu variieren und dabei den jedesmaligen Erfolg festzustellen und zu registrieren. Hierin liegt der Nerv des Experimentes.

Jede Erfahrungswissenschaft, die auf Beobachtung angewiesen ist, muß naturgemäß danach trachten, die Beobachtung in dieser vorteilhaften Form d. h. das Experiment anzuwenden, soweit als es irgend möglich ist. Was ist da natürlicher, als daß auch die empirische Psychologie nach diesem Hilfsmittel Ausschau hält. An diesem Punkte steht nun die Frage vor uns auf, von der wir oben ausgingen, die Frage: Ist denn das Experiment auch auf Psychisches anwendbar? oder anders gewandt: Auf welche Weise sollte es bewerkstelligt werden können, auf die Realbedingungen eines psychischen Gegenstandes Einfluß zu gewinnen, sie zwecks Beobachtung planmäßig zu setzen und zu variieren? Wo liegt der archimedische Punkt, an dem der Hebel des Experimentes das Psychische angreifen kann? Wir antworten: Der Zugang liegt da, wo überhaupt die Kommunikation zwischen Außenwelt und Innenwelt hergestellt wird, wo die Brücke jeglichen geistigen Verkehrs zwischen den Individuen zu suchen ist, nämlich im physischen Sinnesorganismus. Wie bestimmte Vorgänge an ihm („Ausdrucksbewegungen") seelisches Leben offenbaren und erkennbar machen, so kann dieses umgekehrt von außen durch Einwirkung auf die Sinne auch beeinflußt und gelenkt, können seelische Geschehnisse hervorgerufen und abgeändert werden. Durch solche Einwirkungen von außen mittels der Sinne, technisch „Reize" genannt, kann der Forscher in den Verlauf des Seelenlebens eingreifen, kann einen bestimmten Vorgang unter geeigneten Umständen und beliebig oft hervorrufen, kann seine Bedingungen, Voraussetzungen, Umstände nach bestimmten Untersuchungszwecken planmäßig setzen und abwandeln, verschiedenartige Konstellationen herstellen usw. und dabei jedesmal den Erfolg beobachten, wobei ihm die „Ausdrucksbewegungen" (Sprache, Gebärden usw.) Kunde geben von den bewirkten inneren Veränderungen und Vorgängen fremden Seelenlebens. Das beschriebene Verfahren konstituiert aber das psychologische Experiment. Dieses ist also nicht etwas wer weiß wie Gewagtes, keine Zauberkunst, es steht vielmehr auf dem gleichen Fundamente mit der alltäglichen Wechselwirkung zwischen psychisch begabten Wesen, so daß man sich fast wundern möchte, daß es nicht früher schon zur Anwendung gekommen ist.

Die prinzipielle Brauchbarkeit des Experimentes in der Psychologie kann somit nicht wohl bestritten werden, aber Meinungsverschiedenheiten

kann es darüber geben, wie weit hier seine Anwendbarkeit reicht. Je komplizierter ein psychischer Vorgang ist, desto schwieriger wird es, ihn nach seinen Bedingungen und Umständen hinreichend in die Gewalt zu bekommen und planmäßig zu behandeln, wie es der Sinn des Experimentes verlangt. Tatsächlich gehen hier bei den Psychologen auch die Ansichten auseinander. (Vgl. meinen eingangs erwähnten Aufsatz S. 151 f.) Das eine gilt jedenfalls, daß es schwierig ist, a priori sichere Grenzen abstecken zu wollen; viel mehr kommt es darauf an, Mittel und Wege zu finden, so weit vorzudringen, als es nur immer geschehen kann, ohne daß die methodischen Anforderungen, die an das Experiment zu stellen sind, dabei außer acht bleiben. Was experimentell nicht mehr zu erreichen ist, muß dann eben nach besten Kräften auf den einfachen Beobachtungs- und Forschungswegen erfaßt werden. In der Psychologie stehen also einfache und experimentelle Beobachtung nebeneinander, die eine ist freilich an sich vollkommener als die andere. In so vielen anderen Erfahrungswissenschaften ist es ja ebenso. Der Paläontologe z. B., der Geologe, der Astronom, der Meteorologe, sie sind hauptsächlich auf einfache Beobachtung angewiesen, der Botaniker, der Zoologe haben daneben schon größere Möglichkeiten des Experimentes, noch mehr der Physiker usw.

II.

Mancher, der die grundsätzliche Anwendbarkeit des Experimentes in der Psychologie anerkennt, ist geneigt, die Frage aufzuwerfen:

Kann das Experiment in der Psychologie denn auch Hinreichendes leisten?

Er steht seiner Anwendung skeptisch gegenüber, weil es ihm die aufgewandte Mühe nicht mit genügendem Ertrage zu lohnen scheint. Dagegen ist zunächst zu sagen, daß dieser Gedanke uns nicht ohne weiteres berechtigt, an seinem Nutzen zu verzweifeln, sondern vielmehr anspornen muß, es weiter zu vervollkommnen, theoretisch und praktisch zu schärfen und auszubilden, daß es ertragreicher werde. Ferner ist zu bedenken, daß es nicht zu allererst darauf ankommt, schnelle und zahlreiche Ergebnisse, die womöglich sofort praktisch verwertet werden können, zu erreichen, sondern vor allem möglichst zuverlässige Resultate zu gewinnen. Aber liefert denn die experimentelle Psychologie so zuverlässige Resultate? Sehen wir denn nicht oft genug, wie der eine Forscher der Methode und den Ergebnissen des anderen das Grab schaufelt? Zum großen Teile: Ja. Aber — erstens: Ist das nicht bei den meisten Wissenschaften so? zweitens: Trifft das nicht auch zu bei der auf einfache Beobachtung gegründeten, nichtexperimentellen Psychologie? Da das Experiment nicht etwas anderes als Beobachtung, wohl aber eine kunstreichere, geschärftere, eindringendere Beobachtungsart ist, wird man im Bereiche seiner Anwendbarkeit mit seiner Hilfe eher sichere Resultate erwarten dürfen als auf dem Wege der einfachen Beobachtung. Wenn man auf die Geschichte der Wissenschaften zurückblickt — man denke z. B. an die Geschichte der Philosophie —, so zeigt sich da ein rastloses Sinnen, Versuchen, Aufbauen, aber auch ein Niederreißen, Umstürzen, Umändern dessen, was der andere errichtet hat. Und dennoch ist uns das kein Anlaß zum Skeptizismus, denn in all dem wogenden Geistesringen sehen wir den Wahrheitsbesitz in der Menschheit anwachsen, wenn auch langsam, mit unermeßlichen Mühen, durch

lange Zeiten. Wie sollte es bei den Bemühungen mit der experimentellen Methode in der Psychologie anders sein? Wenn in ihrer Arbeit bisher noch ziemlich Zerfahrenheit und wenig System, viel Meinungsverschiedenheit und wenig Übereinstimmung herrscht, so bedenke man, daß die experimentelle Psychologie noch in ihrer ersten Jugend steht; ist sie doch erst einige Jahrzehnte alt. Ihr die experimentelle Naturwissenschaft mit ihren großartigen Erfolgen entgegenzuhalten, ist unbillig, weil diese schon auf Jahrhunderte zurückblickt und außerdem noch ihre Objekte unmittelbar erfassen kann, wogegen die Psychologie, wie oben auseinandergesetzt, erst durch das physische Medium des belebten Organismus ihre psychischen Gegenstände, die dazu noch außerordentlich verschlungen, vielgestaltig und beweglich sind, experimentell zu erreichen vermag, was naturgemäß erschwerend wirkt.

Einzelne Vertreter der experimentellen Psychologie mögen sich in gewissen Äußerlichkeiten und Nebensachen allzusehr verlieren, andere wieder in allzu kühnen Versuchen etwas vorschnell und unbesonnen gleich zu den höchsten und kompliziertesten Dingen sich versteigen, das alles kann aber gegen die Methode selber noch keine Instanz bilden. Wenn es ferner Leute gibt, die sich gerne Namen und Schein eines Experimentalpsychologen beilegen möchten und vielleicht in ihrer Berufsarbeit oder wer weiß unter welchen Verhältnissen sonst dilettantische Versuche anstellen, ohne auch nur zu ahnen, was es heißt, einen psychischen Vorgang hinreichend zu beherrschen, unkontrollierbare Einflüsse fernzuhalten usw., so erkennt jeder Einsichtige, daß man diese nicht als Exempel aufstellen kann, um die experimentelle Methode zu diskreditieren.

Daß die experimentelle Arbeit in der Psychologie häufig genug unsäglich mühevoll ist und die Früchte im Vergleiche dazu allzu karg erscheinen, darf uns nicht zum Verwerfungsurteile veranlassen. Forscherarbeit ist eben kein Spiel zum Zeitvertreib. Auch für sie gilt das alte Wort: „Im Schweiße deines Angesichtes . . .“ Bei vielen anderen Wissenschaften ist es doch auch so. Man denke z. B. an die philologische Textkritik. Wer je in die Werkstatt des Textkritikers hineinschaute oder wenigstens in ein Werk dieser Art näheren Einblick nahm, wird die dornige Arbeit, die hier oft zu leisten ist, mindestens ahnen können. Vielleicht handelt es sich in einem gegebenen Falle „nur“ darum, die Echtheit oder die ursprüngliche Gestalt irgendeines entlegenen Textes nachzuweisen, scheinbar ein im Verhältnisse zur aufgewandten Mühe geringfügiges Resultat. Und doch ist dieses unter Umständen ein Glied in der Kette, die zu einem großen, möglicherweise noch fernen Ergebnisse hinführt. Ist aber auch nur ein Glied dieser Kette, an der das Ganze hängt, brüchig, so ist auch dieses selbst gefährdet. Darum ist das Glied doch wohl des Preises der darauf verwandten Mühe wert. Nicht anders geht es in der experimentellen Psychologie. Freilich ist es angenehmer und leichter, mit aprioristischen Gedankenkonstruktionen, die sich nur lose auf den Boden der Tatsachen stützen, in großen Schritten das Gebiet einer empirischen Wissenschaft zu durchmessen und den auf sorgfältige Feststellung der wirklichen Tatbestände gewissenhaft bedachten „Kleinarbeiter“ verächtlich hinter sich zu lassen, aber was da erreicht wird, ist auch nur ein luftiges, auf Sand gebautes Werk. Dabei ist es freilich anderseits ebenso verkehrt, sich ganz in Kleinarbeit zu verlieren und den Blick aufs Ganze außer acht zu lassen, eine Gefahr, die jedem übertriebenen Spezialistentume droht. Vorausschauende Ideen, umfassende vorläufige Theorien und

Hypothesen muß auch der Experimentator, überhaupt der Empiriker konzipieren können, aber er muß sie sofort der gewissenhaften Prüfung an Hand der Tatsachen unterziehen und bereit sein, sie nach diesen zu modifizieren und, wenn nötig, auch wieder aufzugeben. Von hochzuschätzendem Werte können hier selbstverständlich geniale Intuitionen begnadeter Denker sein, die wie aus der Vogelschau ein Gebiet überblicken, seine Gestalt und Gliederung im großen erspähen, der Forschung Ziele aufstellen und Richtung weisen. Wohl die meisten Wissenschaften hatten im Laufe ihrer Geschichte solche Seher. Aber, das ist nicht zu vergessen, allzu viele Sterbliche werden sich derartiger intuitiver Schau nicht rühmen können. Zudem können jene Intuitionen die vorsichtig nachprüfende und methodisch vordringende Forschungsarbeit nicht überflüssig machen, ja sie fordern solche vielmehr geradezu heraus.

Mißtrauen und Abneigung gegen die experimentelle Psychologie mögen einzelne ihrer Vertreter selbst verschuldet haben. Wenn die experimentelle Psychologie von ihnen als die Psychologie schlechthin angesehen und für die Grundlage der anderen Wissenschaften erklärt wurde, so standen diese Prätentionen in allzu großem Kontraste zu den bisherigen Errungenschaften der jungen Wissenschaft und wurden wohl als Anmaßung empfunden. Die Abneigung der einen und die übertriebene Begeisterung der anderen trafen sich eigentümlicherweise in dem einen und selben Plane, die experimentelle Psychologie zu einer selbständigen Spezialwissenschaft zu erheben. Die einen — nichtexperimentierende Philosophen — fühlten sich durch deren Gegenwart im Schoße der Philosophie geniert und wollten sie ausschließen, die anderen — Experimentalpsychologen, die ihre Wissenschaft zum selbständigen Spezialfache machen wollten — führten die Eigenart ihrer Methoden und Hilfsmittel, die besonderen Anforderungen, die an ihre Vorbildung zu stellen seien, ferner die Bedeutung ihres Faches für die anderen Wissenschaften zur Rechtfertigung der Neuerung ins Feld. Kein Geringerer als W. Wundt, der Begründer der experimentellen Psychologie, hat sich s. Z. mit aller Energie gegen diesen Plan ausgesprochen. Sein an Aristoteles und Leibniz gemahnender Universalismus, der von der Medizin und Naturwissenschaft aus zur Philosophie überging und hier auf einer Reihe von Gebieten (Psychologie, Logik, Ethik, Metaphysik) bedeutsame Werke schuf, sieht in jenem einseitigen Spezialistentume den Ruin der experimentellen Psychologie und einen großen Schaden für die Philosophie. Letztere werde durch Ablösung von der eindringenden Tatsachenforschung in die Gefahr kommen, in der Psychologie allzusehr auf einsamer Höhe luftiger Spekulation zu thronen, erstere könne nicht den ganzen Umkreis der Psychologie erfassen und müsse zudem veröden und versanden, wenn ihre Vertreter einer tieferen philosophischen Bildung entraten zu können glaubten; denn ihre Grundanschauung verlange nach philosophischer Vertiefung und auch die Versenkung in weitergreifende psychologische Probleme bedürfe philosophischer Betrachtungen. In seiner Schrift, die den bezeichnenden Titel trägt: Die Psychologie im Kampfe ums Dasein (Leipzig, Alfr. Kröner; 1913) schreibt Wundt: „Niemand würde daher unter einer solchen Trennung mehr leiden als die Psychologen und durch sie die Psychologie. Was heute, wie man wohl sagen darf, manche Philosophen irrtümlich gegen sie einwenden, sie sei mehr eine technische als eine rein wissenschaftliche Disziplin, das könnte in erschreckendem Maße zur Wirklichkeit

werden. Sollte es dazu kommen, daß sich dann noch gar infolge der fortschreitenden Arbeitsteilung der eine der Psychologen etwa mit Gedächtnisversuchen und den zweckmäßigsten Methoden des Auswendiglernens, der andere mit Reaktionsversuchen und ihren individuellen Verschiedenheiten, der dritte mit der Bestimmung von Unterschiedsschwellen, ein vierter mit Denkexperimenten ausschließlich beschäftigte, dann wäre die Zeit wirklich da, wo sich die Psychologen in Handwerker, aber nicht gerade in Handwerker der nützlichsten Gattung verwandelt hätten" (S. 24).

Wie bei so manchen neuartigen Wissenschaften und Methoden sehen wir auch im Kampfe um die experimentelle Psychologie das Pendel der Meinungen zu den beiderseitigen Extremen ausschlagen. Die Wahrheit wird, wie immer, in einer besonnenen Mitte liegen. Zusammenfassend dürfen wir sagen: Die Psychologie geht zunächst darauf aus, die empirischen Tatsachen des Seelenlebens zu erforschen. Das Mittel dazu ist die Beobachtung. Eine verfeinerte, vervollkommnete Art jeglicher empirischen Beobachtung ist das Experiment, auch in der Psychologie. Es ist darum hier anzuwenden, soweit als Mittel und Wege gefunden werden, es methodisch richtig einzusetzen. Daß Methoden und Ergebnisse bisher selbst unter den Fachleuten noch viel umstritten werden, wird man der Jugend dieser Wissenschaft zugute halten müssen. Auf die empirische Psychologie baut sich dann weiter die philosophische oder besser gesagt metaphysische Lehre von der Seele auf. Auf ihrem ganzen Wege kann die Psychologie der Philosophie nicht entraten, auch nicht bei der empirischen Tatsachenforschung. Ihre bedeutsameren Probleme stehen in philosophischen Zusammenhängen, und selbst an der Pforte aller Empirie wacht oder muß wenigstens wachen die Philosophie. Denn auch der Empiriker hat einen „Standpunkt" und muß ihn notwendigerweise haben; auch geistig kann man nicht sozusagen frei im Raume schweben. Das verschlissene Schlagwort von der „Voraussetzungslosigkeit" entstammt dem ärmlichen philosophischen Hausrate der einseitigen „Spezialisten" und ihrer Geistesverwandten. Soll der Standpunkt des Forschers aber nicht auf unreifen Anschauungen ruhen oder naiv hingenommen sein, so bedarf er philosophischer, vor allem erkenntnistheoretischer und metaphysischer Klärung und Begründung.

Kleine Beiträge

Neuere Literatur über Staat und Kirche.

Von Dr. Egon Schneider, Professor des Kirchenrechts, Paderborn.

Die politische Umwälzung in Deutschland hat nicht nur den Staat in seinen Grundfesten erschüttert, sondern auch tief eingreifende Spuren kirchenpolitischer Art hinterlassen. Die Stellung des neuen deutschen Staatswesens zur Kirche und zu den Religionsgesellschaften ist eine andere geworden. In einer fast unübersehbaren Literatur ist das alte Problem: Staat und Kirche von den verschiedensten Seiten, grundsätzlich und historisch, theoretisch und praktisch, von katholischem und evangelischem Standpunkte aus gesehen, bearbeitet worden.

Der Bonner Kirchenhistoriker H. Schrörs füllt mit seinem Buche **Katholische Staatsauffassung** Kirche und Staat (Freiburg i. Br. 1919, Herder; ℳ 3,20) eine Lücke aus. Er erörtert vom grundsätzlichen Standpunkt der katholischen Kirche aus, insbesondere unter Heranziehung der Rundschreiben Leos XIII. und des neuen kirchlichen Gesetzbuches die schwierigen Fragen: Umfang und Quelle der Staatsgewalt, Ursprung und Zweck des Staates, „Schranken der Staatsgewalt. Aus der Tatsache, daß es eine katholische Staatsauffassung gibt, folgt, daß es eine katholische Politik geben muß, daß es für einen Katholiken Gewissenspflicht ist, nur im Geiste der Kirche Politik zu treiben. Endlich legt er das Verhältnis der Kirche zum Staate dar, die Nebenordnung und die organische Verbindung sowie die Trennung von Kirche und Staat. Im Zusammenhange damit kommt er auch auf das neue Programm der Zentrumspartei zu sprechen, das er nach verschiedenen Richtungen hin einer Kritik unterzieht. Gerade in letzterem Punkte wird mancher anderer Ansicht sein als der Verfasser. Das Recht der Kirche über die Schule, wie es im CIC can. 1382 festgestellt ist, dürfte bei ihm zu eng gefaßt sein (vgl. dazu die klaren und scharfen Ausführungen von B. Rasche, Kirche und Schule nach kirchlichem Recht. Paderborn 1919, S. 8 ff.). Die gründlichen Darlegungen von Schrörs verdienen gerade in der heutigen Zeit weiteste Beachtung und Verbreitung in katholischen Kreisen.

O. Zimmermann, **Trennung von Kirche und Staat** (Flugschriften der Stimmen der Zeit H. 4. Freiburg i. Br. 1919, Herder) gibt eine kurze und gute Darstellung der vielerörterten Frage.

Eine „Denkschrift des Verbandes geistlicher Ortsschulinspektoren über **Schule und Schulaufsicht**" (Trier 1919, Paulinusdruckerei; ℳ 0,80) orientiert in klarer und übersichtlicher Weise über die grundsätzlichen Forderungen der Kirche auf dem Gebiete der Schule und bringt auch positive Vorschläge für die Zukunft.

Vor allem sei empfehlend hingewiesen auf die ausgezeichnete Arbeit von Dr Jos. Schmitt, **Staat und Kirche** (Freiburg i. B., Herder; ℳ 6,—), in der die bürgerlich-rechtlichen Beziehungen behandelt werden, die infolge der Säkularisation zwischen Staat und Kirche entstanden sind. Niemand konnte besser aus der Praxis und für die Praxis über diesen Gegenstand schreiben als der Verfasser, der seit vielen Jahren Mitglied des Katholischen Oberstiftungsrates in Karlsruhe ist. Den breitesten Raum nimmt die Erörterung über die Ausstattungspflicht des Fiskus ein, wobei die Rechtsprechung erschöpfend berücksichtigt ist. Bei der großen Wichtigkeit dieser Frage, die angesichts der bevorstehenden vermögensrechtlichen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat den nachhaltigsten Einfluß auf das Leben der Kirche ausüben wird, sollten staatliche wie kirchliche Behörden, Geistliche und Parlamentarier sich an diesem Werke orientieren; es verdient einen Platz in jeder Pfarrbibliothek.

Karl Gerecke behandelt **„Das Thema der Weltgeschichte"** (Staat und Kirche) (Braunschweig 1919, Hargens) in origineller Weise in Form von sechs Unterhaltungen zwischen einem Sozialdemokraten und seinem evangelischen Pfarrer. Sie kommen an einem Punkte zusammen, der keine Berührung mehr hat mit der realen Wirklichkeit, sondern im Lande phantastischer und für die Katholiken unannehmbarer Zukunftsträume liegt.

Merkbuch zur Kirchentrennungsfrage in Sachsen betitelt sich das von Pastor Lic. Stange zusammengestellte zweite Heft der Beiträge zur Kirchentrennungsfrage (Dresden 1919, Ev.-Landespreßverband; ℳ 1,20). Es enthält u. a. Ausführungen über die Stellung der Sozialdemokratie zur Kirche und über soziale Leistungen der Kirche.

In derselben Sammlung Heft 3 gibt Pastor Karl Niedner, **Demokratie und Kirche im Ausland** eine Übersicht über die tatsächliche Lage der evangelischen Kirche in den Staaten, die bisher schon eine demokratische Verfassung hatten. Das einzige Land, das wirklich gesicherte Ergebnisse über die Wirkung der Demokratie auf die Kirche bietet, ist Nordamerika. Das unzweifelhafte Resultat dort ist nicht nur eine ungeheure Entkirchlichung, sondern auch eine vollständige Entchristlichung der Massen, anderseits die Entwicklung eines viel tieferen Staatsgefühls als im Obrigkeitsstaat. N. verspricht sich von der demokratischen Organisation der Kirche eine Steigerung des Gefühls der Zugehörigkeit zur Kirche und des Verständnisses für die Kirche und fordert die Gründung einer evangelischen Volkspartei.

W. Kahl, **Die deutsche Kirche im deutschen Staat** (Berlin 1919, Weidmannsche Buchhdlg.) entwirft in großen Zügen ein Bild von der Stellung der Kirche in Deutschland in der Vergangenheit. Die Rede beschäftigt sich in erster Linie mit der evangelischen Kirche und schließt mit einem hoffnungsfrohen Ausblick in die Zukunft.

Pfarrer Dr. K. Engelhardt, **Staat und Kirche** (Heidelberg 1919, Evangel. Verlag; ℳ 1,—) entscheidet sich für das sog. landesherrlich-parität ische oder das gemischte System, jedoch nicht in der bisherigen, sondern in einer verbesserten Form durch Aufnahme von Grundsätzen, wie sie bei der Trennung von Staat und Kirche bestehen.

Die Trennung von Staat und Kirche vom Standpunkte des Protestantismus gesehen. Von D. Dr. Christian Geyer (Nürnberg 1919, Verein für Innere Mission; ℳ 2,—). Der Verfasser stellt unter Heranziehung der Beispiele von Frankreich, Genf und Basel eine Reihe fest formulierter Forderungen auf, die vom Staat wie von der Kirche für den Fall der Trennung zu berücksichtigen seien.

Vor der Wahl zur Nationalversammlung waren seitens verschiedener evangelischer Körperschaften an die politischen Parteien oder deren Kandidaten Fragen über ihre Stellungnahme zur Zukunft der evangelischen Kirche gerichtet worden. Die Antworten darauf sind zusammengestellt in der Schrift: **Die Stellung der Parteien zu den Kirchen- und Schulfragen** (Berlin-Steglitz 1919, Evangel. Preßverband). Ein Anhang enthält die wichtigsten Forderungen der Protestanten, wie sie in den Evangelischen Programmen enthalten sind.

Diaspora und Bonifatiusverein.

Von P. Desiderius Breitenstein O. F. M.

In den letzten Jahren ist im Bonifatiusverein die Katholische Diaspora-Kinderhilfe besonders ausgebaut worden, weil die Verluste an Kindern in der Diaspora die an erwachsenen Katholiken bedeutend überwiegen. Die Einnahmen der Katholischen Diaspora-Kinderhilfe oder, wie der ältere Name heißt, des Bonifatius-Sammelvereins, waren im Verhältnis zu den Einnahmen des Kinderrettungswerkes des Vereins für äußere Missionen äußerst niedrig. Der Bonifatius-Sammelverein hatte an Einnahmen 1915 131582,66 Mk., 1916 163337,38 Mk., 1917 265453,52 Mk., 1918 521592,33 Mk. Die erhöhte Propagandatätigkeit für die Kinder der Diaspora kommt in den steigenden Einnahmen deutlich zum Ausdruck. Sehr beliebt geworden beim katholischen Volke sind die sog. Patenschaften. Sie bestehen darin, daß ein Wohltäter 180 Mk. zur Verfügung stellt, um ein Diasporakind für ein Jahr in einem katholischen Kinderheim unterzubringen. Der Gedanke der Patenschaft ist unserem kirchlichen Patenin stitut bei Spendung der Taufe und Firmung entnommen worden. Die Patenschaften sind Mitte 1917 eingeführt. Auf wiederholten Aufruf im Bonifatiusblatte

hin hatten sich bis 1919 schon 1100 Paten mit 165250,25 Mk. gemeldet, bis zum 1. Mai 1920 2395 Paten mit 370597,91 Mk. Die Zahlen beweisen, wie sympathisch die neue Einrichtung bei den Katholiken aufgenommen ist. 63 Anstalten haben bis jetzt solche Patenschaftsgelder erhalten; darunter sind besonders die Kinderheime in unseren Diasporagroßstädten vertreten, wie Berlin, Hannover-Linden, Halle, Hamburg, Dresden, Bremen.

Wie sehr wir auf die Patenschaftsgelder angewiesen sind, beweisen die Bittgesuche der meisten Anstalten mit der immer wiederkehrenden Begründung, daß für viele ihrer Kinder von den Eltern oder den Behörden nichts gezahlt werde. So beherbergt Stralsund in seinem St. Josephsstift 44 Kinder; davon wird für 32 Kinder nichts bezahlt. Ähnliche Verhältnisse herrschen in den Kinderheimen von Frankfurt a. O., Berlin, Magdeburg, Arolsen, Detmold, Harburg, Oldesloe, Wismar. Mögen sich denn noch viele Kinderfreunde finden!

Christlicher Sozialismus?

Von Professor Dr. Wilhelm Liese, Paderborn.

In letzter Zeit kann man immer öfter den Ausdruck „christlicher Sozialismus" lesen als Bezeichnung der zwischen Liberalismus und Sozialismus stehenden Gesellschaftsanschauung. Früher nannte man diese ziemlich äußerlich „Sozialreform". H. Pesch prägte dann den schönen terminus „Solidarismus". Leider hat selbst Lechtape in seinem Auszuge aus Pesch diesen verlassen zugunsten von „christlichem Sozialismus". Der letztere Ausdruck ist besonders bei Max Scheler beliebt geworden; auch Retzbach in der neuesten Auflage seines „Leitfadens für soziale Praxis" möchte ihn empfehlen; doch ist er in „Glaube und Arbeit" dagegen aufgetreten. Wie soll man sich dazu stellen?

Es empfiehlt sich von vornherein nicht, gegenüber den extremen Anschauungen, die man mit Liberalismus und Sozialismus bezeichnet, für die Mitte einen zusammengesetzten Ausdruck zu wählen. Man könnte übrigens sonst gerade so gut von „christlichem Liberalismus" reden, denn der Liberalismus mit seiner Schätzung der Persönlichkeit enthält ebenfalls Momente, die vom Christentum sehr betont werden.

Sozialismus ist ein festliegender Begriff für ein geschichtlich gewordenes System, das mit dem Christentum durchaus im Widerspruch steht. „Sozialismus und Christentum stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser" ist ein oft gebrauchtes Wort — wie kann man von christlichem Sozialismus sprechen? Der Sozialismus, wie ihn Karl Marx endgültig geprägt hat, ist innerlich materialistisch und auf der Lehre von der rein naturhaften Entwicklung auch der geistigen Dinge aufgebaut. Daher kann man ihn gar nicht christlich verbrämen, ohne ihm Gewalt anzutun.

„Solidarismus" ist außerordentlich bezeichnend für das gegenseitige Verbundenund Verpflichtetsein, das wir für die Gesellschaft als feststehend behaupten. Einstweilen haben wir keinen besseren Ausdruck; daher soll er bleiben.

Erlasse und Entscheidungen

A. Rechtliche Materien.

I. Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

1. In einem Briefe vom 10. Nov. 1919 (S. 29 f.[1]) an den Jesuitenpater Marchetti, Professor für **Aszetik und Mystik** an der Gregoriana, spricht sich der Papst über die Bedeutung dieser Disziplin für den Klerus aus. Die Vorlesungen liegen im Interesse seines eigenen geistlichen Fortschritts und der erfolgreichen Ausübung der Seelenleitung. Zugleich sollen sie gegen eine verwaschene Aszese ankämpfen und gegen falsch verstandenen Mystizismus, zwei Gefahren, deren Vorliegen auch heutzutage nicht abzuleugnen ist.

2. Von grundsätzlicher und allgemein hoher Bedeutung ist das Schreiben an den Episkopat Portugals vom 18. Dez. 1919 (S. 32 f.), das Leitsätze aufstellt über die **staatliche und politische Stellung der Katholiken.** Unter Berufung auf das Rundschreiben „Au milieu des sollicitudes" Leos XIII. vom 16. Dez. 1892 und eines päpstlichen Schreibens vom 3. Mai desselben Jahres an die französischen Kardinäle ermahnt der Heilige Vater den Klerus, dahin zu wirken, daß die Gläubigen ohne Rücksicht auf die Verfassung des Staates der Obrigkeit gehorchen und sich der Regierung unterwerfen, die tatsächlich die Gewalt ausübt. Aufgabe der Kirche ist es, dem Frieden und der Einigkeit unter den Staatsbürgern zu dienen, aber sich nicht in den Dienst politischer Parteien zu stellen und sich Parteiumtrieben preiszugeben.

3. Der Brief vom 3. Jan. 1920 an den Erzbischof Kordac von Prag (S. 33 ff.) beschäftigt sich wiederum mit den **Reformbestrebungen des böhmischen Klerus.** Der Priesterverein Jednota ist den kirchlichen Vorschriften entsprechend zu reformieren oder zu verbieten. Der Papst erinnert an die Antwort, die er einer Deputation des Klerus im Juni 1919 gegeben hat: Der Zölibat sei als Hauptzierde des katholischen Priestertums und als Quelle seiner besten Tugenden heilig und unverletzlich aufrechtzuerhalten, und niemals werde der Päpstliche Stuhl das Zölibatsgesetz abschaffen oder mildern.

4 Wohl als Folge des Krieges erscheint die **Errichtung einer neuen belgischen Benediktinerkongregation.** Durch Breve vom 20. Febr. 1920 (S. 102 f.) sind die belgischen Benediktinerabteien Maredsous und Mont César in Löwen von der Beuroner Kongregation und die Abtei Zevenkerken von der brasilianischen Kongregation für immer getrennt und als eigene Kongregation unter dem Titel Annuntiatio B. M. V. errichtet.

II. S. Congregatio s. Officii.

Ein Dekret vom 15. Jan. 1920 (S. 37) spricht das Anathem aus über die **schismatische Vereinigung der böhmischen Reformer** und erklärt die Exkommunikation über die ihr angehörigen Kleriker.

III. S. Congregatio Concilii.

1. Unter dem 28. Dez. 1919 (S. 42 f.) stellt die Kongregation das Verzeichnis der aufgehobenen Feste zusammen, an denen gemäß CIC. can. 339 § 1 und can. 466 § 1 die **Applikationspflicht pro populo** besteht, nämlich: Montag und Dienstag

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis XII (1920) vol. 12 zu ergänzen.

nach Ostern und Pfingsten, Kreuzerfindung, Mariä-Reinigung, -Verkündigung und -Geburt, Dedikation des Erzengels Michael, Geburt Johannes' des Täufers, die Apostelfeste und die Feste der Heiligen: Stephanus, Unschuldige Kinder, Laurentius, Papst Silvester, Mutter Anna, Landes- und Ortspatron.

2. Auf eine vom Kardinal Bertram im Auftrage der Fuldaer Bischofskonferenz ergangene Anfrage über das **Barttragen des Klerus** erging am 10. Jan. 1920 die Entscheidung: Durch den Kodex ist den Weltklerikern nicht die Freiheit gegeben, einen Bart zu tragen; die Bischöfe haben die Befugnis, die bisherige Gewohnheit des Bartverbotes aufrechtzuerhalten (S. 43 ff.). Letzteres ist geschehen durch den Beschluß der Bischofskonferenz zu Fulda vom 23. Aug. 1919 (vgl. Kirchl. Amtsblatt f. d. Diözese Paderborn 1919 S. 130).

IV. S. Congregatio de Religiosis.

Eine Entscheidung vom 21. Nov. 1919 (S. 17) besagt, daß gegen den Ordensobern eines Seminars, Probehauses oder Noviziats, der sich weigert, die gemäß CIC. can 544 § 3 und can. 545 § 1 erforderlichen lit. testimoniales für Personen auszustellen und eidlich zu bekräftigen, die um Aufnahme in einen anderen Orden bitten, mit kirchlichen Strafen und nötigenfalls mit Amtsentsetzung vorzugehen sei.

II. Weltliche Aktenstücke.

1. **Dingliches Kirchenpatronat bei Aufteilung eines Gutes und Rechtsstellung der Mitpatrone.** Das Patronat haftet nach preußischem Recht nicht auf dem Gut als dem Inbegriff von Sachen und Rechten, sondern auf dem Grund und Boden als solchem und geht deshalb bei einer Aufteilung des Gutes aktiv und passiv auf die Bewerber der Trennstücke über. Bei Ausübung der dem Patron zustehenden Rechte können sich Schwierigkeiten ergeben. Da durch die Veräußerung des Grundstückes die Belastung des Verpflichteten nicht vergrößert werden darf, so ist es möglich, daß ein im Patronat enthaltenes Recht [z. B. auf Kirchenstuhl, Begräbnisstelle] wegen der infolge der Teilung erschwerten oder gar unmöglich gemachten Ausübung fortfällt. — Bei der Präsentation müssen alle Mitpatrone mitwirken. Da sie ein Akt der Verwaltung des Patronats ist, so entscheidet die Mehrheit der Stimmen, und zwar müssen, weil der Patron erst durch die Gesamtheit der Mitpatrone repräsentiert wird, sämtliche Mitpatrone bei der Abstimmung mitwirken. Die Weigerung eines Teiles der Parzellenerwerber, an der Abstimmung über die Präsentation mitzuwirken, hindert das Zustandekommen einer wirksamen Präsentation. RG. IV. 3S. 24. Nov. 19. 264/19 (KG.).

2. **Dotationsleistung des Staates auf Grund der Kabinettsorder vom 25. Sept. 1834 und des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803.** Die genannte Kabinettsorder hat den Charakter eines Gesetzes und kann daher privatrechtlichen Ansprüchen der Kirchengemeinde gegen den Staat als Grundlage dienen. Wenn sie von „früheren Verpflichtungen der Klostergeistlichen" spricht, so ist damit nichts anderes gemeint als der Inbegriff dessen, was den Klostergeistlichen auf Grund des durch die Inkorporation geschaffenen Rechtsverhältnisses der Pfarrkirche gegenüber zu leisten oblag. Lediglich die früheren, d. h. die zur Zeit der Säkularisation in Kraft gewesenen Verpflichtungen des Klosters sollen den Maßstab bilden für das, was die Pfarrgemeinde äußerstenfalls vom Staat zu fordern berechtigt ist. Der Umstand, daß § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses als Zweck der Säkularisation am Schlusse noch „die Erleichterung ihrer (der Landesherrn) Finanzen" anführt, kann keine Bedeutung haben in dem Sinne, daß an Stelle der Verpflichtungen der Klostergeistlichen deren tatsächliche Leistungen im Zeitpunkte der Säkularisation die Höchstgrenze zu bilden hätten für die Dotationsleistungen des Staates auf Grund der Kabinettsorder von 1834. War schon das Kloster rechtlich verpflichtet, für eine in den Zeitverhältnissen liegende Steigerung der kirchlichen Bedürfnisse aufzukommen und den einzelnen Seelsorgsgeistlichen und etwaigen anderen Angestellten der einverleibten Kirche das jeweils zum Unterhalte Erforderliche zu gewähren, so liegt die gleiche Verpflichtung jetzt dem Fiskus ob. Dasselbe gilt, wenn lediglich der Rechtsbesitz der Pfarr- oder Kirchengemeinde dem Kloster gegenüber so beschaffen war, daß in der einen oder anderen Beziehung die jeweiligen, also auch die einem gesteigerten Bedürfnisse der Gemeinde entspringenden Anforderungen vom Kloster befriedigt wurden. RG. II. 3S. 18. Nov. 19 233 19. Köln. „Das Recht" XXIV (1920) Nr. 3/4 v. 10. Febr. 1920. E. Schneider.

Besprechungen

Bernhard Schmeidler, **Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9.—11. Jahrhundert.** Kritische Untersuchungen zur Hamburgischen Kirchengeschichte des Adam von Bremen, zu Hamburger Urkunden und zur nordischen und wendischen Geschichte. Mit 2 Lichtdrucktafeln. (Leipzig 1918, Dieterich; ℳ 16,—.) Schmeidler hat das Buch im Anschluß an seine Neuausgabe des Adam von Bremen für die „Scriptores rerum Germanicarum" geschrieben. Der erste Teil desselben ist eine Ergänzung jener Ausgabe. Das Ergebnis der mit umsichtiger Kritik geführten Untersuchungen über die Handschriften des Werkes Adams läßt sich dahin zusammenfassen, daß zwei Handschriften die Grundlage der gesamten Überlieferung des Werkes sind. Beide können in gewissem Sinne als Originalhandschriften desselben bezeichnet werden, die eine, A = X, als Adams erste Urschrift und nachheriges Handexemplar mit einer Fülle von nachträglichen Zusätzen (die Grundlage aller Hss. BC), die andere, a, als die von Adam veranlaßte und kontrollierte Reinschrift für den Erzbischof Liemar (die Vorlage der Hss. A 1—3). Wenn Adam auch sowohl nach der materiellen wie nach der formalen Seite seines Werkes hohes Lob verdient, so sind ihm doch namentlich im ersten Buche nicht wenige Mißverständnisse und Fehler zur Last zu legen. Von etwa 186 Zusätzen im Text und Scholien rühren 141 von ihm her. Alle Urteile über Adam als Schriftsteller, seine literarische Kunst und Methode, dürfen sich künftig nur auf die A-Form seines Werkes gründen. Der zweite Teil enthält Sachuntersuchungen, und zwar zunächst Untersuchungen über Hamburger Urkunden: Papst-, Kaiser- und Privaturkunden. Der Verfasser kommt zu dem Resultate, daß die die Verleihung des Palliums betreffenden Bestandteile der Hamburger Gründungsurkunden, der Urkunden Gregors IV. und Nikolaus' I., unbedingt falsch sind. Der Zweck der vermutlich dem Erzbischof Adalbert zur Last zu legenden Verfälschung war, zu zeigen, daß nicht nur Ansgar, sondern auch seine Nachfolger das Recht des Palliumtragens erhalten haben. In der Urkunde Agapets II. ist der ganze Satz über die Palliumverleihung interpoliert. Die Urkunde Johanns XV. hat eine doppelte Verfälschung erfahren, einmal vermutlich durch Adalbert, sodann zugleich mit jener Urkunde Agapets um 1075—1100. Die Gründungsurkunde Ludwigs des Frommen für Hamburg ist echt bis auf die Teile XII und XVIII. Ersterer ist eine Fälschung jenes Mannes, der auch XVIII aus der Vita Anskarii eingeschoben hat. Der Zweck beider Fälschungen war, die erzbischöfliche Kirche von Hamburg gegen die Anfechtungen von Köln sicherzustellen. Endlich stellt der Verfasser auf der Grundlage seiner Forschungen zum Werke Adams verschiedene Untersuchungen an zur nordischen Geschichte: Das Todesjahr des Dänenkönigs Svend Estridsen, Die Ehe des Svend Estridsen, Adam von Bremen und die Könige der Schweden um 1075, und zur wendischen Geschichte: Die Fürsten der Obotriten im 10. u. 11. Jahrhundert, Der Interpolator N. in der Dresdener Hs. des Thietmar von Merseburg, Zur Lage von Rethra. Das Buch Schmeidlers wird wegen der Mannigfaltigkeit seines Inhaltes und der streng methodisch durchgeführten Untersuchungen vielseitiges berechtigtes Interesse erwecken.

Wilhelm M. Peitz S. I., **Untersuchungen zu Urkundenfälschungen des Mittelalters.** I. Teil: **Die Hamburger Fälschungen.** Mit einer Doppeltafel in Lichtdruck. (Freiburg i. Br. 1919, Herder; ℳ 25,—.) (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. 2. Reihe: Forschungen. 3. Heft.) Im ersten Teile des Buches, in dem Peitz die Ergebnisse seiner bisherigen Forschungen zum älteren päpstlichen Kanzleiwesen verwertet, untersucht er die hauptsächlich mit der Begründung des Erzbistums Hamburg zusammenhängenden Urkunden. Er kommt zu dem Resultate, daß

die Bulle Gregors IV. (von 832) echt ist, und zwar in der Form, in der sie der Codex Udalrici und der Codex Vicelini, eine Abdinghofer Handschrift im Staatsarchiv zu Münster aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts, die Hannoversche Einzelkopie und die Vita Anskarii bei Phil. Caesar, Triapostolatus septemtrionis, Köln 1642, überliefert haben. Peitz räumt die gegen ihre Echtheit erhobenen Einwendungen aus und führt für ihre Echtheit die echte Vita Anskarii, die kürzere Fassung B, die er in der Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte XXII (1918) 135 ff. gegenüber der längeren Fassung A als die ursprüngliche dargetan hat, ins Feld. Das Diplom Ludwigs des Frommen vom 15. Mai 834 ist weder gefälscht noch wesentlich verunechtet, auch nicht in den von Schmeidler angefochtenen Teilen XII und XVIII. Auch die Zirkumskriptionsurkunden für Bremen und Halberstadt sind keine Fälschungen; sie gehen auf echte Diplome Karls d. Gr. zurück. S. 83 ist statt XIII zu lesen XVIII und in N. 2 S. 242. Die Bestätigungsbulle Nikolaus' I. vom 31. Mai 864 ist echt und liegt in unangreifbarer Überlieferung vor. Der bessere Text ist der des Codex Vicelini. Indem in der Länder- oder Völkerliste aller drei behandelten Urkunden Grönland und Island erwähnt werden, folgt, daß diese Gebiete bereits vor 832 von den Normannen entdeckt worden sind. Auch das Diplom Ludwigs des Deutschen und die Bulle Nikolaus' I. in betreff des Klosters Ramelsloh (im Bistum Verden) sind keine Fälschungen. Ebenso stellt das Privileg des Königs Arnulf vom 9. Juni 888 ein echtes Diplom dar. Im zweiten Teile untersucht Peitz diejenigen Hamburger Urkunden, welche die Kölner Ansprüche betreffen. Die Bulle Stephans V. ist echt, vor allem aber auch die Sergius' III., die sonst ziemlich allgemein als verfälscht verworfen wird. Die aus dem Protokoll und Eschatokoll der letzteren sich ergebenden Schwierigkeiten betreffen die uns erhaltene Abschrift, nicht deren Vorlage. Im dritten Teile behandelt Peitz die Pallien- und Bestätigungsurkunden. Es sind 25 sog. Scheinoriginale des Hannoverschen Archivs. Durch Vergleich mit den Palliumformularen des Liber Diurnus zeigt der Verfasser, daß die auf Fälschung bzw. Interpolation gerichteten Vorwürfe, welche gegen die die Palliumverleihung betreffenden Teile derselben gerichtet sind, hinfällig sind. Speziell ist das Formular 45 öfters verwendet worden, so auch bei den Bullen Gregors IV. und Nikolaus' I. Die Vergleichung des Kontextes der nach F 45 ausgestellten Urkunden zeigt, daß die Urkundentexte, wie sie vorliegen, keine Fälschungen sein können. Die angeblichen Fälschungsmerkmale können nur gegen Protokoll und Eschatokoll geltend gemacht werden. Hier aber ist nur gelehrte antiquarische Arbeit des 12. oder 13. Jahrhunderts, nicht Fälschung tätig gewesen. Dem Verfasser gelten sämtliche unter 3 behandelten Urkunden als echt. Zur Erleichterung der Kontrolle seiner Beweisführung hat Peitz die wichtigsten der im Texte behandelten Urkunden in Beilage I abgedruckt. Beilage II ist der Überlieferung der Vita Anskarii gewidmet. Es folgen fünf kleinere Beilagen. Der Verfasser führt seine Beweise mit großer Vorsicht und Umsicht, und wenn sie sich gegenüber den zu erwartenden Gegenäußerungen als stichhaltig erweisen sollten, werden sie sowie die zahlreichen eingestreuten methodischen Bemerkungen die Frage „der mittelalterlichen Fälschungen" in einem ganz anderen, neuen Lichte erscheinen lassen.

Fr. Tenckhoff.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Die amerikanische „Internationale Vereinigung ernster Bibelforscher" hatte seit einigen Jahren von ihrer Zentrale Barmen aus auch Freiburg i. Br. mit ihrer Propaganda heimgesucht und war harmlosen Katholiken eine Gefahr geworden. Deshalb wurde in der vierten Fastenwoche 1919 im Münster daselbst eine „Biblische Woche" veranstaltet. In dieser wurden an fünf Abenden fünf der Aufklärung und Warnung dienende Konferenzvorträge gehalten „vor Tausenden, mit jedem Abend sich mehrenden Zuhörern aus allen Ständen und mit heiligem Eifer von den dankbaren Zuhörern, deren gute Hälfte die Männerwelt bildete, aufgenommen". Auch ein Stück Hochschulbewegung und das ein sehr empfehlenswertes! Es ist deshalb ein guter Gedanke gewesen, diese Konferenzvorträge durch den Druck auch über Freiburg hinaus bekanntzugeben, — die beste Anregung zur Nachahmung. Der Titel des Buches lautet: **Aus Bibel und Seelsorge.** Volkstümliche Bibelfragen der Gegenwart. Mit einem Vorwort von K. Brettle, Dompfarrer. (Freiburg i. Br. 1919, Herder; *M* 5,—, geb. *M* 6,—.) Es handelte sich um fünf, heute überall im Vaterlande akute Themen: 1. Kirche und Bibel (Domkapitular S. Weber), 2. Katholik und Bibel (Repetitor W. Reinhard), 3. Bibel und Weissagung (Professor A. F. Allgeier), 4. Bibel und tausendjähriges Reich (Professor M. Heer), 5. Bibel und Jenseitsglauben (Professor E. Krebs). Hoffentlich findet die Freiburger biblische Woche anderwärts Nachahmung. Nötig wäre es schon.

Rabbiner Ludwig A. Rosenthal-Berlin hat seit mehr als drei Jahrzehnten in intensiven Studien mit der Aufhellung der Entstehung der Mischna sich befaßt. Er legt das Ergebnis seiner Forschungen heute zusammenfassend in einem Gesamtwerke von drei Bändchen vor unter dem Titel: **Über den Zusammenhang, die Quellen und die Entstehung der Mischna** (Berlin 1918, Gerson Wechselmann; XVI u. 132 S., XVI u. 152 S., IV u. 164 S.). Die zwei ersten Teile bilden zugleich die zweite Auflage seiner früheren Arbeit Über den Zusammenhang der Mischna. Der dritte Band ist völlig Neuarbeit. R. hat sich das Ziel gesteckt, die Entwicklung des Talmud in seiner inneren Geschichte, und zwar zunächst die Entwicklung der Mischna von ihren ältesten Ursprüngen an bis über Rabbi Jehuda Hannassi hinaus bis zu ihrem Ende, bis zur Amoräerzeit, zu erforschen. Er gelangt so naturgemäß zu dem Versuch einer Scheidung der verschiedenen Schichten der Mischna. Die älteste Mischna rückt R. nicht nur wie D. Hoffmann weit über R. Akiba in die Zeit der Schulen Schammais und Hillels, als der Tempel noch stand (D. Hoffmann), oder in die Zeit Hillels selbst (M. Lerner), setzt vielmehr die älteste, dem Schriftvers folgende Schicht des mischnischen Schrifttums in der uns überlieferten Zusammenstellung schon in die Zeit des Makkabäers Alexander Jannäus († 78 v. Chr.) oder vielleicht gar in die letzten Jahre Johann Hyrkans († 105 v. Chr.), während schon „die zweite Schicht spätestens von Schemaja und Abtalion, den Zeitgenossen Antipaters, herrührt". In der ältesten Schicht fand R. den gemeinsamen Zweck, den Sadduzäismus zurückzudrängen, während die zweite Schicht mit ihren verkürzenden Schilderungen öffentlicher gottesdienstlicher und gerichtlicher Handlungen „die Streitpunkte zwischen Pharisäern und Schriftgläubigen halachisch im Sinne der Überlieferung zu entscheiden bestrebt ist". Von diesen beiden Schichten (A und A2) vermittelt A3 den Übergang zur Schulmischna der Hilleliten und Schammaiten (S) „mit dem Eintragen der sachlichen Ordnung in

die altertümlich aneinandergereihte Halakha". Es folgten die Schüler Jochanan ben Sakkais mit ihrer die Tempelzeit berücksichtigenden Quelle (JE), die Sichtungsarbeit R. Akibas, Bestrebungen seiner Schüler (R. Meir, Juda, Jose, Simon), die Tätigkeit des Simon ben Gamaliel und schließlich des Rabbi Jehuda Hannassi, des Schöpfers der heutigen Mischna. Auf diesen kann aber keineswegs die gesamte Mischnaordnung zurückgeführt werden. Er ist ein Epigone, und „seine Mischna schließt sich stets an etwas Früheres an". Für ihn galt es, aus dem vielgestaltigen, ihm vorliegenden Stoffe „herauszugreifen und zu benutzen, was der eigenen Schule und der Zukunft zu dauernder Belebung bestimmt war". Was auf ihn in der heutigen Mischna zurückzuführen ist, wird im letzten Kapitel des dritten Bändchens in der Würdigung des folgenschweren Werkes dieses letzten Mischnaordners dargelegt. R. trägt seine Ergebnisse zwar in bescheidenster Weise „trotz aller Nachweise nur [als] wissenschaftliche Vermutung" vor. Kein Mischnaforscher wird aber in Zukunft an diesem Werke vorübergehen dürfen; das sieht auch, wer nicht selbst Fachmann ist auf diesem Gebiete.

N. Peters.

Neues Testament.

Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien. Bd. I: Das Evangelium des hl. Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. Von Prof. Dr. Pölzl. Dritte Aufl. von Prof. Dr. Innitzer-Wien. XIV u. 449, ℳ 18,—. Graz u. Wien, Styria. 1918. Der bekannte Pölzlsche Kommentar zum Mt.-Ev. erscheint nach dem Tode des Vf.s in dritter, und zwar vollständig von Innitzer umgearbeiter Auflage. Die Übersichtlichkeit ist bedeutend erleichtert durch die Einteilung des möglichst wort- und sinngetreu übersetzten und dabei in gutem Deutsch wiedergegebenen Textes in straff gegliederte Abschnitte und Unterabschnitte In der Auslegung wird besonderer Nachdruck darauf gelegt, Inhalt, Sinn und Gedankenfortschritt deutlich herauszuheben. Die Erklärung ist in der Form einer sorgfältigen Paraphrase des Inhalts gegeben; die philologischen und textkritischen Anmerkungen sind, um die Übersichtlichkeit nicht zu stören, unter den Text verwiesen. Die neueste Literatur ist zur Erklärung herangezogen; auf Darstellung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes Aufmerksamkeit verwendet. Trotz der bedeutend erweiterten Auslegung ist der Kommentar nur um etwa 20 Seiten gewachsen; die Raumersparnis wurde durch die knappere Ausdrucksweise erzielt. Die Gebrauchsfähigkeit des Kommentars, in erster Linie für Theologiestudierende, aber auch für die Praxis, wurde dadurch erhöht.

F. S. Gutjahr, **Der zweite Brief an die Korinther. Des II. Bandes 2. Teil.** (XVI u. 292 S. Graz, Styria 1917; ℳ 6,—.) Der K. zum II. Korintherbriefe reiht sich den übrigen Arbeiten G.s über die Briefe an die Thessalonicher und den Galaterbrief würdig an. Besonders ist die übersichtliche Anordnung hervorzuheben. Nach einer kurzen Übersicht über Inhalt und Gedankengang der einzelnen Abschnitte folgt eine wortgetreue, fließende deutsche Übersetzung des griechischen Textes und hierauf eine zusammenhängende Analyse desselben; daran schließt sich eine kurze, aber hinreichende Erklärung besonderer Schwierigkeiten. Da das Hauptbestreben des Kommentars dahin geht, die paulinischen Lehrbegriffe und den Zusammenhang klarzustellen, so werden grammatisch-philologische und textkritische Notizen in besondere Exkurse oder Fußnoten verwiesen. Der Verfasser berücksichtigt mit selbständigem Urteil alle wichtigen Resultate der neuesten Forschung. Die bei den zahlreichen Schwierigkeiten des II. Kor. vielfach abweichenden Erklärungen anderer wurden kurz berücksichtigt. Eine „Zwischenreise" Pauli nach Korinth nimmt G. nicht an. Der Stil ist schlicht und einfach, aber ansprechend. Der K. gibt den Studierenden der Theologie eine gute Grundlage für weitere gelehrte Studien.

Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament von Prof. Dr. Adalbert Schulte. 12°. 460 S. Limburg a. d. L. 1919, Gebr. Steffen; br. ℳ 8,80, geb. ℳ 11,—. Dieses Lexikon ist vom V. nicht als Hilfsmittel für ein wissenschaftliches Studium des N. T. gedacht, sondern nur als praktisches Hilfsmittel für den Anfänger, dem es um die Bedeutung der betr. Vokabel der ntl. Stelle zu tun ist. Es enthält den vollständigen griechischen Wortvorrat des N. T. und gibt lediglich die verschiedenen, den betr. ntl. Stellen entsprechende Bedeutung der griechischen Vokabel an, mit genauer Stellenangabe und meistens im Textzusammenhang. — Wer bei Zugrundelegung des griechischen Textes weitergehende wissenschaftliche Zwecke verfolgt, wird zu umfangreicheren Wörterbüchern (J. Zorell S. I., M. Hagen S. I.) greifen müssen.

Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament von Erwin Preuschen. IV u. 165 S. Gießen, Töpelmann 1919; ℳ 4,—. Dieses Büchlein ist ein Taschenwörterbuch nach Form und Inhalt. Es gibt die verschiedenen deutschen Wortbedeutungen nur mit allgemeiner Bezeichnung des Fundortes (S = Synoptiker, K = Kath. Briefe usw.). Da es die Bedürfnisse der besonders in heutiger Zeit nur mangelhafte griechische Sprachkenntnisse besitzenden Kriegsabiturienten und der Realgymnasiasten berücksichtigt, hat es auch elementare Verbalformen aufgenommen. Eigennamen hat es ausgeschlossen. Trotz seiner Kürze ist es zum sprachlichen Verständnis der einzelnen Stellen genügend. Es soll ein vorläufiger Ersatz sein für das wissenschaftliche, demnächst in zweiter Auflage erscheinende Handwörterbuch desselben Verfassers zu N. T. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Wilhelm M. Peitz S. I., **Liber Diurnus. Beiträge zur Kenntnis der ältesten päpstlichen Kanzlei vor Gregor dem Großen.** 1. Überlieferung des Kanzleibuches und sein vorgregorianischer Ursprung. Wien 1918 in Kommission bei A. Hölder; ℳ 5,80. (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Klasse, 185. Band, 4. Abhandlung.) Peitz setzt in der vorliegenden Abhandlung seine Studien zum älteren päpstlichen Kanzleiwesen fort (vgl. Jahrgang 1918 dieser Ztschr., S. 400 f.). Der Liber Diurnus (das amtliche päpstliche Kanzleibuch. LD) ist nach Sickel aus Teilsammlungen entstanden, und zwar ergaben sich ihm als solche Collectio I mit den Formularen (F) 1—63, Appendix I mit F 64—81 und Collectio II mit F 82—99. Nach ihm war er zunächst Schul- und Übungsbuch und wurde erst allmählich amtliches Handbuch. Nach Peitz aber war er von Anfang an ein Handbuch zum fortwährenden amtlichen Gebrauch. Es hat nach ihm keinen Einheitstypus des LD (etwa DV, die vatikanische Handschrift) gegeben, vielmehr sind sowohl DV und DC (die Handschrift von Clermont) wie DA (die der Ambrosiana) und DDd (die des Kardinals Deusdedit) selbständige Vertreter der Überlieferung. So verwirft er denn die bisherige Auffassung, daß das Register Gregors I. die Quelle des Liber Diurnus sei, und begründet im zweiten Teile seiner Abhandlung die Gegenthese, daß dieser bereits in der Kanzlei Gregors benutzt und ergänzt sei. Des näheren glaubt er annehmen zu dürfen, daß die Urform des LD, der nicht nur im wesentlichen die Collectio I, sondern auch eine größere Anzahl von Formularen der beiden anderen Teile angehörten, bereits vor Gregor I. als Vorlagebuch in der päpstlichen Kanzlei in Gebrauch war. Ja, man kann sagen, daß der LD seinem ganzen Umfange nach der Zeit vor Gregor angehört. Doch haben im Laufe der Zeit Ummodelung von Formeln, Ersatz ganzer Formulare durch neue Fassungen, Ergänzung der verschiedenen Formeln durch Einführung neuer Glieder stattgefunden. So hat der LD eine hohe Bedeutung für die ältere Papstdiplomatik. Er ist neben dem Registerbuch geradezu der Schlüssel zum Verständnis der älteren Papsturkunden. Es folgen zwei Beilagen. Wie die früheren Untersuchungen zum Register Gregors I., so sind auch die gegenwärtigen mit sicherer Methode durchgeführten Untersuchungen geeignet, die ältere päpstliche Diplomatik auf eine ganz neue Grundlage zu stellen.

Johannes Altenstaig. Ein Gelehrtenleben aus der Zeit des Humanismus und der Reformation. Von Friedrich Zoepfl, lautet der Titel des 36. Heftes der Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte (Münster 1918, Aschendorff; ℳ 2,—). Altenstaig ist geboren in Mindelheim. Das Jahr ist unbekannt. Auf der Universität Tübingen schloß er sich namentlich dem Humanisten Heinrich Bebel an. Von 1509—1512 war er Lehrer an der Schule des Augustinerstiftes Polling in Oberbayern und von da bis zu seinem Tode Benefiziat in seiner Vaterstadt. Gestorben ist er um 1525. Er war mit einer Reihe bedeutender Männer befreundet. Genannt seien außer Bebel Johannes Eck, Christoph von Schwarzenberg, Johannes Zinngießer, Propst des Klosters Polling, Johannes Alantsee, Propst bei St. Gertrud in Augsburg, der Augsburger Bischof Christoph von Stadion, Nikolaus Ellenbog, Benediktiner in Ottobeuren, und die Fundsberger, die Herren von Mindelheim. Altenstaig hat stets entschieden auf der Seite der alten Kirche gestanden, doch verkannte er als ein religiös ernster und sittlich hochstehender Mann nicht die Notwendigkeit einer Reform. Als echter Humanist war er von einer überaus großen Wertschätzung der Wissenschaft erfüllt. Philologie, Philosophie, Poetik, Rhetorik und Theologie zog er in den Kreis seiner Studien. Doch ist seine Wissenschaft nicht Wissenschaft im

heutigen Sinne; es fehlt ihm Originalität und Selbständigkeit. Er verfaßte vor allem Wörterbücher oder Anthologien. Der Verfasser zählt zehn Werke Altenstaigs namentlich auf, unter ihnen den Vocabularius vocum, den Vocabularius theologiae und den „Unterricht, was ein Christenmensch tun oder lassen soll". Im Anhang folgen drei Briefe Ellenbogs an Altenstaig. Zoepfl hat das wohl vollständige Material über Altenstaig mit kritischem Sinne verarbeitet und klar und übersichtlich zur Darstellung gebracht. Fr. Tenckhoff.

Patrologie.

Mit besonderer Freude begrüßt die theologische Wissenschaft Deutschlands die Neuauflage des zweiten Bandes der **„Geschichte der altkirchlichen Literatur"** von Otto Bardenhewer (Freiburg 1914, Herder), deren Anzeige hier noch nachzuholen ist. Die zweite Auflage zeigt eine Reihe von Verbesserungen und Erweiterungen gegenüber der ersten Auflage. Nicht nur sind neue Ergebnisse der patristischen Forschung, neue Funde, Textausgaben usw. für die in Betracht kommenden Abschnitte nachgetragen, sondern vor allem hat der Verfasser der formellen Seite der altkirchlichen Schriftwerke in der neuen Auflage mehr als in der alten seine Aufmerksamkeit zugewandt. Er selbst empfand das Fehlen einer eingehenderen Würdigung dieser Seite der Väterliteratur als einen Mangel der früheren Ausgabe, wenn er auch seine prinzipielle Stellung gegenüber den Vertretern der Nur-Literaturgeschichte nicht aufgegeben hat. Das Werk Bardenhewers ist und bleibt der zuverlässigste Führer auf patristischem Gebiete, den wir besitzen.

Das Wiener **Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum** ist auch während des Krieges fortgeführt worden. Johannes Haußleiter legte 1916 als 49. Band des Wiener Corpus **Victorini Episcopi Petavionensis Opera** vor. Viktorinus, Bischof von Pettau in Steiermark und wahrscheinlich Märtyrer unter Diokletian, erfreute sich als Exeget der besonderen Aufmerksamkeit des hl. Hieronymus, dessen Angaben die Hauptquelle für unsere Kenntnis der Werke Viktorins sind. Hieronymus überarbeite auch des Viktorinus Kommentar zur Apokalypse, um dessen Texteswiederherstellung sich Haußleiter seit Jahren besonders bemüht hat (S. XXIV). Bardenhewer hatte schon auf das Interesse, das der angekündigten Veröffentlichung entgegengebracht wurde, hingewiesen. (Geschichte der altkirchlichen Literatur. II. Bd.[2] S. 661.) Nun legt Haußleiter das Resultat seiner Arbeit vor; in den Prolegomena widmet er dem Kommentar zur Apokalypse einen eigenen Abschnitt (S. XXX—LXVI), der alle den Text betreffenden Fragen behandelt, und legt dann die Editio Victorini und die Recensio Hieronymi mit textkritischen Noten nebeneinander vor. Die ausführlichen, genauen Indizes erleichtern den Gebrauch der Ausgabe.

Als 56. Band des Wiener Corpus erschien der dritte Teil der Briefe des hl. Hieronymus: **S. Eusebii Hieronymi Opera** (Sect. I Pars III). Recensuit Isidorus Hilberg. Der Verfasser, Professor in Czernowitz, veröffentlicht diesen Teil der Briefe des hl. Hieronymus, den er vor 1914 schon im Manuskripte fertig vorliegen hatte, erst 1918, da die feindliche Besetzung von Czernowitz ihn in die Verbannung trieb, in der er 1918 schon nahezu vier Jahre festgehalten wurde. Dieser dritte Teil enthält die Briefe 121 bis 154.

Heinrich Frick bespricht in seinem Buche: **Ghazālis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen** (Leipzig 1919, Nr. 3 der Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, herausgegeben von Prof. Dr. Hans Haas) eine interessante Parallelerscheinung in der religiösen Literatur des Islam zur Bekehrungsgeschichte des hl. Augustinus. Der „Erneuerer des Glaubens" al-Ghazāli hat ca. 1107 Aufzeichnungen über sein religiöses Innenleben gemacht, die in der Tat nach den mitgeteilten Proben eine auffallende Parallelität vor allem zu der Linie der religiösen Entwicklung bei Augustinus aufweisen. An eine literarische Abhängigkeit ist nicht zu denken. Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen werden sich übrigens z. T. schon durch die psychologische Entwicklung der Bekehrung bei philosophisch geschulten Geistern erklären, die notwendigerweise parallel läuft. In seiner Stellung zur Mystik und der Beurteilung religiösen Innenlebens ist der Verfasser von James abhängig, dem er auch in der Einteilung der Mystik und entsprechend in der Darstellung der mystischen Zustände in der Bekehrung des hl. Augustinus folgt. Für die Kenntnis der Bekehrung des hl. Augustinus bietet die Schrift nichts Neues. P. Simon.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Aus dem Herderschen Verlage liegen uns vier Veröffentlichungen von Konvertitenbildern vor. In erster Linie ist zu nennen M. Scharlau (Magda Alberti) mit ihren unter dem Titel **Kämpfe** veröffentlichten Erinnerungen und Bekenntnissen (*M* 7,40; kart. *M* 8,60). Verfasserin, die Frau eines protestantischen Pfarrers, wurde durch den Roman „Gesa Plitt" der zuerst in der Kölnischen Volkszeitung erschien, bekannt. Ihre Konversionsschrift liest sich selbst wie eine Roman und hinterläßt den nachhaltigsten Eindruck. Das Buch erlebte noch im ersten Jahre seines Erscheinens (1919) die zweite Auflage, die mit einem Bildnis der Verfasserin ausgestattet wurde. — Eine ergreifende Konversionsgeschichte ist auch der Lebensgang, den uns Illemo Camelli unter dem Titel **Vom Sozialismus zum Priestertum** schildert (deutsch von Dr. Karl Müller, 1919; *M* 4,—). Camelli, z. Z. Professor des Priesterseminars in Cremona, war in jugendlichem Idealismus unter vollem Bruch mit Glauben und Kirche ein eifriger Agitator des Sozialismus geworden. Mit Rücksicht auf die Zeitlage ist die von Camelli selbst gebotene Schilderung seiner Entwicklung zum Sozialismus und seiner Rückkehr zum Glauben von aktuellstem Interesse. — Einer edlen Konvertitin setzte P. Sebastian von Oer ein würdiges Denkmal durch seine Veröffentlichung **„Das Tagebuch meiner Mutter"**. Die mit 3 Bildnissen ausgestatteten Aufzeichnungen schildern die Kämpfe, welche Maria, Freifrau von Oer, als Gattin des bekannten Malers, Theobald Freiherrn von Oer, mit sich führte, ehe sie sich zum Übertritt entschließen konnte. Wir sind dem Herausgeber dankbar, daß er uns Einblick in diese liebenswürdige und vornehme Frauenseele gewährt hat. — Zuletzt erwähnen wir das Erscheinen der 4. u. 5. Aufl. von **Alban Stolz und Friedrich von Drais, Eduard Steinbrück, Augustin Arndt, Selma von Seydlitz, Klotilde von Werthern,** herausgegeben von Prof. Dr. Julius Mayer. Es sind fünf interessante, abwechslungsreiche Konvertitenbilder solcher Persönlichkeiten, die Alban Stolz durch seine Briefe mehr oder weniger bei ihrer Rückkehr zur Kirche beeinflußt hat. In der vorliegenden Auflage konnte die bisher unter dem Pseudonym Berta von Bernitz eingeführte Konvertitin, nachdem der Tod sie als Ordensschwester abberufen, endlich mit ihrem wirklichen Namen Selma von Seydlitz benannt werden. Der Neuauflage wurden auch die Bilder und das Faksimile der Handschrift der behandelten Konvertiten beigegeben.

Die Welt wie sie jetzt ist und wie sie sein wird. Von Karl Camillo Schneider. (Wien u. Leipzig 1917, Orion-Verlag; *M* 15,—.) Verf. ist von Haus aus Geologe. Doch drängt es ihn, angesichts des chaotischen Charakters der modernen Wissenschaften über die Grenzen seines Faches hinauszutreten, um zu einer allumfassenden, harmonischen Natur-, Geist- und Lebensphilosophie zu gelangen. In dem vorliegenden starken Bande (713 S.) glaubt er eine solche bieten zu können, nachdem er sich für drei Jahre Urlaub genommen hatte, um „ungestört die Welttiefen ausmessen zu können". Es würde eines längeren Aufsatzes bedürfen, um die verwickelten Gedankengänge des Buches darzustellen. Wir müssen uns mit wenigen Andeutungen begnügen: Das Formale und das Reale sind von Ewigkeit her. Der Dualismus des Formalen und Realen ist nichts anderes als ein Dualismus von Bewußtsein und Energie als der zwei Betriebsfaktoren in der Welt. An jeder Hälfte partizipieren nun beide Faktoren, nur ist im Realen die Energie dominant und das Bewußtsein rezessiv, im Formalen dagegen das Bewußtsein dominant und die Energie rezessiv. In jeder Welthälfte sind verschiedene Stufen zu unterscheiden, die durch eine immer unwahrscheinlichere Kombination von Energie und Bewußtsein bedingt sind. Wahrscheinlich ist die möglichste Gleichwertigkeit beider Agenzien, unwahrscheinlich ihre fortschreitende Entsonderung. Die Mischungen von Bewußtsein und Energie, in so verschiedenem Maße sie auch vorliegen mögen, repräsentieren die Welt im engeren Sinne, zu welcher sich Gott als völlig entsondertes absolutes Bewußtsein und das Nichts als völlig entsonderte absolute Energie transzendent verhalten. Die Annahme dieser beiden Absoluta führt Verfasser dazu, als Religion der Zukunft die Synthese des Theismus und des Atheismus zu proklamieren! Wenn Verf. sich mit seiner Schrift „Die Grundgesetze der Deszendenztheorie" (vgl. Jahrg. 1910 dieser Ztschr. S. 776) dem katholischen Standpunkte genähert hatte, so rückt er jetzt entschieden wieder von ihm ab.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Keppler (Bischof), **Die Armenseelenpredigt** 6. u. 7. Aufl. (Freiburg, Herder; 209 S., ℳ 5,—). Wir notieren aus der Inhaltsangabe den dogmatischen Beweis, die eigentümlichen Strafen des Fegfeuers (Mischung von Leid und Freud), Verkehr mit den armen Seelen, Hilfeleistung, Anleitung zur Armenseelenpredigt. Anhang von vier Armenseelenpredigten. Da es schwer ist, über das Fegfeuer zu predigen, so mahnt Verf. zur Besonnenheit, gibt Winke und Wege an, wie man es anstellen kann, empfiehlt als Quelle die Liturgie, gibt von vielem selbst Erklärungen. Diese wären da und dort noch besser geworden, wenn auch die geschichtliche Entwicklung der Fegfeuerlehre wäre in Betracht gezogen, wenn zum spekulativen Querdurchschnitt der historische Längsdurchschnitt gekommen wäre oder besser vor ihm vollzogen wäre. Die Schrift sei bestens empfohlen; sie unterstützt den Prediger sehr bei der schönen Aufgabe der Armenseelenpredigt.

E. Krebs, **Was kein Auge gesehen.** (Freiburg, Herder; 206 S., 4. u. 5. Aufl., ℳ 3,40.) Die schöne Schrift wurde bereits früher angezeigt und empfohlen.

Unser-frowen-wunder. Marienlegenden aus dem 13. Jahrhundert. Übertragung von W. Christoph (Verlag der Akademischen Bücherei Planegg-München; 94 S.). Kleine ansprechende Marien-Legenden. Zu rügen ist die „Übertragung" S. 13: „Maria verdient von jedermann geliebt und angebetet zu werden." Ist das Dummheit oder Bosheit?

B. Jansen, **Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele.** (Nach Cod. Vat. Lat. 1116.) (Münster, Aschendorff; S. 49.) Über Olivis Lehre, auf dem Viennense 1312/13 verurteilt, herrschte bisher keine Klarheit. Verf. hat das Verdienst, in langer eindringender Untersuchung der Quellen diese Klarheit jetzt geschaffen zu haben. Wir müssen Interessenten auf die Schrift selbst verweisen.

G. Häfele, **Franz von Retz.** Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgange des Mittelalters. (Verlag Tyrolia, Innsbruck-Wien-München. 422 S. u. XXIII; ℳ 13.50. Kein Zuschlag.) Ein junger Dominikaner begeisterte sich für seinen Ordensbruder und setzte ihm in vorliegender Schrift ein Denkmal. R. war beteiligt an der Stiftung der Wiener Universität, war dort Magister, als solcher glühender Marienverehrer, wirkte theologisch auf seine Zeit ein und ist ein interessanter Vertreter der Spätscholastik. Das alles wird im einzelnen mit wissenschaftlicher Akribie quellenmäßig erörtert. Die Arbeit trug dem Verf. den Theologischen Doktor der Wiener Fakultät ein.

E. Schaeffer, **Christentum und Judentum.** Drei Hauptprobleme in der Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum (Gütersloh, Bertelsmann; 66 S., ℳ 1,80). Es setzt sich Verf. auseinander mit dem Judentum über 1. Sünde und Sühne, 2. die Messiasidee, 3. Gott und Dreifaltigkeit und ladet zur Bekehrung zum protestantischen Christentum ein.

W. Lehmann, **Meister Eckehart** (Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen; 312 S., ℳ 6,—). Kaum ein anderer mittelalterlicher Autor erfreut sich solcher Beliebtheit bei den Modernen als Eckehart. Seine Mystik hat es ihnen angetan; d. h. seine überall leicht ins Pantheistische überschlagende Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu Gott. Der Verf., protestantischer Pastor, rühmt an E., daß er ein „Klassiker der Religion" sei, der sich an nichts anlehnt, an keine Kirche, an kein Dogma, an keine Schrift, an keine Theologie, an keine Ethik. Bekanntlich sind eine Reihe von Sätzen aus E. Schriften verworfen. Druck und Ausstattung der Schrift sind trotz der Zeit gut, und der Preis ist sehr niedrig.

J. Wiegand, **Dogmengeschichte** des Mittelalters und der Neuzeit (Leipzig, Verlag von Quelle u. Meyer; 176 S., ℳ 6,—). Vorliegender Band bildet mit der vor mehreren Jahren erschienenen Dogmengeschichte der alten Kirche ein Ganzes. Er beginnt mit der karolingischen Zeit und endigt mit dem Vatikanum und seinen Nachwirkungen. Der letzte Paragraph handelt vom Katholizismus der Gegenwart. Hier werden, wie gewöhnlich, die Jesuiten für alles, was am Katholizismus mißfällt, verantwortlich gemacht. Es fällt auf, daß ein analoger Paragraph über den Protestantismus der Gegenwart fehlt. Welche Gründe hat das? Willkommen sind die Zitate aus den alten Quellen sowie die Literaturangaben. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

In den Frankfurter Zeitgemäßen Broschüren (Bd. 39, H. 7) hat P. Desiderius Breitenstein O. F. M. jüngst über **Diaspora und Bonifatiusverein** ein Heft erscheinen lassen (Hamm i. W., Breer u. Thiemann). Es schildert die gewaltige Not und Glaubensgefahr, die die Diaspora für den deutschen Katholizismus und für den einzelnen Katholiken bedeutet, so zwingend, daß es wirklich an die Seele geht. Die Überschriften der einzelnen Abschnitte sind: Die konfessionelle Gliederung unserer Bevölkerung, das Diasporaproblem, Diaspora und Staat, die Mischehe in der Diaspora, die Kinderfrage in der Diaspora, der Bonifatiusverein und die Diaspora, unsere Aufgaben. Möchte doch der ganze Jammer und das ganze Elend, das das Wort „Diaspora" in sich schließt, dem gesamten katholischen Deutschland immer mehr zum Bewußtsein kommen. Das vorliegende Heft bietet eine gute Orientierung.

Mit dem Gesamttitel „Unsere Diaspora. Veröffentlichungen des Generalvorstandes des Bonifatiusvereins, Paderborn" bezeichnet sich ein neues Unternehmen, dessen Druck und Verlag die Paderborner Bonifacius-Druckerei übernommen hat. Bei dem regen, kenntnisreichen Eifer, von dem die Leitung des Bonifatiusvereins getragen wird, und bei der großzügigen und gründlichen Art des Verlags der Bonifacius-Druckerei darf man diesem neuen Unternehmen wohl ein günstiges Prognostikon stellen. Gleich die erste Veröffentlichung macht nach Inhalt und Ausstattung einen vortrefflichen Eindruck. Sie nennt sich **„Diasporaseelsorge. Ein Buch für die Seelsorger und Freunde der Diaspora"** und ist verfaßt von dem Paderborner Weihbischof H. v. Hähling, dem verdienten zweiten Vorsitzenden des Bonifatiusvereins. Das schöne Buch möchte „sowohl den Priestern der Diaspora als jenen in der katholischen Heimat einen Dienst erweisen und beide für die Arbeit zu begeistern suchen, die in der Diaspora zu leisten ist: die einen, damit sie sich nicht entmutigen lassen durch den Anblick so vieler Disteln und Dornen auf ihrem Wege; die anderen, damit sie dem katholischen Volke immer mehr die Augen öffnen über die Not im eigenen Lande und die Ihrigen zu heiliger Opferliebe für die so wichtigen Zwecke der Diaspora entzünden". Es ist ein wirklich liebes Geschenk, das großen Nutzen stiften kann. Für den Diasporaseelsorger selbst ist es eine Art Pastoraltheologie, in der er oft, recht oft lesen möge. Für die Priester in katholischen Gegenden bietet es reichen Stoff zu eigener Anregung und zu Vorträgen. Das Werk ist in einem glatten, frischen, mit Beispielen, Gedichten und Zitaten geschmückten Stile geschrieben. Aber was mehr sagt: aus jeder Zeile spricht warmherzige Liebe zur Diaspora und gründliche Kenntnis der hier sich zeigenden Seelennot und Seelsorgsnot. So kann nur jemand schreiben, der mit ganzer Seele mitten in dem harten und doch großen Berufe des Diasporaseelsorgers stand, den geistigen Kontakt mit der Diaspora festhielt und dann von der Hochwarte des Geistes aus Grundsätzliches und Tatsächliches, Studiertes und Erlebtes zu ordnen und miteinander in Beziehung zu setzen wußte.

Man muß Stanislaus von Dunin Borkowski S. I. von Herzen zustimmen, wenn er seinem Buche **Reifendes Leben. Ein Buch der Selbstzucht für die Jugend** den Wunsch mit auf den Weg gibt, es möchte die studierende katholische Jugend vom fünfzehnten Jahre an gern und viel darin lesen. Es ist nämlich vortrefflich dazu angetan, die „Jungen" zur ernsten Selbsterziehung anzuleiten; auch während der „Flegeljahre". Man erkennt leicht, daß der Verfasser langjährige Erfahrung im erzieherischen Verkehr mit der Jugend hat. Den Ton trifft er wirklich gut. Das Buch gibt „Sittenbilder" (Der Tapfere, Bildsam, Der Aufrichtige usw.), „Erlebnisse" (Unverstanden, Kameraden, Ein religiöser Zirkel, Herzensgeheimnisse, Schulwandlungen), „Grundsätze und Übungen" (Geistesbildung, Willensschulung, Anstand, Körperpflege), „Ziele" (Jesus Christus, Berufe, Reifendes Leben). Verlag Herd. Dümmler, Berlin und Bonn.

Die biologischen Arbeiten von Hermann Muckermann S. I. haben einen sehr hohen Wert auch für den um die Volksgesundung besorgten Seelsorger. Die in den Flugschriften der „Stimmen der Zeit" als 11. Heft von ihm herausgegebene Arbeit **Die Erblichkeitsforschung und die Wiedergeburt von Familie und Volk** (Herder; ℳ 0,90) sollte jeder in der Praxis stehende Geistliche kennen und beachten.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Unter dem Namen **Lutherisches Jahrbuch** erscheint ein Handbuch für die evangel.-luther. Kirchen und Vereine, das der Zusammenfassung der bekenntnistreuen Kreise Deutschlands dienen soll. Der vorliegende erste Teil (Dresden-A. 1919, ℳ 4,40) enthält eine quellenmäßige Darstellung von Dr. Gerh. Kropatschek über **„Kirche und Schule seit dem Umsturz"** in den deutschen Bundesstaaten.

Prof. H. Bastgen legt den III. (Schluß) Band seines groß angelegten Werkes vor: **Die römische Frage** (Freiburg i. Br. 1919; ℳ 24,—, geb. ℳ 26,—). Dieser letzte Band behandelt die römische Frage nach Auflösung des Kirchenstaates bis zum Ausbruch des Weltkrieges. Der Wunsch des Verfassers, daß sein Werk nicht bloß dem Historiker, sondern auch dem Diplomaten, Politiker, Theologen, Parlamentarier und der gebildeten Laienwelt dienen möge, sich in großen Zügen in der römischen Frage und auch in ihren Zusammenhängen, besonders mit der Politik und der Diplomatie der neuen Zeit, zu orientieren, dürfte erfüllt sein.

Christian Meurer, **Bayerisches Kirchenvermögensrecht** III. Bd.: Die Rechtsfähigkeit und Baulast auf dem Gebiete der Kirche in Bayern (Stuttgart 1919; ℳ 48,— u. 10% Zuschlag). Dieser Schlußband hat auch über die Grenzen Bayerns hinaus nicht nur wissenschaftliche, sondern in hohem Maße auch praktische Bedeutung mit Rücksicht auf die brennende Frage der Trennung von Kirche und Staat. Der Schwerpunkt der Trennungsfrage liegt ja in der vermögensrechtlichen Auseinandersetzung, die jeder Staat nach seinen eigentümlichen Verhältnissen unter Berücksichtigung des historisch Gewordenen zu lösen hat. In Meurers Buch findet man Grundlagen für ein künftiges Trennungsgesetz; es liefert den mit der Vermögensabfindung beschäftigten Instanzen, Kirchengemeinden, staatlichen wie kirchlichen Behörden und Parlamentariern historisch sicheres und juristisch fundiertes Material.

J. Laurentius, **Conspectus codicis iuris canonici** (Freiburg i. Br. 1919; ℳ 10,—) gibt eine Ergänzung zu seinem kirchenrechtlichen Lehrbuch, die das neue Kirchenrecht berücksichtigt.

Das von P. Bertr. Kurtscheid O. F. M. (**Das neue Kirchenrecht.** Paderborn 1919; ℳ 7,20 u. 20% Zuschlag) herausgegebene Ergänzungsbändchen zu dem Lehrbuch von Heiner hat auch selbständigen Wert.

Unter dem Titel: **Revolution und Kirche,** herausgegeben von Fr. Thimme und Ernst Rolffs (Berlin 1919; ℳ 10,—, geb. ℳ 12,—) ist ein Sammelwerk erschienen, das eine Kundgebung zur Frage der Trennung von Staat und Kirche darstellt unter besonderer Berücksichtigung der evangelischen Kirche. In 19 Aufsätzen werden 4 Abschnitte behandelt: Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche und seine Veränderung durch die Revolution, die äußere und innere Neuorganisation der Kirchen, die Folgen der Trennung für das innere Leben der evangelischen Kirche, die Kirche und das Unterrichtswesen. Die Mitarbeiter, unter denen sich zwei Katholiken befinden, nehmen durchweg einen trennungsfreundlichen Standpunkt ein, heben aber auch die große Schwierigkeit und die Notwendigkeit peinlicher Vorsicht und Rücksichtnahme bei der praktischen Durchführung hervor.

Das **Ordensrecht** des neuen kirchlichen Gesetzbuches hat eine Reihe guter Bearbeitungen gefunden. Genannt seien: A. Egger O. S. B., Das neue Ordensrecht für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden (Freiburg i. Br. 1919; ℳ 3,—); M. Leitner, Das Ordensrecht, Handbuch des kath. Kirchenrechts, 3. Lieferung (Regensburg 1920; ℳ 6,50); M. Stadtmüller O. P., Das neue Ordensrecht (Dülmen 1919; ℳ 6,50) macht den originellen Versuch, die Ordensgemeinde in Form einer Tischlesung mit den wichtigsten Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches bekanntzumachen; zugleich soll es ein Lese- und Studierbuch für die private Vertiefung sein.

Das **Eherecht** von Th. M. Vlaming erscheint in dritter Auflage. Der vorliegende erste Band (Praelectiones iuris matrimonii tom. I, Bussum 1919 hfl. 4,75) verdient wärmste Empfehlung.

Dr. Jos. Massarette, **Neu-Italien und die päpstliche Souveränität** (Bücher der Stunde, 13. Bd.) (Regensburg o. J.; ℳ 2,25) beleuchtet die Verkennung der päpstlichen Souveränität durch Italien und tritt für die freie und unabhängige Stellung des Papsttums ein.

E. Schneider.

Homiletik.

Bischof Dr. P. W. v. Keppler hat in der Festgabe an Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres (Freiburg i. Br. 1917) in seinem Beitrage „Zur Geschichte der Predigt" (S. 210–217) hingewiesen auf die Fülle der Aufgaben, welche der wissenschaftlichen Predigtforschung noch harren. Da ist es erfreulich, ein neues Unternehmen anzeigen zu können, das sich in besonderer Weise in den Dienst der Predigtforschung stellt. In dem Verlage von Ferdinand Schöningh in Paderborn erscheinen **Predigtstudien,** Beiträge zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt. Herausgegeben von Dr. Adolf Donders, Univ.-Prof. in Münster i. W. und P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn. Wichtige Fragen aus dem größtenteils noch unaufgeschlossenen Gebiete der Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt sollen hier durch Einzelunterſuchungen geklärt werden. Es liegen bereits 3 Bände der Predigtstudien vor. 1. Band: **Petrus Chrysologus,** Erzbischof von Ravenna, als Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Predigt von Dr. theol. Gottfried Böhmer, Religions- und Oberlehrer in Essen-Ruhr. (Paderborn 1919; VIII u. 129 S., ℳ 6,– und Teuerungszuschläge.) Leben und Wirken, die hinterlassenen Schriften und ihre Echtheit betrachtet B. kritisch und vermag sich dabei nicht immer an die herkömmlichen Ansichten anzuschließen. Die Predigten selbst werden in die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hineingestellt und dann ausführlich und mit sicherem Geschick nach Inhalt und Form untersucht. Was den Inhalt anbetrifft, so erfahren die dogmatischen Predigten (S. 57 ff.), die Moralpredigten (S. 65 ff.), die Festtagspredigten (S. 72 ff.), die liturgischen Predigten (S. 64 f.) die Gelegenheitspredigten (S. 76) ihre Behandlung, die z. T. materiell etwas ausführlicher sein dürfte. Die Belegstellen sind durchweg im Urtexte angeführt. In zwei Schlußkapiteln wird P. Ch. als Homiletiker und Prediger gewürdigt, ohne allerdings der Einwirkung seiner homiletischen Tätigkeit auf spätere Zeiten nachzugehen. Zwei Anhänge behandeln die Klauseltechnik und Rhetorisch-Stilistisches in den Predigten, Fragen, die nach den Untersuchungen von Jordan, Norden, Zielinski, Steeger für die altchristlichen Schriftsteller besondere Bedeutung beanspruchen und hier eine sachkundige, mit Einzelheiten vertraute Würdigung finden. Für Homiletik und Patrologie ist B.s Werk gleich bedeutsam. – 2. Band: **Geschichte der Schriftpredigt.** Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt von Franz Stingeder, Domprediger d. R. in Linz a. d. Donau. (Paderborn 1920; XVI u. 238 S., ℳ 12,– und Teuerungszuschläge.) Ein überaus wichtiges Kapitel aus der Geschichte der Predigt behandelt hier St. Es ist die reiche Gabe des um die Entwicklung des deutschen Predigtwesens hochverdienten Verfassers. Die charakteristische Art der Schriftverwertung wird an praktischen Beispielen illustriert. Die sich auf alle Perioden der Predigt, auf zahlreiche Einzelvertreter und Einzelforschung erstreckende Literatur ist durchschnittlich gewissenhaft gebucht und benutzt. Die Fülle der Einzelliteratur, die zu bewältigen war, brachte es mit sich, daß hier und da Einzelforschungen keine Erwähnung finden. Auf Einzelheiten, kleine Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten kann hier nicht eingegangen werden. Es sei der Freude Ausdruck gegeben, daß St. trotz der ihm von einem herben Geschick außerordentlich erschwerten Arbeitsmöglichkeiten diese der Predigt so wichtige Arbeit vollendet hat. Das praktische Ergebnis dieser historischen Forschung verspricht der Verfasser demnächst in einer Methodenlehre der homiletischen Schriftauslegung vorzulegen, wovon ein Band in einigen Monaten bereits druckreif ist. – 3. Band: **Die soziale Predigt.** Die Stellung der Predigt zur sozialen Frage und zum Sozialismus. Von Dr. Johannes Honnef, Pfarrer. (Paderborn 1920; 55 S., ℳ 2,– und Teuerungszuschläge.) Es sind Aufsätze aus Kirche und Kanzel (Jahrg. II, H. 2, S. 127–136 und H. 3, S. 196–202) erweitert und fortgesetzt. Die Schrift behandelt die Hauptvertreter der sozialen Predigt: Bischof von Ketteler (S. 3–14) und Weihbischof Hermann Joseph Schmitz (S. 15–27), ferner die neue Zeit und ihre Aufgaben (S. 28–55). H. beschränkt sich auf v. Kettelers „Soziale Predigten": „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart", 6 Predigten von W. E. Freiherr v. Ketteler, Mainz 1878 (v. K.s Predigten Bd. II S. 115–205, Mainz 1878). Wir vermissen die Berücksichtigung anderer ebenso wichtiger Ansprachen und Predigten v. K.s, z. B. „Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit", eine Ansprache, gehalten auf der Liebfrauenheide bei Offenbach a. M. (v. K.s Predigten Bd. II S. 256 ff.) u. a. Der kurze historische Überblick zeitigt für den praktischen Prediger die wichtige Erkenntnis: der Prediger darf nicht als Nationalökonom, nicht als Sozialtheoretiker, sondern nur als Priester auf der Kanzel

stehen. Im zweiten Teile werden die besonderen Aufgaben der Predigt in der heutigen Zeit behandelt und für die praktische Predigt wichtige Fragen und Schemen besprochen. Wenn auch H.s Schrift die soziale Predigt nicht allseitig und abschließend nach der historischen und prinzipiellen Seite hin behandelt, so ist doch gegenwärtigen Bedürfnissen der Predigt – das war sein Ziel – ein großer Dienst erwiesen.

J. Brögger.

Liturgik.

Grundriß der Liturgik. Zum Gebrauch bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Von Dr. Richard Stapper. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. (Münster i. W. 1920, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; 216 S., br. ℳ 7,20.) Der Umfang des Werkes wurde zwar in der zweiten Auflage ums Doppelte erweitert, doch ist St. bei der Absicht verblieben, „nicht über eine Zeichnung allgemeiner Grundlinien hinauszugehen"; er will „übersichtlich und in knapper Fassung nur den hauptsächlichsten Ideengehalt der kirchlichen Kultformen darstellen" (Vorw.). Wenngleich der Grundriß zuverlässig und gediegen durchgearbeitet ist, so möchte man ihm doch dringend eine noch weitere Ausdehnung an Umfang wünschen – für die nächste Auflage noch einmal ums Doppelte. Die Literaturangabe ist gut. Besonders ist auch anzuerkennen, daß die außerliturgischen Andachtsübungen (Private Andachtsübungen und Volksandacht) in einem eigenen Kapitel behandelt werden.

Brevier und Messe. Geschichtlich-liturgischer Grundriß von Klemens Blum S. I. (Regensburg 1919, Pustet; 112 S., br. ℳ 2,40.) Was Bl. im Vorwort des Büchleins zu bieten verspricht, das hat er gehalten; wir finden darin „das Ergebnis aus allem dem, was Einzelforscher als sicher, wahrscheinlich, mutmaßlich zutage förderten, systematisch geordnet, vollständig und abgerundet, und das unter Aufdeckung der Zusammenhänge, unter Verzicht auf Abschweifung ins Nebengelände". Von der Fülle gediegensten Inhaltes wird man beim Durchlesen überrascht. Wenn der Priester bei den jetzt erschreckend hohen Bücherpreisen zu diesem kleinen Werkchen greift, so kommt er auf seine Kosten: er findet darin einen auf der Höhe liturgiegeschichtlicher Forschung stehenden Überblick und klaren Einblick in den Werdegang des Breviergebetes und der Meßfeier.

Das Festoffizium des hl. Bischofs Martinus erklärt Dr. Buchwald im Schlesischen Pastoralblatt Jahrg. 1919 S. 145 ff., indem er die einzelnen Antiphonen und Responsorien, die aus dem Zusammenhange der Lebensgeschichte losgelöst sind, in diese wieder einfügt und so ins rechte Licht und Verständnis bringt.

Die Johannisminne im Volksgebrauch und in der kirchlichen Liturgie wird von Dr. Buchwald ebenda Jahrg. 1919 S. 153–155 behandelt.

Über **Festliche Beleuchtung des Altares und des Expositoriums** stellt Dr. Peters im Kölner Pastoralblatt Jahrg. 1919 Sp. 343–346 die kirchlichen Anschauungen und Bestimmungen zusammen. „Nicht nach äußerlichen Effekten sollen wir bei Gestaltung des Gottesdienstes haschen, sondern der Innerlichkeit mehr Nahrung und Stütze geben."

Ebendaselbst Nr. 10 Sp. 278–286 erklärt G. Pietl **Die Antiphonen der Laudes und Vesper im Marianischen Offizium in ihrer Anwendung auf Maria.** Dem sehr zeitgemäßigen Thema Liturgie und Schule widmet Dr. Peters in der Linzer Theol. prakt. Quartalschr. Jahrg. 1919 S. 518–530 eine längere Abhandlung in drei Abschnitten: I. Geschichtliche Verbindung von Liturgie und Schule, II. die Werte der Liturgie und die Schule, III. die Liturgie im Lehrplan der Schule.

Die kirchlichen Hymnen in den Nachbildungen deutscher Dichter. Mit den lateinischen Texten, einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Prof. Dr. Hellinghaus. (M.-Gladbach 1919, Volksvereinsverlag; 419 S.) Das Büchlein enthält die eigentlichen Hymnen (einschließlich Sequenzen) der jetzigen kirchlichen Liturgie in lateinischem Text und in metrisch-dichterischer Übertragung. Aus den zahlreichen Vorlagen von Übersetzungen hat der Verfasser mit sicherem Blick die besten ausgesucht und dabei besonders darauf geachtet, daß dieselben möglichst dem jetzigen liturgischen Texte entsprechen. Die Einleitung orientiert sehr gut über Wert und Bedeutung der kirchlichen Hymnen, über Hymnus und Liturgie, über die Entwicklung der Hymnendichtung und über deren Sprache und Metrum. H. hatte bei seiner Zusammenstellung vor allem im Auge, diesen kostbaren geistlichen Liederschatz den Laien wieder mehr zugänglich zu machen. Er hat den richtigen Weg dazu eingeschlagen. Was immer das Herz der Gläubigen bei der frommen Erinnerungsfeier göttlicher Groß- und Heilstaten im Laufe des Kirchenjahres bewegen soll – möge es

an der Hand dieses Werkchens in der Hymnodie unserer Kirche stimmungsvollen Ausdruck, begeisterte und begeisternde Aussprache finden.

Die von der Erzabtei Beuron seit anderthalb Jahren herausgegebene **Benediktinische Monatsschrift** (Kunstverlag Beuron) wendet dem Gesamtgebiete der Liturgie ihre besondere Aufmerksamkeit zu, weshalb man ihr auch im Weltklerus einen großen Leserkreis wünschen möchte. Es seien hier nur folgende Aufsätze aus dem Jahrgange 1919 angeführt: Der Vesperhymnus der römischen Herz-Jesu-Liturgie von P. Anselm Manser S. 163–168; Parsifal und Liturgie von P. Fidelis Böser S. 216–237; Vom Wesen des christlichen Kultus von P. Bernhard Durst S. 289–305 u. S. 383–407; Die Adventspredigt des hl. Bischofs Ivo und ein Blick auf seine liturgiegeschichtliche Stellung S. 372–382. C. Gierse, Subregens.

Missionswissenschaft.

Die Heidenmissionen des Spätmittelalters. Festschrift zum 700jährigen Jubiläum der Franziskanermissionen (1219–1919). Von P. Dr. Leonhard Lemmens O. F. M. Zwei Karten. (Münster 1919, Aschendorff; XI u. 112 S., ungeb. ℳ 4,80.) Mit gewohnter Sachkenntnis und kritischem Blick entwirft P. L. in dem fünften Beiheft der Franziskanischen Studien ein übersichtliches Bild der Missionen des Spätmittelalters (Nordost-, Südost-Europa, Asien vom Schwarzen Meer bis China, Vorderindien, Westafrikanische Inseln), denen die Orden des hl. Dominikus und Franziskus ihr besonderes Gepräge verliehen haben. Durch die klare Scheidung der verschiedenen Missionsgebiete, vorab unter den Mongolen, hat der Verfasser den Grundplan für die Missionsgeschichte dieser Periode entworfen, der nun im einzelnen auszubauen ist, wie es K. Lübeck für Georgien bereits getan hat (Lübeck, Georgien und die katholische Kirche, Aachen 1918, Xaveriusverlag). In den für die ältere Missionsgeschichte interessierten Kreisen, besonders in den zahlreichen Klöstern, Missions- und Klerikalseminaren, darf das Buch von P. Lemmens nicht fehlen.

Deutschland und Armenien 1914—1918. Sammlung diplomatischer Aktenstücke. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. Johannes Lepsius (Potsdam 1919, Tempelverlag; LXXX u. 539 S., ℳ 15,–). Was in den Anfängen des Weltkrieges unglaublich schien, wurde im weiteren Verlauf immer klarer: Die Türken haben die Kriegslage in raffiniertester Weise ausgenutzt, um ein ganzes, hochbegabtes Volk nach Möglichkeit auszurotten, und haben nebenbei auch noch anderen christlichen Völkern ihres Machtbereiches unermeßlichen Schaden zugefügt. Es konnte nicht ausbleiben, daß auch der deutsche Bundesgenosse für die Bluttaten der Türken von alliierter Seite verantwortlich gemacht und gar als deren eigentlicher Anstifter vor aller Welt verleumdet wurde. Pamphlete dieser Tendenz wurden von katholischer Seite in Frankreich verbreitet und von der englischen Presse angepriesen. Durch eine aktenmäßige Darstellung, die zugleich das Trauerspiel der grausamen Christenverfolgungen am Auge des Lesers vorüberziehen läßt, führt Dr. Lepsius den zwingenden Beweis, daß die deutschen diplomatischen Behörden und die deutschen militärischen Vertreter den türkischen Untaten nicht nur fernstehen, sondern sie andauernd und des öftern unter Gefährdung ihrer eigenen Stellung aufs schärfste bekämpft haben. Auch das Eintreten des Missionsausschusses der deutschen Katholikentage und Erzbergers für die christlichen Brüder im Orient wird richtig dargelegt. Eine ganz objektive Darstellung müßte freilich auch das nicht einwandfreie Verhalten der militärischen deutschen Pressezensur in die Erörterung einbeziehen. Das verdienstvolle Werk verdient weiteste Verbreitung im Inlande wie auch besonders im Auslande, für welches verschiedene Übersetzungen erschienen sind.

Eine gedrängte, aber aufs tiefste erschütternde Schilderung der türkischen Schandtaten am armenischen Volke durch einen Augenzeugen enthält M. Niepage, **Eindrücke eines deutschen Oberlehrers aus der Türkei** (Potsdam 1919, Tempelverlag; 2. Aufl., 14 S., ℳ 1,–). Ich möchte diese Schrift in die Hand eines jeden Geistlichen wünschen. Sie wird mehr Interesse an der Orientmission wecken als langatmige Darstellungen.

Das französische Protektorat über die Christen im Orient, historisch, rechtlich und politisch gewürdigt. Ein Beitrag zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen der Hohen Pforte. Von Dr. J. Lammeyer (Borna-Leipzig 1919. R. Noska, 108 S.). Wenn die 1918 verfaßte Schrift die allerneuesten, für Frankreich nicht in jeder Hinsicht erfreulichen Wendungen im Orient nicht mehr berücksichtigen konnte, so behält sie doch bleibenden Wert durch die fleißige Sammlung und Bearbeitung des geschicht-

lichen und rechtlichen Materials. Über die Entstehung, die Rechtsquellen, Begriff, Inhalt, Umfang und Bekämpfung des französischen Protektorates und die Stellungnahme der römischen Kurie kann sich der Interessent hier ergiebigen Aufschluß holen. Wenn der Verf. zum Schluß voraussieht, daß gerade England dem Protektorat Frankreichs Schranken auferlegen werde, so scheint ihm der Gang der Dinge recht zu geben. Dieser Interessengegensatz dürfte von Einfluß darauf gewesen sein, daß der für Mitte Juli in Einsiedeln vorbereitete Internationale katholische Palästinakongreß abgesagt werden mußte.

Steyl. C. Hall S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Der Baustil. Grundlegung zur Erkenntnis der Baukunst. Von Dr. Hermann Eichen (Berlin o. J. [1918], Ernst Wasmuth). Verf. tritt mit seinem nicht eben leicht leslichen Buche dem bisherigen Verfahren der Kunstforschung entgegen, indem er als Gegenstand der Beschäftigung mit dem Kunstgehalt der Baukunst die Körperform annimmt im Gegensatz zur Bildform, die nach ihm nur für Malerei und Plastik in Anspruch zu nehmen ist. Im Gegensatz zur Bildform, die den Gegenstand als Flächenerscheinung von einem Standpunkte aus zeigt, vermittelt die Körperform keine bildmäßige Anschauung, sondern nur einen Begriff von der Ausdehnung des Körpers im Raume. Hierauf fußt dann seine Hauptfolgerung, daß eine Gesetzmäßigkeit rein begrifflich-mathematischer Art den eigentlichen Kunstgehalt einer jeden Baustilschöpfung ausmacht. Die Schrift ist für Architekten und Freunde der Baukunst sehr lehrreich und anregend.

Die vorkarolingische Basilika St. Emmeram in Regensburg und ihre baulichen Änderungen im ersten Halbjahrtausend ihres Bestandes, 740—1200. Von Dr.-Ing. Franz Schwäbl (Regensburg 1919, Jos. Habbel; geb. ℳ 16,50). St. Emmeram, die ehemalige Benediktiner- und heutige Pfarrkirche der oberen Stadt in Regensburg, war bisher in baugeschichtlicher Hinsicht trotz mannigfacher Versuche ein ungelöstes Rätsel geblieben. Das vorliegende Werk, eine sowohl hinsichtlich der Verwertung der archivalischen Quellen wie scharfsinniger Deutung des erhaltenen Baubestandes mustergültige, mit 4 Tafeln und 42 Textbildern vorzüglich ausgestattete Monographie, löst das Rätsel im wesentlichen und läßt vor unseren Augen als Urgestalt des Baues eine hochinteressante, vorkarolingische Basilika erstehen. Um das Bauwerk kunstgeschichtlich einreihen zu können, greift Verf. weit aus, indem er nicht nur — und das in einer recht wenig erhellten Periode — die Gruppe oder Familie feststellt, zu der St. Emmeram zu zählen ist, sondern auch die besondere Entwicklung in dieser Gruppe. Dabei werden wichtige allgemeine Entwicklungsfragen der altchristlich-romanischen Übergangszeit eingehend behandelt. Hinsichtlich des Ursprunges des lateinischen Kreuzes wird z. B. den Annahmen Grafs und Dehios ein ganz neuer Herleitungsversuch gegenübergestellt. Die weitere Baugeschichte wird bis 1200 verfolgt. Zweifellos bedeutet die Arbeit eine außergewöhnlich wertvolle Förderung der Kunstwissenschaft.

Der Geist der Gotik. Von Karl Scheffler (Leipzig 1919, Insel-Verlag; ℳ 18,60) Verf. setzt sich für den auch bei anderen Kunsttheoretikern der Gegenwart bereits angedeuteten Gedanken von der Polarität der Kunst ein. Es gibt hiernach zwei Formenwelten der Kunst, die in der gotischen und griechischen Periode ihre schärfste Ausprägung gefunden haben, und die ganze Kunstgeschichte ist im Grunde ein Kämpfen der in diesen Formenwelten sich kundgebenden Bildungskräfte um die Herrschaft. Die Gotik ist aus seelischer Unruhe, leidenschaftlicher Erregung, ungestillter Sehnsucht geboren und führt als elementarer Willensausbruch eine eigenwillige, den Überschwang liebende Sprache. Die griechische Kunst atmet den Geist der σωφροσύνη. Sie ist voll Ruhe, Klarheit, Harmonie und Schönheit. „Der gotische Geist erschafft auf allen Stufen die Formen der Unruhe und des Leidens; der griechische Geist erschafft die Formen der Ruhe und des Glückes.“ So werden Glück und Leid, die Grundgefühle des menschlichen Lebens, zu Polen im Reiche der künstlerischen Gestaltung. Wie aber Glück und Leid nie ganz ungemischt gegeben sind, so ist auch die Kunstgeschichte eine Kette immer sich ändernder Kompromisse zwischen den polaren Gegensätzen. Man braucht nicht mit Scheffler der Ansicht zu sein, daß unsere auf Winckelmann und Lessing zurückgehende Kunsttheorie für die Gotik überhaupt nicht gelte — sie wurde in Wirklichkeit nur zu enge gefaßt, weil ihre Urheber sich ausschließlich an der klassischen Kunst orientierten — und man mag eine voll zutreffende

Beurteilung der Geistesverfassung des gläubigen katholischen Mittelalters bei ihm vermissen, so bleibt doch das Buch im ganzen äußerst interessant und lehrreich und wird vielen geradezu eine Offenbarung bedeuten. Wir wundern uns nicht, daß es im Jahre seines Erscheinens bereits das 21. Tausend im Absatz erreichte. Auch jeder Geistliche sollte es gelesen haben. A. Fuchs.

Philosophie.

Die Atomtheorie in ihrer neuesten Entwicklung. Sechs Vorträge von Dr. Leo Graetz, Professor an der Universität München. Mit 30 Abbildungen. Zweite Auflage. (Verlag von J. Engelborns Nachf. in Stuttgart, 1920; ℳ 3,50.) Das Werkchen gibt in einer auch für weitere Kreise wohlverständlichen Sprache eine Darstellung und Begründung der neuesten Ansichten über den molekularen, atomistischen und elektrischen Aufbau der Körperwelt und weist in höchst anregender Weise auf wissenschaftliche Zukunftsmöglichkeiten hin, die in die tiefsten Tiefen der materiellen Welt führen.

Über das Lebensproblem handelt auf der Grundlage eines reichen, neuartigen Tatsachenmaterials aus den Gebieten der Medizin und Physiologie ganz im Sinne des Vitalismus der Berliner Arzt und Sanitätsrat Dr. Georg Kühnemann, **Das Problem des Lebens** vom naturphilosophisch-medizinischen Standpunkt. Natur- und kulturphilosophische Bibliothek, Bd. IX. (Leipzig, Verlag von J. Ambr. Barth; ℳ 6,—.) Auch die **Allgemeine Biologie** als Grundlage für Weltanschauung, Lebensführung und Politik von Professor Dr. H. G. Holle (München, J. F. Lehmanns Verlag; ℳ 9,—) stellt sich entschieden auf die Seite der Vitalisten. Einen Unterschied der Lebensformen nimmt er nicht an. Seine biologische Ethik ruht auf rein natürlicher, nichtchristlicher Grundlage. Der verdiente Vorsitzende des Keplerbundes hat seine in jahrzehntelanger Lehrtätigkeit am evangelischen Pädagogium zu Godesberg gesammelten Erfahrungen in zwei sehr empfehlenswerten Bändchen zusammengestellt unter dem Titel: **Der Unterricht in der Biologie.** Ein Ratgeber für Lehrer der Biologie an höheren und niederen Schulen von Professor Dr. E. Dennert. I. Allgemeiner Teil. II. Spezieller Teil: Probelektionen. (Langensalza, Julius Beltz.)

Das neueste Werk von Hans Driesch, **Wissen und Denken.** Ein Prolegomenon zu aller Philosophie. (Leipzig 1919, Reinicke; ℳ 8,—) ist ein Spiegelbild des Ringens der modernen Philosophie um feste Grundlagen und Normen des Wissens, eine bewußte Abschüttelung der modernen idealistischen Gedankenfesseln und eine unbewußte Annäherung an alte realistische Ideen. — Wie sehr die Grundlegung des Wissens gegenwärtig im Vordergrunde des philosophischen Interesses steht, zeigt die wachsende Bedeutung und Wiedererweckung von Denkern, die mit den erkenntnistheoretischen Grundproblemen gerungen haben. Unter diesen nimmt der originelle katholische Philosoph Bolzano († 1848) eine hervorragende Stelle ein. Dem Lebenswerke desselben will Joseph Gotthardt eine umfassende Darstellung widmen, wie derselbe in seiner Inaugural-Dissertation mitteilt, die in ausführlicher, mit reichen literarischen und historischen Angaben etwas überladener Untersuchung über „**Das Wahrheitsproblem in dem philosophischen Lebenswerk Bernhard Bolzanos**“ handelt (Trier, Paulinus-Druckerei; ℳ 8,—). — In engem Zusammenhang mit der neuesten wissenschaftlichen Forschung stellt der vielseitige Altmeister der deutschen Philosophie, Wilhelm Wundt, die genannten Probleme dar in seiner umfangreichen **Logik.** Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 3 Bände. 1. Band: Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie. Vierte, neubearbeitete Auflage (Stuttgart 1919, Ferdinand Enke; ℳ 30,—). — **Spinoza Redivivus.** Eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philosophie. Mit 22 Figuren im Text. Berlin, Max Rockenstein will durch eine neue Deutung der Philosophie Spinozas der künftigen Philosophie ihren Gegenstand und ihr Ziel weisen, der bisherigen aber ihre völlige Unwissenschaftlichkeit und Unfruchtbarkeit aufdecken. In leicht lesbarer, spannender Darstellung sind die philosophischen Grundfragen behandelt in dem Buche von Dr. Heinrich Funke, **Philosophie und Weltanschauung.** Skizzen zur Einführung in das Studium der Philosophie und zur philosophischen Orientierung für weitere gebildete Kreise. 4. Auflage. Paderborn 1919, Bonifacius-Druckerei.

Der emsige und gelehrte Platoübersetzer Otto Apelt erfreut uns mit einem weiteren Bändchen über **Platons Dialoge:** Charmides, Lysis, Menexenos. Übersetzt und erläutert. Der Philos. Biblioth. Bd. 177. (Leipzig, F. Meiner; ℳ 5,—.)

— Der bekannte Aristotelesforscher **Eugen Rolfes** schenkt uns als weitere Frucht seiner tiefgründigen Studien: **Aristoteles' Topik, neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen.** Der Philos. Bibliothek. Bd. 12. (Leipzig, F. Meiner; ℳ 7,—.) J. Feldmann.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Eine prächtige Arbeit bietet **Stefan Bauer, Arbeiterschutz und Völkergemeinschaft** (Zürich 1918, O. Füßli; 157 S., ℳ 7,—) mit der wertvollen Übersicht über den Stand des internationalen Arbeiterschutzes und die Möglichkeit, ihn in Verbindung mit dem großen Friedensschluß weiterzuführen. Er glaubt, daß besonders folgende Punkte zur Aufnahme ins Völkerrecht reif seien: Arbeitervertragsrecht (Tarifverträge, Lohnämter), Kinder- und Mutterschutz, Achtstundentag im Bergbau, Sonntagsruhe, Schutz gegen Vergiftung bei der Arbeit, Unfallverhütungsvorschriften für Verkehrsarbeiter. Die wichtigsten Länder haben nämlich auf diesen Gebieten jetzt schon vielfach gleichlautende oder verwandte Bestimmungen. Schutz der Menschen müsse mindestens ebenso das Bestreben aller Völker sein, wie die Sorge für Handelsinteressen oder Kriegsentschädigungen. — Die Schrift behandelt besonders eingehend auch den langsamen Fortschritt der Sklavenbefreiung.

Der vorbeugende Kinderschutz in Stadt und Land (Berlin 1918, Heymann; 116 S., ℳ 4,—), so betitelt sich der Bericht über die Tagung des „Deutschen Kinderschutzverbandes" im Juni 1918 in Magdeburg, auf dem von bekannten katholischen Persönlichkeiten O.-Landgerichtsrat **Rupprecht** (München) als Redner und Frau Gerichtsrat **Neuhaus** (Dortmund) in der Aussprache hervortraten. Außer drei allgemeinen Vorträgen über Stellung des Kinderschutzes in der Jugendfürsorge und den Kinderschutz in städtischen und ländlichen Bezirken (der letztere berücksichtigt den Westen zuwenig und sieht daher recht schwarz) wurden drei Einzelgebiete besprochen: Die Tätigkeit der Kreisfürsorgerin, Der Schulpflegerin (scharfe Aussprache, meist dagegen) und Bedeutung des Vormundschaftsrechtes für den Jugendschutz. Erfreulich ist die wiederholte Betonung der Wichtigkeit der freien Karitas.

Aus Deutschlands Waffenschmiede von Dr. J. **Reichert** (Berlin-Zehlendorf 1918, Kalkoff; 111 S., ℳ 2,50) nennt sich ein reich illustriertes, flott geschriebenes Buch, das die Entwicklung der deutschen Eisenindustrie in Krieg und Frieden schildert mit besonderer Betonung der Kriegsleistungen. Leider ist des Verf. Blick zu einseitig auf „technische Großartigkeit" eingestellt; das beeinträchtigt die Wirkung.

Der Geh. Ober-Regierungsrat Fr. **Schlosser** behandelt den neuen, auch in diesem Blatt schon wiederholt erwähnten Plan der Jugendämter im Anschluß an den Gesetzentwurf: **Jugendfürsorgegesetz** nebst Gesetz zur Ergänzung des Arbeitsscheuengesetzes. (Berlin 1918, Heymann; 60 S.). Es gibt eine gute Einleitung, den Text des Gesetzes und die Begründung. Die Ergänzung zum Arbeitsscheuengesetz bezieht sich auf besseren Schutz der unehelichen Kinder.

Dankbare Stoffe hat sich der Münchener Moraltheologe Dr. Fr. **Walter** gewählt für seine Schriften **„Die Wiedergeburt der deutschen Familie nach dem Weltkrieg"** (129 S., ℳ 2,50) und **„Naturgemäßes Leben und die deutsche Kultur"** (195 S., ℳ 3,—; beide Innsbruck, Tirolia). Besonders das erste Buch, das Hebung der deutschen Familie in enger Verbindung mit Naturfreude und Heimatgefühl erstrebt, verdient warme Anerkennung und weite Verbreitung; viele treffliche, gemütvolle Bemerkungen. Das zweite Buch versucht hauptsächlich, den Vegetarismus allseitig zu würdigen, kommt aber dabei auf naturgemäßes Leben überhaupt zu sprechen; daß aber die „Sommerzeit" in dieser Hinsicht ein Fortschritt sein soll (138 ff.), gilt nur vom Standpunkte des Großstädters, der sich gar zu weit von der Natur entfernt hat; grundsätzlich war sie eine arge „Naturpfuscherei". W. hat im übrigen eine so ruhige Art der Betrachtung, daß man nicht viel feste Angriffspunkte findet; die Nüchternheitsbewegung hätte ein eigenes Kapitel verdient.

Eine eindringende und warmherzige Würdigung der Leistungen unserer Landwirte im Kriege gibt Dr. A. **Franz, Der Kampf auf der deutschen Ackerflur 1914—18** (Hamm i. W. 1919, Breer u. Thiemann; 24 S., ℳ 0,50). Diese Broschüre sollte vor allem in den Arbeitervereinen besprochen und verbreitet werden.

W. Liese.

Sittliche Verpflichtung des formlosen Eheversprechens.

Von Dr. M. Waldmann, Hochschulprofessor, Dillingen a. D.

Jüngst wurde mir folgendes geschrieben: „Bei unserem gestrigen zwanglosen conventus im Pfarrhofe zu A. behaupteten zwei Mitbrüder: Wenn zwei junge Leute sich rein privat, mündlich eine zukünftige Ehe versprechen, und zwar aus ehrlichstem, aufrichtigstem Herzen heraus, so sei ein solches Versprechen in gar keiner Weise im Gewissen verpflichtend. Jeder Teil könne jederzeit aus den nichtigsten Gründen, z. B. weil er durch eine andere Partie ein paar hundert Mark mehr erheiraten könne, von seiner Zusage zurücktreten, und ein solches Zurücktreten von seinem gegebenen Wort schließe gar keine moralische Schuld, gar kein Unrecht gegen den anderen Teil, gar nichts Unsittliches und Sündhaftes in sich; es seien Brautleute gewissermaßen gar nicht fähig, sich rein privat, mündlich ein irgendwie im Gewissensbereich geltendes und bindendes Eheversprechen zu geben. Sie beriefen sich hierfür auf das neue Kirchenrecht can. 1017 § 1: ‚Matrimonii promissio . . . irrita est pro utroque foro, nisi . . .‘

Ein paar andere Herren wollten das nicht zugeben und sagten: Ein mit Überlegung, freiwillig gegebenes Versprechen, auch ein Eheversprechen, müsse man, solange nicht eine causa iusta eine Änderung bringt, halten; dazu verpflichte schon die natürliche Ethik. Einem Mädchen die Ehe versprechen und es dann einfach aus Laune, Eigennutz u. ä. sitzen lassen, verstoße gegen Treue und Redlichkeit, sei ein Wortbruch, und das sei doch sittlich nicht indifferent, das sei unsittlich und sündhaft, und daran könne doch auch die Kirche nichts ändern; sie vermöge wohl einem solch formlosen Eheversprechen rechtliche Folgen abzusprechen, aber seine irgendwie im Gewissen verpflichtende Wirkung könne und wolle sie nicht aufheben . . .; was durch das natürliche Recht schlecht sei: ein einmal gegebenes Wort zu etwas Gutem (zur Ehe) schnöde, ohne jeden gerechten Grund nicht halten, könne die Kirche in ihrem positiven Recht nicht für indifferent erklären; sonst scheine die Welt ja recht zu bekommen mit ihrer Verleumdung von der minderwertigen, ja unsittlichen, katholischen Moral.“ — — —

Jedenfalls dürfte die Zuschrift nicht ganz ohne Interesse für die weitere Öffentlichkeit sein. Sie zeigt, wie das elementare sittliche Fühlen sich aufbäumt gegen die restlos gedachte Irritation eines ernstgemeinten und ernstgenommenen, nur der Formwidrigkeit wegen für ungültig erklärten Eheversprechens. Eine ähnliche Erfahrung werden übrigens alle Dozenten des Kirchenrechtes machen, wenn sie den can. 1017 in diesem weitestgehenden Sinne auszulegen unternehmen.

Und diese Schwierigkeit wird bestehen bleiben. Noldin (S. theol. mor. III[11] p. 625) macht m. E. mit Recht darauf aufmerksam, daß sich die neue, kirchlich gewünschte Verlöbnisform kaum allgemein einbürgern werde. Naturnotwendig sei ein Eheverlöbnis überhaupt nicht, es werde von der Kirche auch nicht zur Pflicht gemacht, und darum fehle die Möglichkeit, die kirchenrechtliche Form zur durchgängigen Sitte des katholischen Volkes zu machen. Aller Wahrscheinlichkeit nach werde sich die herkömmliche Sitte behaupten, wonach die künftige Ehe nur durch das gegenseitige Versprechen der beiden Nupturienten oder durch Vereinbarung mit den Eltern des einen Teiles ohne Schriftform eingeleitet und darauf Treue und Glauben gegründet wird. Es ließen sich auch noch andere, psychologische Gründe dafür anführen, daß die allzu feierliche Art der neuen Verlobungsform sich nicht einleben wird. Doch sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls wird es, solange der herkömmliche Brauch in weitem Umfang bestehen bleibt, schwer halten, das Verständnis für die Auslegung des can. 1017 in dem Sinne zu wecken, wie sie die erste der obenangeführten Anschauungen darstellt.

Man darf dabei ein weiteres nicht ganz übersehen. Der staatliche wie der kirchliche Gesetzgeber ist auch bei der Irritation, wie bei der sonstigen Gesetzgebung, an bestimmte Schranken gebunden. Er darf nicht willkürlich vorgehen, sondern muß sich leiten lassen vom Gesichtspunkte der Notwendigkeit oder offensichtlichen Zweckmäßigkeit; er soll nicht in das natürlich-rechtliche Empfinden der Untergebenen über die Notwendigkeit hinaus eingreifen, soll vielmehr nur der Dolmetsch und Diener eines allgemeinen Bedürfnisses sein. Wenn man jedes Privileg und jede Dispensation als „eine Wunde am Gesetz" bezeichnet hat, weil dadurch leicht das Vertrauen auf die Objektivität des Gesetzgebers und damit die Autorität Schaden leidet, so besteht hinwiederum bei der Irritation die Gefahr, daß durch die positiv-rechtliche Ungültigkeitserklärung naturrechtlich-gültiger Akte Glaube und Treue im menschlichen Verkehr geschwächt werden. Nur zu gerne legt sich das einfache sittliche Denken die Sache so zurecht, daß, wenn in diesem oder jenem Falle auf das Manneswort, auf feste Vereinbarungen kein Verlaß mehr ist, wenn das Gesetz, statt die Erfüllung zu sichern, das Rechtsgeschäft wegen bloßen Formfehlers für nichtig erklärt, Treue und Glaube überhaupt nicht mehr gelten auf Erden.

Und diese Gefahr der sittlichen Begriffsverwirrung wird um so größer, je tiefer die Verungültigung greift. Solange nur die äußere Rechtswirkung, die Klagbarkeit eines Anspruches aufgehoben wird, findet sich auch das ungeschulte rechtliche Denken verhältnismäßig leicht damit ab. So wenn etwa das weltliche Recht verjährte Forderungen abweist, Spielschulden für bloße Ehrenschulden erklärt u. ä. m. Anders dagegen, wenn der Gesetzgeber das ganze Rechtsgeschäft von Anfang an als null und nichtig angesehen wissen will und nicht bloß die positiv-rechtlichen, sondern auch die naturrechtlichen Wirkungen aufhebt. Man begreift das nur noch bei vertraglichen Abmachungen, die schon ihrer Natur nach „gegen die guten Sitten verstoßen", die darum der Gesetzgeber nicht bloß als ungültig, sondern als unerlaubt brandmarken will, z. B. kirchlicherseits die klandestinen Ehen, staatlicherseits Wuchergeschäfte und sonstiges. Man findet sich aber nicht mehr in die juristische Denkweise hinein, falls das Gesetz rein äußerliche Formwidrigkeiten mit dem Verdikt absoluter Rechtsungültigkeit belegen sollte. So mag das bürgerliche Recht ein formloses Testament immerhin für ungültig erklären —

in der beschränkenden Auslegung, daß diese Bestimmung zunächst nur für den äußeren Rechtsbereich Geltung haben soll. Ginge aber die Intention des Gesetzgebers dahin, damit jede rechtliche Bindung im Gewissen durch eine sonst gültige, nur eben nicht formgerechte Willenserklärung des Erblassers an seinen Erben absolut auszuschließen, so würde sich das gesunde Rechtsempfinden dagegen wie gegen eine ungerechte Vergewaltigung auflehnen. Ein Erbe, dem mit aller Deutlichkeit mündlich eine Auflage gemacht worden, ist in seinem Gewissen gehalten, danach zu handeln, auch wenn das Testament formell darüber nichts enthält und das Gesetz formlose Zusätze für nichtig erklärt. Es gibt eben Schranken auch im Gebiete der Irritation, über welche der Gesetzgeber sich nicht hinwegsetzen darf.

Ihrer ganzen Zweckbestimmung nach verfügt die Kirche über eine weitergehende Irritationsgewalt als der Staat. Mehr als diesem steht ihr der innere Rechtsbereich offen, ist ihr die Bindung und Lösung im Gewissen übertragen. Ihre Nichtigkeitserklärungen greifen in der Regel tiefer als jene des Staates. Aber auch sie darf nicht willkürlich schalten, muß im Gegenteil als Hüterin der Sittlichkeit sorgsam darauf bedacht sein, ihre Irritationsgewalt nicht gegen das gesunde sittliche Denken zu gebrauchen, Treue und Glauben nicht unnötigerweise außer Kurs zu setzen. Lex sit honesta! Die Kirche ist sich dieser Verantwortung auch bewußt. Sie verlangt darum in can. 11 des neuen Kirchenrechtes, daß nur bei voller Eindeutigkeit des Wortlautes ein Gesetz als irritierendes oder inhabilitierendes angesprochen werden dürfe, und will laut can. 15, soweit ein berechtigter Zweifel über die Tragweite einer Irritation herrscht, dieselbe in eingeschränktem Sinne erklärt wissen. — —

Mit diesen grundlegenden Erkenntnissen wollen wir an das neue Ehedekret, bzw. seine Auslegung herantreten.

Es stehen sich in der Tat auch wissenschaftlich die obenangeführten zwei Anschauungen gegenüber. Wenigstens war dieses vor dem Erscheinen des neuen Kodex der Fall. Der Wortlaut des Dekretes „Ne temere", das erstmals die Schriftform für Eheverlöbnisse festsetzte, hatte es noch zweifelhaft erscheinen lassen, ob sich die Kirche nicht mit der Irritation der formlosen Verlöbnisse pro foro externo begnüge. Seit den Entscheidungen der S. C. sup. negot. extraord. vom 5. April 1901 für Spanien und 1902 für Südamerika konnte diese Auffassung nicht mehr aufrechterhalten werden. Die Ungültigkeit pro utroque foro stand ein für allemal fest.

Was sollte aber dieses heißen? Waren damit nur die rechtlichen Wirkungen der formlosen Eheverlöbnisse von Grund aus aufgehoben, und zwar nicht bloß die kirchenrechtlichen: Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit, Einspruch gegen die Vornahme einer anderweitigen Verheiratung, sondern auch die naturrechtlichen: vertragliche Verpflichtung zur Treue und zur Eingehung der Ehe, so daß also keiner der Verlobten einen förmlichen Rechtsanspruch aus dem Verlöbnis herleiten konnte? Oder sollte wirklich restlos das Versprechen jedes der beiden vernichtet werden, so daß auch nicht die leiseste Spur einer sittlichen Verpflichtung zurückblieb?

Die letztere Anschauung, wir wollen sie die kanonistische nennen, wurde neben anderen besonders von Prümmer (Theol.-prakt. Quartalschr. 1914, S. 140—144), die gegenteilige „ethische" von Lehmkuhl, Wernz, Noldin (S. theol. mor.[10] III. p. 625) vertreten.

Pr. meint, es sei nur eine „unnoble" Handlungsweise, wenn der formlos Verlobte aus einem nichtigen Grunde von seinem Versprechen zurücktritt; er müßte nur „anstandshalber" die in dem von ihm konstruierten Fall schwer geschädigte Kontoristin schadlos halten. Er erklärt die formlosen Eheversprechen nicht bloß rechtlich für ungültig, sondern „überhaupt in jeder Hinsicht als moralisch wirkungslos". Er sieht in der von Lehmkuhl, Noldin, Wernz gemachten „Unterscheidung zwischen Sponsalien als Sponsalien und Sponsalien als naturrechtlichen Versprechen nichts anderes als eine unnütze Spitzfindigkeit, wenigstens in dem angenommenen Fall". Die „Behauptung, daß ein privates Eheversprechen bloß ex fidelitate verpflichte", scheint ihm „sogar gegen die Logik zu verstoßen".

Als innere Gründe für die sittliche Belanglosigkeit privater Eheversprechen führt er an: „1. Den formlosen Eheversprechen ist keine größere Wirkung beizumessen als der formlosen Ehe selbst. Nun aber ist die formlose Ehe selbst moralisch gänzlich wirkungslos. Also gilt dasselbe von den formlosen oder privaten Eheversprechen." Den Obersatz hält er für absolut unanfechtbar. Der Unterschied aber sei „leicht" zu beweisen. „Gesetzt den Fall, zwei junge Leute hätten im guten Glauben eine Ehe geschlossen, deren Ungültigkeit nunmehr bekannt wird, weil nämlich der assistierende Pfarrer nicht zuständig war. Diese Ehe ist formlos und an und für sich gänzlich wirkungslos, so daß der vermeintliche Ehemann sich trennen könnte von seiner Gefährtin, auch wenn diese dadurch einen bedeutenden Schaden erleiden würde." Er habe ja kein Unrecht begangen bei Eingehung der Ehe und begehe deshalb auch kein Unrecht, wenn er angesichts der ohne sein Verschulden ungültigen Ehe nunmehr seine Freiheit geltend mache. Die Frau habe ihr Unglück zu tragen, wie sie auch ein sonstiges unverschuldetes Unglück ertragen müßte . . . 2. Ähnlich sei es bei einer wegen irgendeines wesentlichen Formfehlers ungültigen Ordensprofeß, die ebenfalls „gar keine moralischen Wirkungen nach sich ziehe". 3. Auch bei einem formlosen Testament „begeht niemand ein Unrecht oder eine moralische Schuld, der dieses Testament gar nicht berücksichtigt".

Noldin dagegen läßt sich leiten von den eingangs vorgebrachten grundsätzlichen Erwägungen und fühlt sich darum genötigt, um das sittlich Anstößige an der kirchlichen Irritation zu beseitigen, zu unterscheiden zwischen „Sponsalien" als einem rechtlichen Vertrag mit genau umschriebenen Rechtspflichten und einem bloßen Versprechen, das ex fidelitate sittlich verpflichtet. Ich schließe mich dieser Ansicht an und glaube, daß sie auch angesichts des neuen Wortlautes in can. 1007 § 1 im Zusammenhalt mit can. 11 und can. 15 noch haltbar ist. Um dieses zu rechtfertigen, seien zunächst einmal die „inneren" Gründe Prümmers einer kritischen Prüfung unterzogen. — — —

Fürs erste erkenne ich den „einleuchtenden" Obersatz hinsichtlich kirchenrechtlicher Gleichstellung von formloser Ehe und formlosem Eheversprechen nicht an. Bei ersterer erklärt die Kirche nicht bloß die Ungültigkeit, sondern auch ihre Unerlaubtheit, sie verbietet die Klandestinehe als schweres kirchliches Verbrechen; die katholischen Christen sind außerdem nach kirchlicher Lehre unfähig, eine sakramental gültige und darum auch naturrechtlich gültige Ehe anders als in der vorgeschriebenen Form einzugehen. Weder das eine noch das andere ist bei dem privaten Eheversprechen der Fall;

lediglich die rechtliche Nichtigkeit pro utroque „foro" wird ausgesprochen. Was darum von der formlosen Ehe gilt, gilt nicht ohne weiteres von dem formlosen Eheversprechen. Die Begriffe: „sittlich unerlaubt und darum nichtig", „geschäftsunfähig und darum nichtig", „formwidrig und darum nichtig" sollten doch nicht miteinander verwechselt und in ihrer sittlichen Tragweite gleichgesetzt werden.

Außerdem aber greift der Verfasser m. E. fehl, wenn er die formlose Ehe in dem von ihm genau umschriebenen Fall für sittlich gänzlich wirkungslos erklärt und meint, es sei ja allerdings „meistens besser, wenn eine derartige formlose Ehe nachher konvalidiert wird", aber von einer „strengen Pflicht" könne keine Rede sein. Bei dieser „strengen Pflicht" schwebt ihm offenbar die Rechtspflicht, und zwar ex contractu matrimoniali vor Augen, er vergißt aber, daß dieser Ehemann trotzdem sogar ex iustitia verpflichtet sein kann, die Ehe konvalidieren zu lassen. Denn zum mindesten muß der formwidrige Eheabschluß als eine Art Eheverlöbnis und Ehewillen sittlich gewertet werden und hat darum eine Verpflichtung ex iustitia zur Folge, nur daß diese Verpflichtung nicht wie jene ex contractu matrimoniali unbedingt gilt. Hat darum der Ehemann zwingendste Gründe für die Geltendmachung seiner „Freiheit", dann mag er sich ledig erachten; fehlen ihm derartige Gründe, dann ist er sittlich-rechtlich verpflichtet, das Eheverhältnis fortzusetzen, bzw. die Ehe formell-gültig abzuschließen. Damit daß dem formal-juridischen Denken unter einem bestimmten Gesichtspunkt etwas als bloß „besser", „nobler", „anständiger" erscheint, ist also noch keineswegs ausgemacht, daß es bereits in das Gebiet der evangelischen Räte gehört; es können noch faustdicke „sittliche" Pflichten darin verborgen sein.

Nicht viel anders steht es um den angeführten Fall des formlosen Klostergelübdes. Das kirchenrechtlich in seinen Wirkungen umschriebene feierliche Gelübde und die damit sozusagen vertraglich verknüpften gegenseitigen Rechtspflichten von Professen und Klöster sind allerdings nichtig; aber es besteht unter Umständen das Gelübde als privates mit seinen Verpflichtungen zum Klostereintritt weiter, und von seiten des Klosters können sich aus dem formell ungültigen Gelübde Pflichten sogar rechtlicher Art ergeben, die nicht einfach mit dem Hinweis auf die Formwidrigkeit des Gelübdes und Vertrages zur Seite geschoben werden können.

Bezüglich der formlosen Testamente, auch vorausgesetzt, daß der Staat die restlose Nichtigkeit derselben ausgesprochen hätte, sei nur die frühere Frage wiederholt: Wie wäre es, wenn ein Sterbender, dem die Möglichkeit fehlt, noch rechtskräftig eine Verfügung zu treffen, seinem Erben eine mündliche Verpflichtung auferlegt? Wäre es da nur „viel nobler und anständiger", dieses Vermächtnis „trotz seiner Formlosigkeit und Ungültigkeit zu respektieren" oder läge nicht vielmehr „eine strikte moralische Verpflichtung" vor?

Zum mindesten ist demnach mit all diesen inneren Gründen nicht bewiesen, daß es zwar „viel nobler und anständiger ist, wenn jemand sein privates und formloses Eheversprechen hält, eine strenge moralische Pflicht aber für ihn nicht vorliegt". — — —

Umgekehrt findet Prümmer in der Auffassung Noldins eine „unnütze Spitzfindigkeit", ja sogar einen logischen Widerspruch; „denn entweder liegt eine moralische Verpflichtung vor, und dann entspringt dieselbe aus einem beiderseitigen Vertrag, also ex iustitia, oder es liegt überhaupt keine

moralische Verpflichtung vor, also auch keine ex fidelitate". Der Widerspruch ist aber doch nur ein scheinbarer und löst sich „leicht" bei tieferem sittlich-rechtlichen Denken.

Jede vertragliche Verpflichtung gründet letzten Endes (dieses „Ende" nicht metaphysisch ethisch, sondern logisch-ethisch gedacht) auf der fidelitas, auf Redlichkeit und Treue: der Vertragschließende ist es sich selbst, seiner Ehre, seinem Gewissen (und Gott) schuldig, das gegebene Wort einzulösen, sich an die Vereinbarung zu halten. Soll darüber hinaus, wie es beim (juristischen) „Vertrage" der Fall ist, dem Gegenpart ein förmliches Recht übertragen, ein wirklicher „Rechts"anspruch eingeräumt werden, so daß er unter bestimmten Voraussetzungen die Sache als die seine fordern, die Leistung als sich geschuldet betrachten darf, dann tritt zur Verpflichtung ex fidelitate die weitere ex iustitia hinzu: der Vertragschließende ist es nunmehr nicht bloß sich selbst, sondern auch dem anderen schuldig, den Vertrag zu halten. Bei solchem Denken ist es jedenfalls ganz gut „logisch" möglich, daß die Verpflichtung ex contractu seu iustitia in Wegfall kommt, die Verpflichtung ex fidelitate aber bestehen bleibt. Genau so wie bei einem Vertrage, der aus dem Bewußtsein heraus, daß der Staat die naturrechtliche Verpflichtung seinerseits ex lege sanktioniere, gewissermaßen ex triplici obligatione geschlossen wurde, die Verpflichtung ex lege in Wegfall kommen kann — man denke an Wett- und Spielschulden —, die Verpflichtung ex iustitia naturali und ex fidelitate aber nicht ohne weiteres dadurch angetastet wird.

Wenden wir diese keineswegs spitzfindige Unterscheidung auf unsere Frage an, dann ergibt sich folgendes: Die Kirche hat dem formlosen Verlöbnis die Rechtswirksamkeit genommen, und zwar, wie der Verfasser bereits 1914 gewünscht, nunmehr authentisch pro utroque foro. Damit ist aber keineswegs alles erreicht, was man sich, wie es scheint, in kanonistischen Kreisen erhoffte. Es ist vielmehr nur erreicht, daß das Verlöbnis keinen natur- und kirchenrechtlichen Vertrag mehr darstellt, daß kein Recht mehr übertragen, kein Rechtsanspruch, keine Rechtspflicht mehr erzeugt werden kann. Es bleibt aber das Versprechen als solches bestehen und damit die Verpflichtung ex fidelitate. Der Versprechende ist es sich selbst, seiner Ehre, seinem Gewissen und Gott schuldig, das gegebene Wort einzulösen. Tut er dies nicht, so kann die enttäuschte Person ihm zwar keinen Rechts- und Vertragsbruch, keine Ungerechtigkeit, wohl aber Wortbruch und Ehrlosigkeit vorwerfen. Diese Verpflichtung ex fidelitate würde nur dann moralisch aufgehoben werden, wenn das Versprechen sich auf etwas Unsittliches beziehen würde, wenn also die Kirche ein derartiges formwidriges Eheversprechen als unsittlich verboten hätte, wie sie es gegenüber der formlosen Ehe unter Katholiken getan hat. Solange das nicht der Fall ist oder bewiesen werden kann, so lange bleibt das gegebene Wort ein gegebenes Wort und muß als solches heiliggehalten werden. Es liegt „eine strenge moralische Pflicht vor", wenn auch keine Rechtspflicht.

Auch Prümmer kann sich dieses natürlich-sittlichen Gefühles nicht völlig entschlagen. In seinem „es wäre besser, anständiger, nobler" ist das ungewollte Zugeständnis enthalten, daß in dem schnöden Wortbruch des Verlobten ein sittliches Manko seines Charakters zutage tritt. Will dieser ein Mann von „Ehre" sein, dann wird er sein gegebenes Wort innerhalb der

selbstverständlichen Schranken halten, auch wenn die Kirche ihn nicht mehr verpflichtet, den Vertrag als Vertrag für nichtig, jeden Rechtsanspruch der Verlobten auf Einlösung des Versprechens für beseitigt erklärt. Wer aber einmal so urteilt, steht bereits mitten in der „Unterscheidung", welche von den genannten Moraltheologen gemacht wird, und kann darin nicht mehr bloß „eine unnütze Spitzfindigkeit" sehen; das elementarste „sittliche" Fühlen legt sie nahe und fordert sie. — — —

Gleich ihrer Schwestertugend, der Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Ehrlichkeit, verpflichtet die Worttreue in ihren leichtesten Formen „sub levi", was aber nicht ausschließt, daß unter bestimmten, erschwerenden Umständen die Verbindlichkeit, bzw. die Entschädigungspflicht eine „schwere" wird. Auch bei einem formlosen Eheversprechen wird diese Unterscheidung zu machen sein. Es wird dabei ankommen auf die Persönlichkeit der sich Verlobenden, ihren Bildungsgrad, ihre sittliche Ehrenhaftigkeit, es wird in die Wagschale zu werfen sein Sinn und Tragweite des Versprechens, die mehr oder minder feierliche Art, in der die Vereinbarung erfolgte, besonders auch, ob die Versprechenden im Bewußtsein der kirchenrechtlichen Ungültigkeit des formlosen Eheversprechens und aus diesem Bewußtsein heraus sich das Wort gegeben u. ä. Danach wird beurteilt werden müssen, ob der durch nichts gerechtfertigte Rücktritt vom gegebenen Worte, wie wohl in den allermeisten Fällen, als „leichte" oder ausnahmsweise als schwere Verletzung der Tugend der Treue anzusehen ist. Wenn schließlich der eine Teil in boshafter Weise eine Schädigung des anderen Teiles herbeiführt oder auch nur in schwer schuldbarer Weise den durch sein Versprechen veranlaßten, vorausseh baren Schaden nicht verhindert hätte, so wäre er ex iustitia, allerdings nicht ex contractu, wohl aber ex delicto zur Schadloshaltung verpflichtet. — — —

So stellt sich m. E. unter moraltheologischen Gesichtspunkten das formlose Eheversprechen in seiner sittlichen Verbindlichkeit dar. Und das ebensogut vor dem Erscheinen des neuen kirchlichen Rechtsbuches wie nach demselben.

Allerdings klingt der Wortlaut des can. 1017 § 1 noch schärfer als die früheren kirchlichen Entscheidungen. Insbesondere scheint die Fassung „Matrimonii promissio sive unilateralis, sive bilateralis seu sponsalitia" auf den ersten Blick direkt gerichtet gegen die Unterscheidung von Sponsalien als Vertrag und Sponsalien als ehrenwörtlichem Versprechen. Aber zwingend wäre dieses Gegenargument nicht. Denn der Kodex spricht hier nur die Sprache, welche sonst auch in der Lehre de contractibus üblich ist. Es soll m. E. nicht mehr ausgesprochen werden, als daß das Eheversprechen sowohl als einseitig belastender „Vertrag" wie auch als Vertrag mit doppelseitiger Rechtsverpflichtung nichtig sein soll. Es müßte also der größeren Klarheit wegen künftig unterschieden werden zwischen Versprechen mit Bindung ex iustitia und solchen ex fidelitate, eine Unterscheidung, welche auch ohnedies in der Vertrags- und Restitutionslehre eingeschärft wird.

Ich unterstreiche ferner als für die Auslegung des Kanon wichtig das pro utroque „foro": die Kirche will vom „Rechts"standpunkt aus die Irritation aufgefaßt wissen. Außerdem den Ausdruck „irrita" d. h. wegen Formwidrigkeit ungültig, nicht wegen Rechtsunfähigkeit nichtig oder gar unerlaubt und darum ungültig. Die sittliche Zulässigkeit eines formlosen Verlöbnisses und seiner Einhaltung wird nicht in Frage gestellt. Nimmt man

dazu als grundlegende Interpretationsnormen die can. 11 und 15, dann dürfte auch kanonistisch die gegebene Auslegung unanfechtbar sein.

Entscheidend allerdings sind für mich die sittlichen Erwägungen, von denen ich ausgegangen bin. Es hieße Redlichkeit und Ehrlichkeit, Treue und Glauben bis ins innerste Mark erschüttern, es hieße den heiligen Beruf der Kirche als Schirmerin der Sittlichkeit verkennen, sie zur Urheberin einer lex inhonesta machen, wollte man die kirchenrechtliche Irritation ohne offensichtliche Notwendigkeit auf die rein sittliche Treuepflicht sich erstrecken lassen.

Soziale Wiedergeburt.

Von Th. Brauer, Köln.

Die Literatur über eine soziale Erneuerung schwillt unheimlich an. Mehr noch als sonst treten die von altersher bestehenden Extreme zutage. Müssen wir auf dem Wege über neue soziale Einrichtungen und Institutionen das Heil finden — oder muß aller Erneuerung die Vergesellschaftung des menschlichen Geistes voraufgehen? Aber selbst wenn über diese Kernfrage Einigkeit bestände, wären wir noch lange nicht am Ziel. Es ergäbe sich die weitere Frage: Wie sollen wir uns, so oder so, grundsätzlich orientieren? Wo finden wir sichere, haltbare Maßstäbe? Gerade in dieser Hinsicht hat die Revolution zu einem heillosen Wirrwarr geführt. Man kann sich selber kaum verhehlen, daß wir mehr oder weniger alle „in schwankender Zeit schwankend gesinnt" geworden. Der Erschütterungen waren zu viele und nachhaltige. Die Entfernung von dem Altgewohnten ist zu groß, als daß wir uns ohne weiteres wieder zurechtfinden könnten. Früher haben wir den Einfluß des Russentums mit seiner Verschwommenheit und Mystik, seinem gefühlsmäßig verschleierten Radikalismus, seiner Erlösungsromantik höchstens literarisch empfunden und gespürt. Heute wird immer mehr offenbar, daß von all dem manches, wenn nicht gar vieles in unsere geistige Verfassung übergegangen ist. Immer größere Teile unseres Volkes sind von dem Rausch einer gewissen Sozialmystik erfaßt worden. Es ist schwer, sich ihrer zu erwehren und — die Beschränkungen nicht aus den Augen zu lassen, die uns unsere Menschlichkeit auferlegt.

Heute gilt es zunächst gleichsam wieder gehen zu lernen. Wir müssen ein Gefühl der Sicherheit für das sozial und menschlich Mögliche zurückzugewinnen suchen. Und der einzige Weg dazu scheint das Zurückgreifen auf die ganz einfachen Wahrheiten zu sein, die aller Sozialordnung zugrunde liegen. Damit erwächst vor allem unseren sozialen Organisationen eine Aufgabe von erheblicher Bedeutung. Sie müssen sich freimachen von allem Überschwang und den Blick ihrer Mitglieder wieder einstellen auf die elementaren Notwendigkeiten. Die Sache liegt ganz allgemein nicht unähnlich wie bezüglich der Spezialfrage unserer deutschen Valuta. Alle Pläne zu einer Aufbesserung, mögen sie noch so schön ausgeklügelt sein, sind bedeutungslos, solange wir nicht durch eine starke Hebung unserer Produktion in der Form namentlich von Arbeitsleistungen unserer Währung die einzig mögliche Deckung verschaffen. Ähnlich nutzen uns alle sozialen Pläne nichts, solange

wir nicht eine feste, unerschütterliche Grundlage des Gesellschaftslebens geschaffen haben.

In ähnlicher Zeit wie die jetzige schuf Adolf Kolping, mit seinem scharfen Blick für den wesentlichen Kern in aller Verwicklung, den katholischen Gesellenverein. Diese Organisation arbeitet in der Hauptsache noch heute in seiner Art. Darum dürfte es angebracht sein, auf die Tätigkeit des Gesellenvereins gerade heute das Augenmerk nachdrücklich hinzulenken.

Das Programm des Gesellenvereins besteht in einer Verbindung von Religion und Arbeit, Bildungs- und Geselligkeitspflege. Mit diesen vier Grundpfeilern muß sich auch das Gebäude unserer neuen gesellschaftlichen Ordnung stützen lassen. Greifen wir nur zuerst die Verbindung von Religion und Arbeit heraus. Könnte sie allgemein hergestellt werden — wir wären gerettet! In der Tat ist es ja so, daß wir so lange vergeblich an das Pflichtgefühl in bezug auf größtmögliche Arbeitsleistung appellieren, als wir unseren Appell nicht vom Boden der Religion aus ernsthaft begründen können. Nach einem anderen Ausweg schauen wir vergeblich aus. Indessen begnügt sich der Gesellenverein keineswegs mit einer allgemeinen Aufrüttelung der Geister zur pflichtbewußten Arbeit unter Berufung auf die Religion, er bemüht sich zugleich mit Erfolg, die Arbeitstätigkeit so zu dirigieren, daß den besonderen Bedürfnissen unserer Volkswirtschaft in der heutigen Lage vorzugsweise Rechnung getragen wird. Das Mittel dazu ist die Pflege der gewerblichen Fachabteilungen, die Facherziehung, die unserem durch den Krieg zerrütteten Arbeitsgang wieder Ordnung und Planmäßigkeit verleihen soll. Es war doch so, daß unter dem Einfluß der Umstellung unserer Arbeitsweise während des Krieges die allmähliche Erziehung der jugendlichen Arbeitskräfte zu einer gediegenen Leistung zurückgestellt wurde. Die jungen Leute rückten früh zu verantwortungsreicher Stellung auf, lernten so das organische Aufwachsen zu solider Facharbeit und Arbeits-Verantwortlichkeit in altem Sinne nicht kennen. Das bedeutete zugleich das Außerbetriebsetzen der hohen Werte, die in dem Respekt vor der Überlieferung und der Autorität liegen. So kommt es, daß gerade aus diesen Kreisen der gesellschaftsschädigende Radikalismus hervorgeht. Unsere heutige Jugend ist, nicht so sehr durch eigene Schuld als durch die Schuld der Verhältnisse, das enfant terrible geworden, das die schönsten Berechnungen der Gesellschaftstheoretiker und Wirtschaftspolitiker über den Haufen wirft. Indem nun der Gesellenverein hier die organische Verbindung wiederherstellt, leistet er ebenso schwere wie sozial wertvolle Arbeit. Sein Beispiel sollte allenthalben befolgt werden; dann wären wir bald nicht nur über den toten Punkt hinaus, sondern ein gutes Stück schon auf dem neuen Wege.

Dieser Verbindung von Erziehung und Bildung schließt sich eine weitere Verbindung von Bildung und Geselligkeit an. Die größeren Vereine des Verbandes der katholischen Gesellenvereine haben das, was die heutigen Volksbildungsbestrebungen mit Mühe zu erreichen suchen und, ach! so selten erreichen: die Heranbildung zum Genuß unserer edelsten Kulturerrungenschaften, längst nicht ohne Erfolg betrieben. In Religionsvorträgen, apologetischen Kursen, fachbildenden und kulturpolitischen Vorträgen, volkswirtschaftlicher und politischer Bildungstätigkeit leisten sie an wirklich praktisch Nutzbringendem mehr als irgendeine andere Organisation. Man weiß das vielfach nicht, weil die Vereine wenig an die Öffentlichkeit treten und das Mittel der Reklame

verhältnismäßig selten in den Dienst ihrer Bestrebungen stellen. Das alles vollzieht sich mehr in der Stille, wirkt aber darum natürlich nicht minder nachhaltig, zumal in den Vereinen eine persönliche Fühlung zwischen dem gebenden und dem empfangenden Teile vorliegt wie wohl sonst kaum irgendwo.

Kurz: Der Gesellenverein erfaßt den Menschen ganz. Er baut systematisch an der Weltanschauung seiner Mitglieder. So schafft er eine Auslese, die überall, auf den Werkstätten und in den Fabriken, in den öffentlichen Erörterungen und in der persönlichen Freundschaft im Sinne eines haltbaren sozialen Wiederaufbaues tätig ist.

Sollte nicht auf diesem zwar unscheinbaren, aber sicheren Wege der sozialen Wiedergeburt des Volkes am wirksamsten vorgearbeitet werden? Jedenfalls steht fest, daß wir nur in dieser oder ähnlicher Weise aus den Schwankungen herauskommen und allmählich wieder festen Boden unter den Füßen bekommen. Das aber ist die erste und unbedingte Voraussetzung, von der uns keine noch so schöne Theorie, kein noch so prunkendes Projekt befreien kann.

Friedrich Delitzschs Lästerschrift gegen die Bibel des Alten Testamentes und ihren Gott.

Von Norbert Peters, Paderborn.

Der antisemitische Schriftsteller Theodor Fritsch hatte s. Z. in seinem „Hammer" Jahve als Personifikation des bösen Prinzips bezeichnet und war deshalb wegen Gotteslästerung verurteilt. In der von ihm verfaßten, an Brutalität kaum zu überbietenden Lästerschrift Mein Beweismaterial gegen Jahve[1] trug er dann Stellen des A. T. zusammen, die „beweisen" sollten, daß Jahve nur ein Stammesgott sei, ein Völkerfeind und Schützer des Unrechts, ein Geist der Tücke und Bosheit, ein Menschenhasser und ein Geist der Finsternis. Wegen Gotteslästerung und Beschimpfung der jüdischen Religionsgesellschaft angeklagt wurde er diesmal, hauptsächlich auf Grund eines Obergutachtens Rudolf Kittels-Leipzig[2], freigesprochen. Denn nur die niedere, mehr volksmäßige Anschauung über Jahve, nicht die höhere prophetische sei von ihm beschimpft. Dieses unbegreifliche Obergutachten und das dadurch veranlaßte Gerichtsurteil wies Eduard König-Bonn kraftvoll zurück[3].

Neben den antisemitischen Schriftsteller Fritzsch und sein Pamphlet tritt heute der Berliner Assyriologe Friedrich Delitzsch und seine Lästerschrift Die große Täuschung[4]. Der Herr Verfasser ist ordentlicher Professor der Universität Berlin. Als Philologe hat er sich einen guten Ruf erworben. In weiteren Kreisen wurde er bekannt durch einige Broschüren aus den Jahren 1902 bis 1907, in denen er den Versuch machte, die alttestamentliche Kultur und Religion in weitestem Umfange als von der babylonischen beeinflußt und als dieser gegenüber minderwertig zu erweisen. Die zahlreichen

[1] Zweite Auflage. Leipzig 1911; 24(!) Tausend 1920.
[2] Judenfeindschaft oder Gotteslästerung. Leipzig 1914.
[3] Das Obergutachten im Gotteslästerungsprozeß Fritsch. Dresden 1918.
[4] Stuttgart-Berlin 1920, Deutsche Verlagsanstalt; ℳ 10,—.

Gegenschriften vieler angesehener Gelehrten gegen diese „Babel-Bibel"-Broschüren haben Delitzsch nicht bewegen können, seine Anschauungen „ihrem Kern nach" zu ändern. Er hat sich vielmehr trotz aller wohlbegründeten Einsprüche seitdem nur noch mehr radikalisiert. Eine Auseinandersetzung mit ihm anläßlich dieser neuen Schrift hat deshalb an sich kaum Zweck, um so weniger, da diese aus seinem Forschungsgebiete neue Ergebnisse nicht bietet, nach der alttestamentlichen Seite aber lediglich die Theorien der heute antiquierten entwicklungsschematischen Schule Wellhausens in ihrer radikalsten Ausprägung spiegelt und diese für Hetzzwecke zusammenstellt, während alle Forscherarbeit, die in dieses pseudohistorische religionsphilosophische Schema nicht paßt, souverän ignoriert erscheint.

Delitzsch rechnet aber nach der ganzen Aufmachung mit der Verbreitung seiner Brandschrift gerade in weiteren Volkskreisen. Sein Buch scheint tatsächlich, auch bei gebildeten katholischen Laien, hie und da Beunruhigung hervorgerufen zu haben. Unter diesen Verhältnissen wird den Lesern unserer Zeitschrift eine kurze Orientierung über diese neueste „große Täuschung" erwünscht sein. Wer sich weiter mit ihr beschäftigen muß, greife zu der geradezu vernichtenden Abfertigung durch Eduard König in seiner gründlichen Gegenschrift Friedrich Delitzschs „Die große Täuschung" kritisch beleuchtet[1]. Dieses verdienstvolle Buch des Seniors der protestantischen Alttestamentler Deutschlands gegen den greisen Berliner Assyriologen ist auch für gebildete Laien warm zu empfehlen. Religionslehrern an Mittelschulen wird es ebenfalls sehr willkommen sein.

Im ersten Kapitel bespricht Delitzsch das Eindringen Israels in Kanaan. Er geht die einzelnen Abschnitte des Buches Josue durch und trägt im Rahmen einer Erzählung des Herganges der Eroberung Kanaans nach diesem Buche unter gleichzeitiger Heranziehung der einschlägigen Stellen des Pentateuchs und des Richterbuches seine in keiner Weise neuen Zweifel und Bedenken gegen die Richtigkeit der Erzählung des Sachverlaufes in der Darstellung des Josuebuches vor. Wie viele alte Erklärer nimmt er zunächst Anstoß an den Sünden der biblischen Persönlichkeiten. Jene Alten suchten deshalb bei Gelegenheit diese zu entschuldigen. Es sei nur an das Wort Augustins erinnert über Jakobs Betrug an seinem Vater: „Es war keine Lüge, sondern ein Geheimnis." Delitzsch charakterisiert Jakobs Sünde — denn eine solche war es — nicht mit Unrecht als „raffinierte Erschleichung" (S. 43). Daß aber der Verfasser unserer inspirierten Genesis, der diese aus alten Quellen zusammenstellte, für jeden, der ein Ganzes zu lesen weiß, die Jakobserzählung so redigiert hat, daß Jakob für seine Sünde schwer gestraft und als Büßer erscheint, wird verschwiegen. Wenn es sich um israelitische Bibelgestalten handelt, weiß Delitzsch überhaupt nur zu verurteilen. Und wie erst, wenn Sünden des Volkes erzählt sind! Da ist ihm kein Wort hart genug, und er schreckt selbst vor Übertreibung nicht zurück. Wagt er doch z. B. die Behauptung, „daß das Volk Israel vom ersten Tage der Einwanderung an und weiter während der ganzen 480 Jahre des Bestandes des Reiches Juda und der 240 Jahre des Bestandes des Reiches Israel der einheimischen kanaanitischen Religion und dem einheimischen kanaanitischen Kult sich anschloß" (S. 46). Für die Freveltat einer Streifschar aus dem

[1] Gütersloh 1920, C. Bertelsmann; ℳ 3,50 u. 20% Sortimentszuschlag.

Stamme Dan, wie sie Ri. 17–18 erzählt ist, wird ungerechterweise der ganze Stamm verantwortlich gemacht. Die in dem weiteren Anhange des Richterbuches (c. 19–21) erzählte Schandtat der Benjaminiten von Gabaa, und was sich daran anschließt, wird breit dargestellt, um verallgemeinernd zu zeigen, daß die Israeliten überhaupt nicht besser gewesen seien als die Kanaaniter. Daß das Volk Israel niemals ein Volk von Heiligen gewesen ist, verschweigen die alttestamentlichen Quellen doch wahrlich nicht. Sie erzählen aber auch, daß es Israel wegen des stets sich wiederholenden Abfalles breiter Massen schließlich mit Palästina genau so gegangen ist wie mit seinen Vorbesitzern, als das Maß ihrer Sünde voll war (vgl. Gen. 15, 16; Lev. 18, 28. 30).

Die andersartigen Bedenken und Zweifel gegen die Josuaerzählungen wurzeln zum guten Teil in Verständnislosigkeit. Das hat Rabbiner B. Jacob-Dortmund für verschiedene Punkte gegen Delitzsch nachgewiesen in seinem lesenswerten Aufsatze Professor Droogstoppel[1], in dem er auch die Waffe der Ironie und des Spottes nicht unverdient gebraucht.

Immerhin bleiben aber Zweifel und Bedenken gegen diese Josuaerzählung bestehen. Das wußte man schon sehr lange, und Delitzsch hat es noch einmal neu ausgeführt, ohne Neues zu bringen. Was ist damit aber von ihm bewiesen? Nichts weiter als das, was heute kein verständiger Alttestamentler mehr leugnet, daß die naive Auffassung der Josuaerzählungen im Sinne eines modernen Geschichtsbuches irrig war. Getroffen wird durch alle Bedenken Delitzschs nur die überwundene, im Buchstaben des Einzelsatzes aufgehende Erklärung der „geschichtlichen" Bücher des Alten Testamentes, die in diesen allewege strenge Geschichte sieht in genauer Kongruenz der Erzählung mit dem wirklichen geschichtlichen Verlauf. Theologen dieser Art freilich mögen Delitzschs Bedenken und Zweifel ein neuer Anlaß zur Besinnlichkeit sein. Gegebenenfalls mögen sie ihrerseits einmal versuchen, mit seinen Aufstellungen von ihrem Standpunkte aus sich auseinanderzusetzen. Wenn aber mit dem Grundsatze der literarischen Art Ernst gemacht wird, dessen Anwendung auf die einzelnen Abschnitte der Bibel auch nach den Prinzipien der katholischen Theologie nichts im Wege steht, wofern im Einzelfalle nur „solide Argumente beigebracht werden", so schwinden restlos alle diese Schwierigkeiten. Das Buch Josue ist eben nicht kritische Geschichte im modernen Sinne, und es will dies nicht sein, wie die Einleitungswissenschaft nachweist. „Es würde aber durchaus ebenso unehrerbietig gegen einen inspirierten Schriftsteller sein, aus ihm wider Willen einen Historiker zu machen, als das als Parabel zu behandeln, was er als Geschichte geschrieben haben würde" (A. van Hoonacker). Alle „geschichtlichen" Bücher des A. T. sind prophetische Lehrschriften im Dienste des religiösen Glaubens. Sie sind keineswegs zu historischen, sondern zu religiös-erbaulichen Zwecken auf Grund alter volkstümlicher Erzählungen, die den inspirierten Verfassern der biblischen Bücher schriftlich fixiert schon vorlagen, zusammengestellt. Aus diesen Büchern den wirklichen Hergang im streng geschichtlichen Sinne, unter sorgfältiger Berücksichtigung auch der außerbiblischen Quellen herauszustellen, ist die vornehmste Aufgabe des Erklärers dieser Bücher. Delitzsch hat zu diesem Ziele jedenfalls nur negativ mitgewirkt. Er hat aber bei dieser Beschaffenheit der

[1] Im Deutschen Reich 1920, S. 181 ff., 222 ff.

geschichtlichen Bücher des A. T. ihrer literarischen Art nach keinesfalls das Recht, von „Täuschung" durch die Autoren zu reden. Es handelt sich höchstens um Selbsttäuschung des modernen Lesers, der den Maßstab der falschen literarischen Art anlegt, weil er in der Wissenschaft vom A. T. als Historiker nicht genügend geschult ist. Die rein philologische Erforschung der einzelnen Wörter der Bücher ist für ihre Würdigung als Ganzes nur die nötige Vorarbeit. Weiteres über die literarische Art in ihrer grundsätzlichen Bedeutung habe ich anderwärts mehrfach ausgeführt[1].

Schwer fällt nach Delitzsch der Gegensatz zwischen Verheißung und Erfüllung ins Gewicht, wie er bezüglich des heiligen Landes im A. T. zutage tritt. Verheißen ist das Land „vom Fluß Ägyptens bis zum Euphrat" (Gen. 15, 18) und „vom Euphrat bis zum Westmeer" (Deut. 11, 24). So weit hat sich aber Israels Gebiet nie erstreckt, und auch innerhalb der wirklich erreichten Grenzen blieben Teile des Landes in den Händen der Vorbesitzer. Das sei, meint Delitzsch, der „denkbar schroffste Widerspruch zwischen Verheißung und Erfüllung". Da zeige sich Jahves ganze Ohnmacht, weil er seine beschworene Verheißung nicht habe erfüllen können. Hat denn unser Autor bei den theologischen Studien seiner Jugendzeit nie etwas davon gehört oder gelesen, daß der Gott der Propheten auch seine guten Gaben den Menschen gegen ihren Willen und ohne ihre Mitwirkung nicht aufzwingt? Nicht weil Jahve ohnmächtig war, haben die Israeliten das verheißene Land nicht ganz erhalten, sondern weil sie schlaff und lässig wurden und nicht taten, was an ihnen war. Man lese doch Ex. 19, 5 f. und die klassische Stelle Jer. 18, 9–10. Jahve ist eben kein rein mechanisch wirkender Götze! Deshalb sind auch seine Verheißungen, weil ethisch normiert, stets bedingt durch das sittliche Verhalten der Menschen.

Völlig bestreitet Delitzsch das Anrecht Israels auf Kanaan. Seine Entrüstung über die Vertreibung und Ausrottung der Kanaaniter kennt keine Grenzen. In bewegten Worten schildert er die Grausamkeit des Bannes und läßt den Leser schaudernd das ganze Land schauen als „Ein Blutmeer" (S. 32). Dabei zeigt er aber selber (S. 36–38), daß die Ausrottung der Kanaaniter bei weitem nicht vollständig erfolgt ist. Das Vorgehen Israels war aber innerlich begründet durch die Sicherung seiner religiösen und völkischen Existenz. „Die Vorzeit hat das offen als heilige Pflicht und göttliches Recht erklärt, was die Aufgabe der Selbstbehauptung und Selbstentwicklung von den Völkern forderte" (Herman Schell) — ohne die Bemäntelungen moderner völkischer Heuchelei. Man war überzeugt — und die spätere Geschichte hat dieser Überzeugung recht gegeben —, daß ohne die Bannung die Kanaaniter die Israeliten lehren würden, nach all ihren Greueln zu handeln, die sie ihren Göttern taten (Deut. 20, 18), und daß sie geschont wie Dornen in ihren Augen, wie Stacheln in ihrer Seite sein würden und daß sie gegebenenfalls den Israeliten das für sie bestimmte Schicksal bereiten würden (Num. 33, 55 f.). Die für das moderne Gefühl anstößige Grausamkeit des Bannes muß aus den Kriegssitten des Altertums verstanden werden. Hier darf man noch nicht den Maßstab der papierenen Genfer Konvention und des Roten Kreuzes anlegen. Außerdem — haben die modernen sog. Kulturvölker nach all den Greueln

[1] Es sei etwa verwiesen auf S. 763 ff. meiner Behandlung der alttestamentlichen Religion in Esser u. Mausbach, Religion, Christentum, Kirche II, 2. A., Kempten und München 1913.

des Weltkrieges Anlaß, über die Grausamkeit der Kriegführung Israels gegen die Kanaaniter sich zu entrüsten? Das Recht aber auf ein Land ruht im letzten Grunde auf Gottes Willen. Israels Recht auf Palästina aber wurzelt in der göttlichen Verheißung an seine prophetischen Ahnen, die dort, wohin die Eidgenossenschaft der Stämme unter Moses und Josue zurückkehrte, schon lange zuvor friedlich Fuß gefaßt und für dieses Land gekämpft hatten (Gen. 14), sowie in der göttlichen Zusicherung dieses Landes an Jahves Propheten Moses. Den Völkerschaften Palästinas gegenüber war ihre Bannung durch die Israeliten innerlich aber wohl begründet durch deren „Greuel" (Götzendienst, Sitte der Kinderopfer, widernatürliche und kultische Unzucht). Daß solche Dinge auch in Israel später vorgekommen sind — Delitzsch zieht Ri. 19 heran —, wäscht die Kanaaniter nicht rein, und das spätere Israel ist ja schließlich auch von dem Lande der Verheißung ausgespien worden, wie seine Thora es ihm angedroht hatte (Lev. 18, 28. 30). Das Israel der Josuezeit aber hat sich jedenfalls als Vollstrecker des Strafgerichtes des Herrn und Lenkers der Geschicke der Völker an seinen Verächtern gefühlt in den „Kriegen Jahves".

Im zweiten Teil will Delitzsch die Gottesoffenbarung vom Sinai kritisch beleuchten. Er behauptet, daß sie nie stattgefunden habe. Sie sei vielmehr „eine Ausgeburt echt orientalischer, ausschweifender, fast krankhaft zu nennender Phantasie" (S. 69) der Propheten. Aus einem schweren Gewitter habe man ein Sichvorstellen, ein Sichoffenbaren Jahos[1] gemacht, nachdem dieser „von dem ‚Propheten' Moses zum Nationalgott Israels ernannt worden war" (S. 69).

Abgesehen von seiner geschichtsphilosophischen Voraussetzung der Leugnung jeder übernatürlichen Offenbarung überhaupt sucht Delitzsch seine Behauptung durch folgende drei Gründe zu erweisen: 1. Die Erzählungen des Pentateuchs über die Sinaioffenbarung enthalten Widersprüche und Unmöglichkeiten. 2. Der Pentateuch enthält kein Dokument, das ihre Grundlage sein könnte. Denn alles, was in Betracht kommen könnte, ist „spätere Zurücktragung" in die alte Zeit (S. 68). 3. Der Gott der Sinaioffenbarung hat überhaupt keine reale Existenz. Denn er ist nicht der wahre Gott, sondern ein Götze wie andere Götzen.

Der geschichtlichen Schwierigkeiten sind zunächst auch hier nicht so viele, wie Delitzsch meint. Beispielsweise ist in Ex. 19—34 der „unerhörte Widerspruch, was auf dem Duplikat der Tafeln gestanden und wer (Jaho oder Mose) sie geschrieben" hat, faktisch nicht vorhanden. Denn nach 34, 1 ist in 34, 28 das Subjekt zu „und er schrieb" notwendig Jahve und nicht Moses. Dann standen aber auch auf diesen Tafeln die Gebote von Ex. 20. Was wirklich an Schwierigkeiten übrig bleibt, ist nach dem oben über die literarische Art der „geschichtlichen" Bücher, hier der Thora d. i. der „Lehre", Gesagten zu beurteilen. Auch hier ist der geschichtliche Einzelverlauf methodisch aus den Erzählungen der Quellenbücher durch eine methodische Kritik erst zu eruieren.

[1] Statt der heute üblichen Aussprache Jahve des h. Tetragramms יהוה spricht Delitzsch dieses Jaho aus unter Berufung auf die theophoren Eigennamen. Von Ἰαώ des Theodoret und Epiphanius sagt er ebensowenig etwas wie von יהו der Krughenkel von Jericho und der Papyri von Elephantine. Vgl. S. 24 f. meiner Schrift Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene S. 24 f., Freiburg i. Br. 1910.

In der Behandlung der Dokumente der Sinaioffenbarung bespricht Delitzsch zunächst das Hauptkorpus (Ex. 25–31; 35–40; Lev. 1–27; Num. 1–10; 15; 17–19; 34–36) des sog. Priesterkodex und das Deuteronomium. Er wiederholt die alten Betrugshypothesen der radikalen Exegese. So glaubt er, zwei große literarische „Täuschungen" feststellen zu können, weil diese beiden Partien der Thora in dieser auf Jahves Offenbarung an Moses zurückgeführt erscheinen. Mit der mosaischen Zeit hätten sie aber nichts zu tun, weil die zuerst genannten Abschnitte „kompakte Bestandteile eines im 5. Jahrhundert, der Zeit Esras, von den jüdischen Priestern verfaßten bzw. zusammengestellten Gesetzeskodex bilden" (S. 52), während das Deuteronomium ebenfalls als rein menschlichen Ursprungs erwiesen, in den Jahren vor 621 v. Chr. kodifiziert worden sei. Ferner könne auch das Bundesbuch (Ex. 21, 2–23, 19) nicht mosaisch sein, obschon nach Ex. 24, 4 Moses alle diese Gebote Jahves aufgeschrieben und nach Darbringung von Opfern dem Volke vorgelesen und auf dieser Grundlage den Bund zwischen Jahve und dem Volke geschlossen habe. Das Bundesbuch habe nämlich die Seßhaftigkeit des Volkes zur notwendigen Voraussetzung, sei aber für das damalige Wüstenleben der Israeliten, — das nach Delitzschs Meinung wohl in infinitum nach des Moses Absicht fortzusetzen war —, ohne jeden Zweck gewesen. Das sei also abermals eine „Täuschung"; denn faktisch stamme das Bundesbuch erst aus der Königszeit. Auch der Dekalog (Ex. 20, 2–17; Deut. 5, 6–18) könne nicht mosaisch sein, ebensowenig der sog. zweite Dekalog (Ex. 34, 14–26). Delitzsch schließt sich nämlich der Meinung an, Ex. 34, 14–26 sei ein Pendant zu Ex. 20, 2–17, eine zweite Auswahl aus den Geboten Jahves. Vgl. oben zu 34, 28.

Delitzsch steht in diesen Ausführungen ganz auf dem Boden der als irreführend längst erkannten rein literarkritischen Methode von ehemals mit all ihren Fehlern. Sogar der Schluß von der Nichtbeobachtung eines Gesetzes auf seine Nichtexistenz ist ihm noch geläufig. In der Buchstabenvergötterung nimmt er es in der Auffassung des Sabbatgesetzes (Jos. 16, 15 siebenmaliger Umzug um Jericho am siebten Tage) sogar mit den fanatischen „Frommen" der Makkabäerzeit auf (1. Makk. 2, 29–41). Die neuere traditionsgeschichtliche Methode mit ihren Fragen nach dem Alter der Stoffe und Motive, der Sitten und Gesetze ist ihm geradezu Hekuba. Selbst seines Berliner Kollegen Hugo Greßmann Werk über Mose und seine Zeit[1] scheint ihm noch ganz fremd geblieben zu sein. Die Zeit der Kodifikation der Gebote und Gesetze nimmt er glatt als die Zeit der Entstehung. Mit altem Gute gesetzlicher und geschichtlicher Art, das in die Quellenschriften eingebettet ist, rechnet er nicht, ebensowenig mit späterer Anpassung der Gebote und Gesetzessammlungen an andere Verhältnisse, obgleich doch die Unterschiede des Exodus- und Deutoronomiumdekalogs auch von ihm beachtet sind. Von der Wahrscheinlichkeit des Ausbaues der Mosaischen Prinzipien und Gesetze in der späteren Gesetzgebung sagt er nichts, ebensowenig von der Wahrscheinlichkeit oder mindestens der Möglichkeit des Ausbaues mosaischer Reden und der Möglichkeit der Anfügung von im selben Geiste gehaltenen neuen Reden. Spätere können doch auch ihre Zusätze gutgläubig gemacht haben, indem sie sich bewußt waren, daß diese lediglich Entfaltungen der

[1] Vgl. Theologie und Glaube 1914, S. 227 ff.

mosaischen Grundlagen waren. Sie wollten niemand täuschen, und ihre Zeitgenossen sind auch nicht getäuscht. Getäuscht haben sich — wie etwa bei Koheleth — lediglich spätere Leser, die ohne Rücksicht auf die literarischen Sitten des Altertums die alten Schriften lasen. Auch mit solchen Dingen rechnet Delitzsch nicht. Bei ihm ist alles „Täuschung" der Autoren.

Die eigentliche „große Täuschung" aber, wonach er sein Buch benannte, behandelt er im dritten Absatz dieses Teiles, „Die Vereinerleiung Jahos mit Gott". Jaho = Gott! Das ist „ein Irrglaube ohnegleichen", der „bis auf den heutigen Tag ungezählte Millionen gefangen hält" (S. 70). „Jaho kann (aber) unmöglich eins sein, so wenig wie mit dem allbarmherzigen, so wenig auch mit dem allmächtigen Gott" (S. 72). Er ist vielmehr „lediglich ein Götze" (S. 8), ein Götze „wie Melech, Sedeq", „wie der Gott Scheba (der Unglücksgott, „sozusagen der Teufel" S. 100) und die Göttin Astarte" (S. 111). Er gehört zu den „Schwächlingen ('elilîm)" und ist „eine Karikatur des Gottesbegriffes". Hehrer sind die Göttergestalten des sumerisch-babylonischen Volkes, „da ihnen der krankhaft einseitige Charakter eines partikularistischen Volksgottes nicht entfernt in dem Grade anklebt, wie es bei Jaho der Fall ist" (S. 74). Jaho „verdient jene Benennung bôšet, d. i. Schandgötze" (S. 75), steht auf einer viel zu niedrigen sittlichen Stufe" (S. 75), ist „auf sittlichem Gebiete außerordentlich rückständig" (S. 77).

Diese wüste These Delitzschs ist auf dem Boden der entwicklungsschematischen, geschichtsphilosophischen Schule Wellhausens immerhin konsequent. Diese Schule nimmt ja an, daß Jahve, der Gott Israels seit Moses, ursprünglich nur ein Stammesgott, ein Götze gewesen sei wie andere Götzen. Erst durch die Propheten sei er zum universalen ethischen Gott umgebildet. Man mag aber einem Götzen, einem Stück der Schöpfung, noch so viele Eigenschaften Gottes beilegen, er bleibt der alte Naturgötze, drapiert mit fremden Kleidern, wie umgekehrt der alte große Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, doch der wahre Gott bleibt, mag auch die Volksvorstellung ihn mit niederen Zügen sich vorzustellen und zu verehren geneigt sein, wie man etwa im Nordreiche Jahve unter dem Bilde eines Stieres verehrt hat. Wer deshalb jenen Götzen in seinen geborgten Kleidern für den allmächtigen, allweisen, allgütigen, heiligen Gott ausgibt, der betrügt, der täuscht. Darin hat Delitzsch recht. Der Jahve der Propheten und der Jahve des Volkes ist und bleibt der Jahve des Moses, hier in seiner rechten, immer tiefer erfaßten erhabenen Auffassung, dort ins Sinnliche herabgezogen. Diesen Jahve des Moses aber als Götzen nachzuweisen ist Delitzsch so wenig wie seinen Vorgängern gelungen. Er hält Jahve für einen amoritischen Götzen, der „auch den in Babylonien eingewanderten Amoritern unter dem Namen Jahum bekannt gewesen" sei. Diesen Jahum erklärt er als den „Erhabenen", indem er den Gottesnamen (El)šaddaj der Patriarchenzeit als gleichbedeutend danebenstellt. Die Ableitung von hāwā (haja) = sein lehnt er ab. Diese etymologische Frage hat indessen nur für die Vorgeschichte des Namens Jahve in der Bibel in einer für uns nicht mehr faßbaren Zeit Bedeutung. In der alttestamentlichen Religion ist zweifellos die Auffassung des Namens Jahve „Er ist", mag das nun die ursprüngliche und sprachwissenschaftliche Etymologie sein oder religiöse Ausdeutung der alten vielleicht ursprünglich nicht einmal semitischen Gottesbezeichnung auf dem Boden der hebräischen Sprache.

Wer an das Dogma des Entwicklungsschemas der Wellhausenschen Schule glaubt, ist natürlich gezwungen, in Jahve einen Götzen zu sehen. Über diesen Hauptgrund schweigt Delitzsch. Er legt aber eine Reihe sittlich-religiöser Gründe vor, welche die Identität Jahves und des wahren Gottes hindern sollen. Jahve, so doziert er, „ist und bleibt gemäß der Lehre des A. T., in den Jahrhunderten vor und nach dem Exil der ausschließliche Gott Israels und keines anderen Volkes sonst" (S. 71), also ein reiner Nationalgott. Es ist ja nun gewiß wahr, daß das A. T. zunächst an das Volk sich wendet, das berufen war, die Religion Jahves als sein Prophet durch die Welt zu tragen, damit alle Geschlechter der Erde gesegnet würden (Gen. 12, 3), wenn dereinst alle Nationen nach Sion strömen werden, von wo die Lehre Jahves ausgehen wird und sein Wort (Is. 2, 3). Israels Religion weist aber aus der nationalen Enge in die universale Weite. Das Gottesvolk hat als Gottesknecht eine Gottesaufgabe gegenüber der Menschheit. Die zunächst judäozentrische Heils- und Weltgeschichte läuft nach der Überzeugung der Propheten in dem ewigen universalen Gottesreiche des Messias aus, in dem alle Völker der Erde als Kinder Gottes das gleiche Bürgerrecht haben wie Gottes „Erstgeborener", Israel, der nicht berufen ward, um den Völkern das Heil zu nehmen, sondern um es ihnen zu bringen. Diese Idee vom Weltberufe Israels nimmt dem Erwählungsgedanken alles Anstößige. Israels Vorzug erlischt, wenn es seinen Beruf erfullt hat. Das ist die quellenmäßige Auffassung der Berufung Israels als Volk Gottes; Delitzsch hat sie völlig verdreht.

Jahve ist allerdings Nationalgott Israels. Er ist es aber nicht als Götze, sondern als der wahre Gott. Ursprünglich ein Beiname Gottes (= der Seiende d. i. auch heute immer noch am wahrscheinlichsten, im Sinne des Ewigen), wie Schaddaj und Eljon der Patriarchen, wurde er seit der Bundesschließung am Sinai zur herrschenden Bezeichnung. Durch den Gegensatz zu den Nationalgottheiten der Heidenvölker ist er erst Eigenname des von Israel verehrten alten wahren Gottes geworden. Als Jahve hat Israel diesem wieder die Treue geschworen, nachdem der Götzendienst in Ägypten bei ihm Eingang gefunden hatte, wie unsere Quellen beweisen. Nicht die Einführung eines neuen Götzen statt eines anderen bedeutet der Sinaibund der Eidgenossenschaft der Stämme Israels mit Jahve, sondern die Wiederherstellung der alten Religion des wahren Gottes unter dem Namen des „Ewigen".

Parteilichkeit Jahves folgt auch nicht aus Deut. 4, 19. Nur dann dürfte diese Stelle in dem Sinne erklärt werden, daß Jahve der Urheber des Gestirndienstes wäre, wenn dieser Gedanke notwendig darin liegen müßte. Denn diese Idee ist sonst unerhört im A. T. Die biblische Gedankenwelt gibt aber die Auffassung an die Hand, daß Jahve die Gestirne allen Völkern als seine Geschöpfe zu Dienern gegeben hat, als Herolde seiner Herrlichkeit (Is. 40, 26; Ps. 19, 1 f.) sowie als Zeitenmesser und Leuchten über der Erde (Gen. 1, 14–18). Über die Behauptung, daß Jahve unmöglich eins sein könne mit dem allbarmherzigen und dem allmächtigen Gott, weil er unbarmherzig die Austilgung der Kanaaniter befohlen habe, dann aber zu machtlos gewesen sei, seinem Volke das verheißene Land ganz zu geben (S. 72), ist schon das Nötige gesagt. Hierher gehört auch Delitzschs theologisch wunderbare Meinung, daß Jahve wegen der Nichtüberwindung der Halsstarrigkeit Israels (S. 73) nicht der allmächtige Gott sein könne.

Aber Gottes Heilsplan baut sich doch nach den Quellen auf dem freien Willen der Menschen auf. Der widerstrebende Teil Israels war nicht Gesamtisrael, und die Weltgeschichte ist noch nicht am Ende. Schließlich verweist Delitzsch noch auf verschiedene Dinge, die den unsittlichen Charakter Jahves beweisen sollen und deshalb „gegen die Gleichung Jaho = Gott schreienden Protest einlegen" (S. 75), ganz – à la Fritsch! Es sind das alles auch hier wieder oft vorgetragene und oft richtiggestellte Dinge: Abrahams Verhalten gegen Sara (Gen. 11, 12–20; 20), Isaaks gegen Rebekka (Gen. 26, 6–11), die Gefäße der Ägypter (Ex. 3), die Polygamie, das Scheidungsrecht, die blutigen Opfer, Beschränkung des Kultes auf einen Ort. Neu ist m. W. nur die tendenziöse Verdrehung des Gesetzes über das Schlagen von Sklaven (Ex. 21, 20 f.), die sich würdig neben die Verdrehung von Deut. 22, 19 und 22, 28 f. stellt (S. 79).

Im dritten Abschnitt ist so viel Falsches und Schiefes, Ungerechtes und Gehässiges über die Tätigkeit der Propheten vorgetragen, wie wohl noch nie auf 12 Seiten zusammengeschrieben ist über diese fortlaufende glänzende Reihe aus den Besten der alten Welt. Auch die Anhänger der entwicklungsschematischen Schule neigen sonst das Haupt vor diesen Großen. Delitzsch lästert. Ihm sind sie „Musterbeispiele leidenschaftlichsten Rassebewußtseins" (S. 82) mit dem „Willen zu schrankenloser Macht" (S. 82), die, voll „echt menschlicher Kurzsichtigkeit" (S. 84), „Unfug treiben mit der vermeintlichen Inspiration durch den Gott Jaho" (S. 88). Ihr Treiben ist „aufrührerisch und hochverräterisch" (S. 85); „selbst vor Königsmord schreckten sie nicht zurück" (S. 84). „Nicht so mit Unrecht sind sie als Verrückte bezeichnet (S. 85) worden" (nämlich 2. Kön. 9, 11 von Jehus Offizieren). Elisäus und sein Prophetenkreis waren „sinnlos, verbrecherisch handelnde Fanatiker" (S. 89). Haß, Machtstreben, Betrug, das sind die Anklagepunkte.

„Mit unauslöschlichem Hasse verfolgen sie alle Jaho feindlichen Völker" (S. 81). So erscheint bei Delitzsch maßlos übertrieben und gehässig verdreht die Wahrheit, daß die Propheten für die Jahves Volk vergewaltigenden Heidenvölker die Gerichtsstrafe verkünden, des Eifers voll für Jahve und für seine Ehre. Ist es etwa auch Haß, wenn Isaias in seiner Strafankündigung für Moab sagt: „Mein Herz schreit um Moab" (Is. 15, 5)? Und wäre es Haß, wie kann dieser „unauslöschlich" genannt werden, wenn schließlich nach der Zukunftserwartung der Propheten die Nationen doch alle des Segens des Gottesreiches teilhaftig werden? Alle dahin gehenden Quellenaussagen unterdrückt Delitzsch. Auch in ihrem Volke verfolgen sie keineswegs mit „blutigem Hasse" alle „diejenigen, die ihren Zorn erregen" (S. 86). Sie treten vielmehr als getreue Anhänger ihres Gottes und Vollstrecker seines Willens denen als kräftige und unnachgiebige Gegner pflichtmäßig gegenüber, die ihre Brüder zum Abfall führen. So erweisen sie sich auch als wahre Patrioten, die mit Recht überzeugt sind, daß die Abwendung von Jahve und seinem Gesetze die Grundlage des in der Religion fundierten Staatswesens erschüttern mußte.

Von hier aus ist auch ihr angeblicher „Wille zu schrankenloser (sic!) Macht" zu beurteilen. Nein, nicht sie wollten mächtig sein im Lande, Jahves Wille sollte machtvoll herrschen und sein Gesetz! Die alte Sitte und das alte Recht vertreten sie gegen die ausländernde Moderne. Deshalb

mußten sie so oft in Opposition treten zu König und Adel, zu Volk und Heer, zu schwachen Priestern und zu der blöden Menge schmeichelnden Afterpropheten. Ganz unbegreiflich ist es deshalb, daß Delitzsch sogar Anstoß daran nimmt, daß sie „sich nur selten vom Volke beeinflussen ließen" (S. 83). Das Fehlen dieser Tugend Berliner „Volksführer" kann doch gerade heute nur weltfremdeste Verbohrtheit tadeln, wo unserem Volke mehr als je Prophetennaturen not tun, charakterfeste Führer wie diese Helden des Geistes, die ihre ganze Person bis zum Martyrium eingesetzt haben für ihre Ideale und das nach ihrer felsenfesten Überzeugung durch deren Verwirklichung allein zu erreichende Heil ihres Volkes. Die Oberherrschaft der Prinzipien der Jahvereligion forderten sie deshalb allerdings auch für die Politik. Sie mußten deshalb auch als Politiker auftreten und waren tatsächlich eine Macht im Volke, wenn es auch eine starke Übertreibung ist, von „ihrer unumschränkten Macht über Volk und Heer" zu reden (S. 86).

Aber sie sind Betrüger, meint Delitzsch, in ihrer Berufung auf die alte Religion und auf ihre eigene Inspiration. Nein, ihre Berufung auf das alte Gesetz, auf alte Sitte und altes Recht, kann keine Täuschung sein. Denn wie ist es sonst zu begreifen, daß diese Propheten selbst königlichen Sündern so oft so autoritativ entgegentreten durften, daß ein Amos den Reichsoberpriester zu Bethel so überaus scharf zurechtweisen konnte? Ebensowenig kann ihre Berufung auf Offenbarung durch Jahve ein Schwindel, „ein Unfug" sein (S. 88). Die Quellen zeigen sie als von dem orgiastischen Prophetentum Kanaans in ihrer Art sehr verschieden, als Männer, deren Bewußtsein und Wille selbst bei ihren Berufungserlebnissen nicht erlosch. Sie stehen intellektuell hoch, beurteilen mit offenen Augen ihre Umwelt nach den großen religiösen Prinzipien, aber auch ihre eigene religiöse Sendung und deren Quellpunkt, nicht minder ihr Verhältnis zu den von ihnen bekämpften falschen Propheten. Auch die Erfüllung von Weissagungen der Propheten als Beglaubigung ihrer Sendung ist durch die apriorische Leugnung der Realität jeglicher Weissagung nicht aus den Quellen und aus der Welt geschafft. Hier ragt etwas in die Geschichte hinein, was der natürlichen Erklärung spottet. Dasselbe gilt von den Wundern der Propheten.

Die Wunder freilich erregen wieder die besondere Entrüstung Delitzschs. „Neben dem Glauben an Jaho als den vermeintlichen ‚Gott' hat nichts, so dekretiert er, unser religiöses Denken dergestalt vergiftet wie der in den Prophetenschulen großgezogene und von der prophetischen Geschichtschreibung verbreitete Wunderglaube en gros" (S. 90). Die Ableugnung aller Wunder a priori ist aber Philosophie, nicht Geschichte. Der Historiker hat die Berichte der Quellen zu prüfen mit den Mitteln seiner Forschung. Die Erklärung der konstatierten Fakta ist Sache der Weltanschauung. Daß „jeder Prophet sich bei jedem von ihm verkündeten wichtigeren ‚Gotteswort' durch ein Zeichen, ein Wunder, zu beglaubigen pflegte" (S. 90), ist wieder eine starke Übertreibung, durch Deut. 13, 2 f. nicht bewiesen, aber durch den tatsächlichen Befund widerlegt. Wo sind denn die Wundererzählungen der ganzen Prophetenreihe von Isaias bis Malachias, wenn Daniel und Jonas beiseitegelassen werden? Auf der anderen Seite kann das Wunder aus der Geschichte der Propheten nur auf Grund des ungeschichtlichen philosophischen Vorurteils seiner Unmöglichkeit entfernt werden. Gewiß, man urteilt heute über manche Wundererzählung und die Einzelheiten der Wunderberichte mit Recht anders,

wie es früher üblich war. Die literarische Art der alttestamentlichen Bücher und ihrer Quellenschriften muß auch um dieses Punktes willen sorgfältig untersucht und in Rechnung gestellt werden, so für die von Delitzsch so scharf getadelten Wundererzählungen über Elias und Elisäus, die literarische Art der in die prophetisch-paränetische Geschichtserzählung eingebetteten Prophetenlegende und für die Chronik die Art des erbaulichen Midrasch, erbaulich natürlich in der Auffassung der Verfasser und der alten Leser, nicht nach dem Geschmack des modernen Menschen oder gar des süßen Berliner Pöbels[1].

In der Schlußbetrachtung zeigt Delitzsch seine Schrift als antisemitische Kampfschrift. „Israels Wahnidee" einer weltgeschichtlichen Mission wird völlig erledigt. Das A. T. ist keine „Heilige Schrift" oder gar „das Wort Gottes". Als „ein Knäuel wahrheitswidriger Geschichtsüberlieferung und skrupelloser Verschiebungen aller Art" (S. 7) darf die Bibel des A. T. als christliches Religionsbuch nicht mehr anerkannt werden. „Die Erforschung des althebräischen Schrifttums . . . sollte nicht länger einen Zweig der christlichen Theologie bilden." Auch aus der Schule soll das A. T. im wesentlichen entfernt werden. Als Ersatz für die Bibel des A. T. schlägt Delitzsch die Germanen-Bibel[2] vor, eine Zusammenstellung tiefer Gedanken „deutscher Geistesheroen über Gott und Jenseits und Unsterblichkeit" (S. 95). Glaubt Delitzsch im Ernst, daß das A. T. jemals aus dem Leben der Christenheit, aus ihren Gebeten und Gesängen, aus ihrer Liturgie und Predigt verschwinden werde? Die matten Menschenkinder werden sich aus der Tiefe dieses Jungbrunnens noch neue Kraft und frisches Leben holen, wenn Delitzschs „große Täuschung" längst dem literarischen Kuriositätenkabinett angehört. Was aber die jüdische Frage angeht, deren „ernsteste Behandlung" (S. 104) durch das deutsche Volk Delitzsch mit Recht fordert, so muß von Christen in der Auseinandersetzung mit dem Judentum und der Judenheit, auch mit dem pharisäisch-talmudischen Judentum, unter allen Umständen der Standpunkt Jesu Christi und seiner Apostel gewählt werden. Wo das nicht geschieht, wird die ernsteste Behandlung dieser Dinge nicht gefördert. Solche, jeden ernsten Christen anekelnde Lästerungen dessen, was allen Christen heilig ist, wie sie Delitzsch darbietet, schaden jedenfalls jener Bewegung, der Delitzsch dienen will, mehr, als sie ihr nützen. Es gehört schon ein seltener Grad Weltfremdheit dazu, das zu übersehen. In diese Rubrik gehört in der Schlußbetrachtung auch die rohe Parallelisierung des Kultus der „segenspendenden" Gottheit Ischtar, d. i. der Astarte und der „Madonnenverehrung im katholischen Glauben" (S. 98).

„Die Wissenschaft kann das Buch von Delitzsch nur grundsätzlich ablehnen." Dieses Schlußurteil Paul Karges-Münster[3] ist auch das meine. Das Buch ist theologisch wie historisch gleich verfehlt. Wenn je, ist es hier für den Fachgelehrten Pflicht, deutlich zu reden. Die mechanistische Auffassung der Offenbarung und der Inspiration ist gleich kindlich wie die des göttlichen Wirkens. „Warum fährt kein Gott vom Himmel hernieder, den gottgewollten Bestand von Einzelnationen wiederherzustellen (durch Zer-

[1] Ich mache auf die instruktive Schrift von A. Schulz aufmerksam Geschichte und Erbauung im A. T., Braunsberg 1911.

[2] W. Schwaner, 4. A. 1918.

[3] Am Ende seines Aufsatzes „Ein antisemitischer Angriff auf das Alte Testament" (Köln. Volkszeitung 1920 Nr. 454).

trümmerung des englischen Weltreiches nämlich)? Auf Grund der Hunderte von Wundererzählungen im A. T. würden wir gewiß berechtigt sein, diese Frage zu stellen" (S. 92), schreibt Delitzsch. Ich frage: Ist das theologische Wissenschaft? Und die geschichtliche Methode! König hat zusammenfassend im ersten Teile seiner Gegenschrift (S. 6—51) die allgemeinen Grundlagen der Ausführungen Delitzsch' gekennzeichnet — lauter unwissenschaftliche Voraussetzungen! Delitzsch setzt voraus die evolutionistische Geschichtsphilosophie, den Quellen zum Trotz, setzt voraus die Unmöglichkeit von Wundern und Weisagungen. Er setzt heute noch voraus als „die Wahrheit" schlechthin das entwicklungsgeschichtliche Schema der Schule Wellhausens, setzt voraus die Unglaubwürdigkeit der Geschichtsüberlieferung der Hebräer, setzt insbesondere voraus, daß das A. T. glaubwürdige Nachrichten über die Zeit der Patriarchen nicht enthalte. Er setzt voraus gegenüber Israel nach wie vor die Originalität und Überragendheit der babylonischen Kultur, setzt allewege niedrige Gesichtspunkte und Motive bei Israel voraus. In der Interpretation der Quellen ist er ungerecht, ist er parteiisch. Gegenüber dem A. T. und seinem Gott fühlt er sich lediglich als Ankläger, wird aber zum Verteidiger, sobald es sich um Babel handelt. Die gegen ihn sprechenden Quellenzeugnisse sind vernachlässigt. In seiner Beurteilung legt er den Maßstab des modernen Menschen an und zeigt sich als unfähig, in das biblische Altertum sich zurückzuversetzen, um das bleibende Ewige von dem zeitgeschichtlich Bedingten zu scheiden. Die traditionsgeschichtliche Methode ist vernachlässigt. Ist das alles Geschichtswissenschaft? Alles in allem, mag mich Delitzsch auch zu den „erbitterten Gegnern" rechnen, die er voraussetzt[1]: Delitzschs Buch ist eine Schmach für die Universität Berlin und eine Schande für die deutsche Wissenschaft!

Christus als die dritte Person in der Trinität.

Ein Beitrag zur trinitarischen Terminologie.

Von Dr. Johannes Brinktrine, Rom.

Wir sind heute gewohnt, den Vater als die erste, den Sohn als die zweite und den Hl. Geist als die dritte Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit zu bezeichnen. So selbstverständlich uns diese Ordnung erscheint, es gab eine Zeit, wo man den menschgewordenen Sohn Gottes die dritte Person der Trinität nannte. Aus Spanien liegen mehrere Zeugnisse für diese Redeweise vor.

Der hl. Isidor von Sevilla († 636) nennt Christus an vier Stellen in seinen Schriften die dritte Person in der Trinität.

Die erste Stelle findet sich in den Quaestiones in Vetus Testamentum: in Exodum 42. Über das Wort des Herrn an Moses: „Mein Angesicht wirst du nicht sehen können," führt er folgendes aus: „Was heißt es also: ‚Mein Angesicht wirst du nicht sehen können' anders, als daß die menschliche Natur, wenngleich sie nach der Auferstehung bis zur englischen sich erhebt und bis zur ewigen Anschauung Gottes aufsteigt, dennoch sein

[1] Man beachte die Unterstellung.

Wesen vollständig nicht zu erkennen vermag? Nicht einmal die vollkommene Natur eines Engels steht so hoch, daß sie die göttliche Wesenheit ganz und gar zu erkennen vermag; daher sagt der Apostel: ‚Der Friede Gottes, der jede Erkenntnis übersteigt' (Phil. 4, 7), damit auch die der Engel miteinbegriffen sei. Denn nur die Trinität ist sich ganz und gar bekannt und der angenommenen Menschheit, welche die dritte Person in der Dreifaltigkeit ist[1]."

Mit einer Modifikation findet sich diese Stelle wieder in den Libri tres sententiarum 1, 3[2].

In seiner Schrift De fide catholica contra Iudaeos 1, 4 gebraucht der Heilige zweimal kurz hintereinander von Christus den Ausdruck tertia persona: „Das Geheimnis der Dreifaltigkeit hat auch der Prophet Aggäus kundgetan, da er aus der Person des Herrn spricht: ‚Mein Geist wird in eurer Mitte sein' (2, 6). Siehe Gott, der redet; siehe sein Geist; darauf fügt er über die dritte Person, d. h. über den Sohn, folgendes bei: ‚Denn siehe, ich werde den Himmel und die Erde bewegen, und kommen wird der von allen Völkern Ersehnte'[3]" (2, 8).

Hieran schließt sich sofort folgende Stelle: „Auch bei Isaias wird unter der eigenen Person eines jeden eine Unterscheidung in der Trinität gelehrt, indem derselbe Sohn sagt: ‚Ich bin der Erste und Letzte, meine Hand hat auch die Erde gegründet und meine Rechte die Himmel gemessen' . . . er fügt bei: ‚Und jetzt hat mich der Herr Gott gesandt und sein Geist.' Siehe zwei Personen, der Herr und sein Geist, welche senden, und die dritte Person desselben Herrn, der gesandt wird[4]."

Auch der hl. Ildefons von Toledo († 667) bezeichnet in seiner Schrift De virginitate perpetua s. Mariae Christus als die dritte

[1] Quid est ergo: „Faciem meam videre non poteris", nisi quia quamvis usque ad parilitatem angelicam humana etiam post resurrectionem natura proficiat et ad contemplandum Deum indefessa consurgat, videre tamen eius essentiam plene non praevalet? quam nec ipsa perfectio angelica in toto vel integre attingit scire secundum Apostolum, qui ait: „Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum" (Phil. 4, 7), ut subaudias et angelorum. Sola enim sibi integre nota est Trinitas et humanitati susceptae, quae tertia est in Trinitate persona (Migne PL 83, 308).

[2] Dum de Deo loquens Scriptura plerumque dicit: „Ecce Deus", non quasi visibilem ostendit, sed ubique esse praesentem significat. Per id quod dicit: „Ecce Dominus" vel quod magnitudinem divinitatis eius nullus possit sensus attingere, etiam nec angelicus, quamvis usque ad parilitatem angelicam humana post resurrectionem natura proficiat et ad contemplandum Deum indefessa consurgat, videre tamen eius essentiam plene non valet, quam nec ipsa perfectio angelica in totum attingit scire secundum Apostolum, qui ait: „Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum" (Phil. 4, 7), ut subaudias etiam angelorum. Sola enim Trinitas sibi integre nota est et humanitas a Christo suscepta, quae tertia est in Trinitate persona (Migne PL. l. c. 542s.)

[3] Cuius Trinitatis sacramentum et Aggaeus propheta ita aperuit ex persona Domini dicens: „Spiritus meus erit in medio vestri" (2, 6). Ecce Deus, qui loquitur, ecce Spiritus eius; post haec de tertia persona, id est de Filio, ita subiecit: ‚Quia ecce ego commovebo coelum et terram et veniet desideratus cunctis gentibus." 2, 8. (Migne PL. l. c. 458).

[4] In Isaia quoque sub propria persona cuiusque distinctio Trinitatis dicente eodem Filio ita ostenditur: „Ego primus et ego novissimus; manus quoque mea fundavit terram et dextra mea mensa est coelos . . ." adiecit: „Et nunc Dominus Deus meus misit me et Spiritus eius." Ecce duae personae, Dominus et Spiritus eius, qui mittunt, et tertia persona eiusdem Domini, qui mittitur. (Migne PL. l. c. 458 s.).

Person in der heiligen Dreifaltigkeit: „Die Person des Menschen aber hat der Sohn Gottes nicht angenommen, sondern nur den Menschen (die menschliche Natur), weil er selbst die dritte Person in der Trinität mit dem Vater und dem Hl. Geiste, ein Gott, immer gewesen ist[1]."

Ebenso nennt das post sanctus-Gebet[2] am Feste des heil. Apostels Thomas im Missale mixtum Christus die tertia in Trinitate persona: „Wahrhaft heilig, wahrhaft gebenedeit ist unser Herr Jesus Christus, der dein Sohn von Natur ist, nicht durch Annahme, nicht durch Gnade, sondern durch Zeugung, der in beiden Naturen als ein Sohn bekannt und der als die dritte Person in der Trinität mit dir und dem Hl. Geist als ein Gott bekannt und angebetet wird: Christus der Herr und ewige Erlöser[3]."

Noch im zwölften Jahrhundert muß die Bezeichnung Christi als der dritten Person in der Trinität gebräuchlich gewesen sein. Denn unter den von der Synode zu Sens im Jahre 1140 verurteilten Thesen des Petrus Abälard findet sich auch diese: Quod nec Deus et homo, neque haec persona, quae Christus est, sit tertia persona in Trinitate[4]. Die Ausdrucksweise: Der Gottmensch Jesus Christus ist die dritte Person in der heiligen Dreifaltigkeit wird also damals allgemein gebräuchlich gewesen sein. Da Abälard nestorianisch dachte, mußte er diese Prädikation ablehnen.

Welche Idee liegt dieser Bezeichnung zugrunde?

Man ging wohl von dem Gedanken aus, daß der Logos, insofern nur er eine menschliche Natur angenommen hat, unter den drei heiligen Personen eine Sonderstellung einnimmt, daß somit der Vater und der Hl. Geist zusammengehören und der Sohn ihnen als die dritte Person gegenübersteht. So erklärt es sich, daß Isidor und Ildefons diese auffallende Bezeichnung des Logos eng mit seiner Menschwerdung in Verbindung bringen: Sola enim sibi integre nota est Trinitas et humanitati susceptae, quae tertia est in Trinitate persona (Isidor); assumpsit Dei Filius ... hominem, quia ipse persona tertia cum Patre et Spiritu sancto in Trinitate (Ildefons).

Hiermit hängt ein anderer Gedanke zusammen, der für die Formulierung wohl ebenfalls mitbestimmend war: der Vater und der Hl. Geist wurden als diejenigen gedacht, welche den Sohn in die Welt senden: Ecce duae personae, Dominus et Spiritus eius, qui mittunt, et tertia persona eiusdem Domini, qui mittitur (Isidor). Man sieht, daß die Anschauung, welche dieser Terminologie zugrunde liegt, so befremdend sie auch auf den ersten Blick erscheinen mag, ganz orthodox ist: secundum hoc,

[1] Personam vero hominis ideo non assumpsit Dei Filius, sed tantum hominem, quia ipse persona tertia cum Patre et Spiritu sancto in Trinitate, Deus unus, semper fuit. (Bibliotheca Patr. Coloniens. VII 448 col. 2E Vgl. auch Migne PL. 85, 182 Anm. f.)

[2] Dieses Gebet wird, wie der Name sagt, in der altspanischen Liturgie unmittelbar nach dem Sanktus gebetet und bildet die Überleitung zu den Einsetzungsworten. Es wechselt in jeder Messe.

[3] Vere sanctus: vere benedictus Dominus noster Iesus Christus, qui est filius tuus natura, non adoptione nec gratia: sed generatione. Qui in utraque natura unus filius creditur: et tertia in Trinitate persona tecum et cum Spiritu sancto unus Deus creditur et adoratur: Christus Dominus ac Redemptor aeternus. (Migne PL. 85, 181 s.).

[4] Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum Nr. 372.

eum dicitur Filius Dei missus a Spiritu sancto, referundum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad praedicandum a Spiritu sancto[1]. Der Sohn ist nach dieser Auffassung die Offenbarung und Manifestation der beiden ihn in die Welt sendenden unsichtbaren Personen des Vaters und des Hl. Geistes.

Es kann somit nicht wundernehmen, wenn die Wurzeln für diese auf den ersten Blick so auffallende Zählung der drei göttlichen Personen in der Heiligen Schrift zu finden sind.

Den Gedanken, daß der Messias von Gott und seinem Geiste gesandt wird, finden wir bereits im Alten Testamente.

Beim Propheten Isaias 48, 16 lesen wir nämlich: „Tretet her zu mir und höret dieses: Ich habe von Anfang her nicht im Verborgenen gesprochen; von der Zeit an, ehe es noch geschehen sollte, war ich daselbst; und nun sandte mich Gott der Herr und sein Geist." Diese Stelle wurde oft, so vom hl. Hieronymus und vielen anderen Vätern, auch vom hl. Thomas, auf den Messias bezogen. Was liegt dann aber näher, als Gott und seinen Geist als die beiden sendenden Personen zusammenzufassen und den Sohn Gottes als die gesandte dritte Person zu denken!

Man kann vielleicht auch an jene Stellen erinnern, in denen gesagt wird, daß Gott seinen Geist über den Messias ausgieße: „Der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates usw." (Is. 11, 2). „Siehe meinen Knecht, dem ich beistehe, meinen Auserwählten, an dem ich mein Wohlgefallen habe; ich lieh meinen Geist über ihn kommen" (Is. 42, 1).

Reicheres Material bietet naturgemäß das Neue Testament.

Schon die Verkündigungsszene führt zu der Vorstellung, die der Bezeichnung des menschgewordenen Gottessohnes als der tertia persona trinitatis zugrundeliegt: „Heiliger Geist[2] wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten[3] wird dich überschatten. Daher wird auch das Heilige, das aus dir geboren werden wird, Sohn Gottes genannt werden" (Lk. 1, 35). Unter dem Hl. Geist wurde die Person des Hl. Geistes, unter dem Allerhöchsten Gott Vater verstanden. Beide gehören zusammen: durch ihr Wirken wird aus Maria das Heilige, der Sohn Gottes, „die dritte Person", geboren.

Man kann auch an die Taufe Christi im Jordan denken[4], bei der die Stimme vom Himmel, der Vater, und der Hl. Geist die Gottessohnschaft Jesu bezeugen. Auch hier gehören der Vater und der Hl. Geist zusammen und stehen gewissermaßen dem Sohne als der „dritten Person" gegenüber.

Überhaupt ist in den Evangelien öfter die Rede davon, daß Christus nicht nur vom Vater, sondern auch vom Hl. Geiste gesandt und geleitet wurde. Der Hl. Geist führt ihn in die Wüste: „Da ward Jesus vom Geiste in die Wüste geführt, damit er vom Teufel versucht werde[5]." Der Hl. Geist führt ihn auch wieder zurück: „Und Jesus kam in der Kraft des Geistes wieder nach Galiläa zurück[6]." Der Heiland selbst wendet in der Synagoge seiner Vaterstadt Nazareth die Stelle des Propheten Isaias

[1] S. Thomas Aq., S. theol. I. qu. 43 a. 1.
[2] πνεῦμα ἅγιον, Spiritus sanctus Vulg.
[3] ὑψίστου, Altissimus.
[4] Mt. 3, 13–17; Mk. 1, 9–11; Lk. 3, 21 f.; Joh. 1, 32.
[5] Mt. 4, 1; vgl. Mk. 1, 12; Lk. 4, 1. [6] Lk. 4, 14.

61, 1. 2 auf sich an: „Der Geist des Herrn ist über mir: darum hat er mich gesalbt und mich gesandt, den Armen die Frohbotschaft zu verkündigen, zu heilen, die zerknirschten Herzens sind usw.“ [1]

Noch weiter führen uns die Briefe der Apostel.

Der hl. Paulus nennt die drei heiligen Personen der Trinität in seinem zweiten Briefe an die Thessalonicher in dieser Reihenfolge: Gott Vater(1) – Hl. Geist(2) – Jesus Christus(3): „Wir aber müssen Gott allezeit danken um euretwillen, von Gott geliebte Brüder, daß Gott(1) euch als Erstlinge zur Seligkeit erwählt hat in Heiligung des Geistes(2) und im Glauben der Wahrheit, wozu er euch berufen hat durch unser Evangelium zur Erlangung der Herrlichkeit unsers Herrn Jesu Christi(3)[2].“

In derselben Ordnung nennt der Apostel die heiligen Personen Tit. 3, 4 ff.: „Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes(1), unseres Heilandes, erschien, hat er nicht wegen der Werke der Gerechtigkeit, die wir getan, sondern nach seiner Barmherzigkeit uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Hl. Geistes(2), von welchem er reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus(3), unseren Heiland.“

Dieselbe Reihenfolge findet sich in der Adresse des ersten Petrusbriefes: „Petrus, ein Apostel Jesu Christi, an die auserwählten Fremdlinge in der Zerstreuung in Pontus ... gemäß dem Vorwissen Gottes des Vaters(1), zur Heiligung des Geistes(2), zum Gehorsame und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi(3): Gnade sei euch und reichlicher Friede[3].“

Auch 1. Petr. 2, 5 ist hierher zu rechnen: „Nahet euch ihm, dem lebendigen Steine, der zwar von den Menschen verworfen, von Gott(1) aber auserwählt und geehrt worden ist, und bauet euch selbst als lebendige Steine auf ihn zum geistigen Hause(2)[4], zum heiligen Priestertum, um geistige Opfer(2)[5], welche Gott(1) wohlgefällig sind durch Jesum Christum(3), darzubringen.“

Ferner sind alle jene Stellen oder Wendungen in den übrigen Briefen der Apostel zu beachten, in denen Gott Vater mit dem Hl. Geiste verbunden wird, so in der bekannten trinitarischen Stelle: „Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Hl. Geistes sei mit euch allen[6]“, ferner Röm. 15, 30: „Darum bitte ich euch, Brüder, bei unserem Herrn Jesus Christus und bei der Liebe des Hl. Geistes, daß ihr mir helfet bei Gott mit eurem Gebete für mich“; Jud. 20. 21: „Ihr aber, Geliebteste, bauet euch fest auf euern allerheiligsten Glauben, betet im Hl. Geiste, erhaltet euch in der Liebe Gottes und wartet auf die Barmherzigkeit unseres Herrn Jesus Christus zum ewigen Leben.“ Weiterhin sind folgende Stellen zu beachten: 2. Kor. 3, 3: „Ihr seid ein offen daliegender Brief Christi, gefertigt von uns, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes“; 1. Kor. 6, 11: „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesu und im Geiste unseres Gottes“; 1. Petr. 4, 14: „Selig seid ihr, wenn ihr um des Namens Christi willen geschmäht werdet, denn

[1] Lk. 4, 18 ff. [2] 2. Thess. 2, 12 ff.
[3] 1. Petr. 1, 2.
[4] *οἶκος πνευματικός*, domus spiritualis.
[5] *πνευματικὰς θυσίας*, spirituales hostias.
[6] 2. Kor. 13, 13.

der Geist der Herrlichkeit und der Gottes ruhet auf euch“[1]. Wenn der Hl. Geist auch öfters der Geist des Sohnes genannt wird: *πνεῦμα Ἰησοῦ*[2], *πνεῦμα Χριστοῦ*[3], *πνεῦμα κυρίου*[4], *πνεῦμα τοῦ υἱοῦ*[5], so ist er doch vorzugsweise das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*[6]. Diese enge Verbindung zwischen dem Vater und dem Hl. Geiste konnte der Zählung: Vater – Hl. Geist – Jesus Christus leicht Vorschub leisten.

Die in der Schrift ausgesprochenen Gedanken lassen sich auch durch die Tradition hindurch verfolgen:

Wir bekennen im Symbolum Apostolicum unsern Glauben an Iesum Christum, filium eius [sc. Patris] unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine. Die alte Form lautete: qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Wie in der Verkündigungsszene, so wird auch hier dem Hl. Geiste wie auch dem Vater in bezug auf den menschgewordenen Sohn Gottes eine Priorität zugeschrieben[7].

Von Bedeutung für unsere Frage sind auch jene Stellen bei den Apostolischen Vätern, in denen von Christus gesagt wird, er bestehe aus Geist und Fleisch, *πνεῦμα* und *σάρξ*, er sei zuerst *πνεῦμα* gewesen und später *σάρξ* geworden.

So sagt Ignatius von Antiochien von ihm in seinem Briefe an die Epheser 7, 2: „Einer ist der Arzt, fleischlich sowohl als geistig[8], geboren und ungeboren, im Fleische wandelnd ein Gott.“

Im sog. zweiten Klemensbriefe 9, 5 lesen wir folgende Aussagen über den menschgewordenen Gottessohn: „Wenn nämlich Christus, der Herr, unser Erlöser, der zuerst Geist war, Fleisch geworden ist[9] und so uns berufen hat, so werden auch wir in diesem Fleische unseren Lohn bekommen.“ „Die Bücher der Propheten und Apostel lehren, daß die Kirche nicht aus der jetzigen Zeit stamme, sondern aus früheren Zeiten; sie war nämlich geistig, wie auch unser Jesus; aber in den letzten Tagen ist er sichtbar erschienen, damit er uns erlöse[10].“

Auch eine Stelle aus dem Hirten des Hermas gehört hierher: „Den Hl. Geist, der schon vorher da war und der jegliches Ding erschaffen hat, verpflanzte Gott in einen Leib, den er wollte. Dieser Leib nun, in dem der Hl. Geist wohnte, diente dem Geiste gut durch einen Wandel in Heiligkeit und Reinheit, da er gar nie den Geist befleckte[11].“

[1] *ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται*; Vulg. quoniam quod est honoris, gloriae et virtutis Dei et qui est eius Spiritus super vos requiescit.

[2] Apg 16, 7. [3] Röm. 8, 9; Phil. 1, 19.

[4] 2. Kor. 3, 17. [5] Gal. 4, 6.

[6] Röm. 8, 9. 11. 14; 1. Kor. 2, 11. 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; 2. Kor. 3, 3; Eph. 3, 16; Phil. 3, 3. Vgl. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I[3] 203. Joh 15, 26 wird geradezu ausgesagt, daß der Hl. Geist vom Vater ausgeht: „Wenn aber der Tröster kommt, den ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, so wird jener Zeugnis von mir geben.“

[7] Eine Untersuchung über die Entstehung und Entwicklung der Glaubensbekenntnisse wird demnächst in der Tübinger „Theol. Quartalschrift“ veröffentlicht werden.

[8] *σαρκικὸς τε καὶ πνευματικός*.

[9] *ὃς μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ*.

[10] *ἡ γὰρ πνευματικὴ, ὡς καὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ἵνα ἡμᾶς σώσῃ*. [11] Simil. 6, 5.

Noch bei Tertullian findet sich mehrfach diese Vorstellung, z. B. de carne Christi 14: „Insofern er (Christus) dagegen Geist Gottes und die Kraft des Allerhöchsten, also Gott und Sohn Gottes ist, kann er gar nicht unter die Engel erniedrigt werden"; ebendort 19: „Weil er (Christus) das Wort Gottes, mit dem Worte zugleich der Geist Gottes, im Geiste die Kraft Gottes ist"; adv. Marc. 1, 19: „Im fünfzehnten Jahre des Tiberius würdigte sich Christus vom Himmel auszugehen als der Geist des Heiles[1];" ebendort 3, 6: „Wir unserseits, die wir überzeugt sind, daß in den Propheten allezeit Christus gesprochen habe, nämlich der Geist des Schöpfergottes, wie der Prophet bezeugt."

Nimmt man hinzu, daß nach der alten Lehre die drei heiligen Personen ἓν πνεῦμα[2] sind, so versteht man noch leichter, wie man dazu kam, dem Sohne seine Sonderstellung in der Trinität, wenn man so sagen darf, auch in der Formel zu wahren, indem man Gott Vater und den Hl. Geist beisammen ließ und entweder sagte: Gott Vater — Hl. Geist — Jesus Christus oder auch: Jesus Christus — Gott Vater — Hl. Geist.

Die letzte Formulierung: Jesus Christus — Gott Vater — Hl. Geist, auf die wir schon oben bei Paulus 2. Kor. 13, 13 stießen, finden wir bei Ignatius von Antiochien: „Gebet euch Mühe, in den Lehren des Herrn und der Apostel gefestigt zu werden, damit ihr in allem, was ihr tuet, das Richtige treffet für Fleisch und Geist, Glauben und Liebe, im Sohne und Vater und im Geiste[3], im Anfang und Ende[4]." „Seid untertan eurem Bischof und euch gegenseitig wie Jesus Christus seinem Vater dem Fleische nach und die Apostel Jesus und dem Vater und dem Geiste, damit Einheit herrsche dem Fleische und dem Geiste nach[5]."

In der ersten Formulierung: Gott — Geist — Jesus Christus, die wir schon in 1. Petr. 1. 2 fanden, spricht der Syrer Aphraates († c. 350) sein Glaubensbekenntnis aus: „Das ist der Glaube: daß man glaubt an Gott, den Herrn über alles, welcher geschaffen hat Himmel, Erde und die Meere und alles, was darinnen ist, welcher den Menschen geschaffen hat nach seinem Bilde und welcher das Gesetz dem Moses gegeben hat und von seinem Geiste in die Propheten gesandt hat und welcher wiederum seinen Gesandten (seinen Messias=Christus) in die Welt gesandt hat, und daß man glaubt an die Auferstehung der Toten und wiederum auch glaubt an das Geheimnis der Taufe. Das ist der Glaube der Kirche Gottes[6]." Hiernach sandte Gott zunächst von seinem Geiste in die Propheten[7], hernach seinen Sohn in die Welt.

---

[1] Spiritus salutaris.

[2] Vgl. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I 841.

[3] ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι.

[4] Magn. 13, 1. [5] Magn. 13, 2.

[6] Demonstrationes 1, n. 19. Hahn, Bibliothek der Symbole[3] 20. Bei Rouet de Journel, Enchiridion Patristicum[2] 243 n. 681.

[7] Es ist auffallend, wie sehr die Apologeten und auch spätere Väter bei Nennung des Hl. Geistes den Umstand betonen, daß er durch die Propheten gesprochen habe: so Justinus: „Ihn [Gott] und seinen Sohn, der von ihm gekommen ist und uns diese Dinge gelehrt hat, auch das Heer der anderen guten Engel, die ihm anhangen und ganz ähnlich sind, und den prophetischen Geist (*Πνεῦμά τε τὸ προφητικόν*) verehren und beten wir an" (*προσκυνοῦμεν*) (1. Apol. 6); „daß wir außerdem (sc. dem Vater) den, der unser Lehrer hierin gewesen und dazu geboren ist, Jesus Christus ... an die zweite Stelle setzen und daß wir den prophetischen

Auch eine Stelle in dem berühmten Bekenntnis des hl. Gregor Thaumaturgus († c. 275) und in dem Briefe des hl. Baſilius († 379) an ſeinen Bruder Gregor ſind für unſere Frage wertvoll.

Nach dem hl. Gregor Thaumaturgus iſt der Hl. Geiſt durch den Sohn den Menſchen erſchienen: „Ein Gott iſt, der Vater des lebendigen Wortes . . . ein Herr, der Alleinige vom Alleinigen . . . ein Hl. Geiſt, der aus Gott ſeine Subſiſtenz hat und der durch den Sohn den Menſchen erſchienen iſt[1], ein Bild des Sohnes[2].“

Der hl. Baſilius aber ſagt, daß der Sohn den Hl. Geiſt durch ſich und mit ſich bekannt mache: „Der Sohn aber macht den aus dem Vater hervorgehenden Geiſt durch ſich und mit ſich bekannt[3].

Der Gedanke des Gregor ſowohl wie der des Baſilius führt zu der bereits oben erwähnten Vorſtellung, daß der menſchgewordene Gottesſohn die ſichtbare Manifeſtation der beiden unſichtbaren Perſonen des Vaters und des hl. Geiſtes iſt. Auch der letzte der großen griechiſchen Theologen, der hl. Johannes Damaszenus, ſagt vom hl. Geiſte, „daß er durch den Sohn uns kundgemacht und mitgeteilt werde[4].“

Nach dieſen Feſtſtellungen werden wir uns nicht wundern, wenn wir Stellen finden, in denen der Sohn Gottes nicht nur das Wort des Vaters, ſondern auch des hl. Geiſtes genannt wird. Auf den erſten Blick iſt dieſe Bezeichnung ſehr auffallend, ja geradezu anſtößig. Und doch können wir ſie im Lichte der bereits beſprochenen Stellen gut verſtehen: der menſchgewordene Sohn Gottes iſt die Offenbarung (der Logos) der beiden unſichtbaren Perſonen des Vaters und des hl. Geiſtes.

In dem Gebete der Protheſis unmittelbar vor der ſog. Anaphora, der Präfation, in der alexandriniſchen Markusliturgie wird Chriſtus Wort des Vaters und des hl. Geiſtes genannt: „Gebieter Jeſus Chriſtus, Herr, gleichewiges Wort des anfangsloſen Vaters und des hl. Geiſtes[5], großer Hoherprieſter, Brot, das vom Himmel gekommen iſt, uns aus dem Verderben das Leben gebracht und als unſchuldiges Lamm ſich für das Heil der Welt dahingegeben hat: wir flehen und rufen dich an, menſchenfreundlicher Herr, laſſe dein Angeſicht über dieſem Brote und über dieſem Kelche leuchten[6].“

Geiſt (*Πνεῦμά τε προφητικόν*) an dritter Stelle mit Fug und Recht ehren, das werden wir zeigen“ (1. Apol. 13); ferner Athenagoras: „Nach unſerer Lehre iſt auch der hl. Geiſt, der in den Propheten ſich wirkſam erweiſt (*τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς Ἅγιον Πνεῦμα*), ein Ausfluß Gottes, ausfließend und zurückkehrend wie ein Sonnenſtrahl.“ (Legat. pro Christianis 10); ferner Irenäus: „Die Kirche . . . hat von den Apoſteln ſowohl als deren Schülern empfangen den Glauben an einen Gott Vater . . . und an einen Chriſtus Jeſus . . . und an den hl. Geiſt, der durch die Propheten verkündet hat die Heilsveranſtaltungen Gottes“ (*Πνεῦμα Ἅγιον τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας*) (adv. haer. 1, 10, 1). Noch heute beten wir im Kredo: Et in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per Prophetas. Auch andere Glaubensbekenntniſſe enthalten dieſen Zuſatz: ſo das des hl. Cyrillus von Jeruſalem (Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum Nr. 9) und das des Epiphanius (Denzinger l. c. Nr. 13).

[1] *διὰ Υἱοῦ πεφηνὸς δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις.* [2] Expos fidei

[3] *πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζων.* (ad Gregor. fratr. 4).

[4] De fide orthod. 1, 10.

[5] *ὁ σύναναρχος Λόγος τοῦ ἀνάρχου Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.*

[6] Brightman, Liturgies eastern and western I 124.

Auch in der Prothesis der Liturgie der abyssinischen Jakobiten wird der Sohn so genannt: „Mitewiges, reines Wort des Vaters und Wort des Hl. Geistes, des Lebenspenders[1]."

Wir dürften hiermit hinlänglich gezeigt haben, daß die Formel: Christus die dritte Person in der Trinität durch die Lehre der Schrift und der Tradition über die heilige Dreifaltigkeit vorbereitet war.

Während die Reihenfolge: Vater — Sohn — Hl. Geist immanenttrinitarisch gedacht ist, ist die Aufzählung: Gott Vater — Hl. Geist — Jesus Christus transeunt-christologisch zu fassen. Die erste Formel berücksichtigt mehr das in sich abgeschlossene innertrinitarische Leben der Gottheit, die zweite mehr ihr Hervortreten nach außen in der Menschwerdung des Logos. Nur vom Standpunkte der Heilsökonomie ist die letztere zu rechtfertigen: die Hypostase des Logos nimmt insofern eine Sonderstellung unter den trinitarischen Personen ein, als sie allein sich mit einer menschlichen Natur verband. Das Glaubensbekenntnis der elften Synode zu Toledo (675)[2] in Spanien — in diesem Lande tritt die Bezeichnung tertia persona für Christus wahrscheinlich zuerst hervor — betont zweimal, daß von den drei Personen der Trinität nur die des Sohnes eine menschliche Natur angenommen habe: „Wir glauben, daß von diesen drei Personen nur die des Sohnes zur Erlösung des Menschengeschlechtes einen wahren Menschen ohne Sünde von der heiligen und unbefleckten Jungfrau Maria angenommen habe[3], von der er auf neue Weise und durch eine neue Geburt geboren ist[4]." Etwas später sagt dieselbe Synode: „Nur der Sohn hat die Gestalt eines Knechtes angenommen[5], in der Einzigkeit der Person, nicht in der Einheit der göttlichen Natur, in das, was dem Sohne eigentümlich ist, nicht in das, was der Trinität gemeinsam ist[6]." Auch in den von Künstle[7] herausgegebenen Sententiae sanctorum Patrum excerptae de fide sanctae Trinitatis quorumdam discipulo interrogante et magistro respondente findet sich zweimal diese Lehre ausgesprochen: „Weder die Person des Vaters noch die des Hl. Geistes, sondern nur die des Sohnes hat Fleisch angenommen"[8] (das wird durch einen Vergleich erläutert) . . . „da der Vater, der Sohn und der Hl. Geist nur eine Substanz sind, so hat die ganze Trinität den Menschen gebildet, den nicht die ganze Trinität, sondern nur die Person des Sohnes angenommen hat[9]." Diese starke Betonung der Lehre, daß nur

[1] Brightman l. c. 204. In dem entsprechenden Gebete der Liturgie der koptischen Jakobiten ist dieser Ausdruck beseitigt und durch folgenden ersetzt: „Ewiger Sohn und Wort des unbefleckten Vaters, einer Wesenheit mit dem Hl. Geiste" (Brightman l. c. 148).

[2] Nach Künstle, Antipriscilliana 73 ff. ist dieses Symbol bereits im fünften Jahrhundert von einem unbekannten Theologen verfaßt und 675 auf der Synode von Toledo nur rezipiert worden.

[3] De his tribus personis solam Filii personam pro liberatione humani generis hominem verum . . . credimus assumpsisse. [4] Denzinger l. c. Nr. 282.

[5] Solus . . . Filius formam servi accepit. [6] Denzinger l. c. Nr. 284.

[7] Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Traktate (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte I 4).

[8] cap. V: Sola filii persona suscepit carnem. (Künstle a. a. O. 156.)

[9] . . . hominem, quem adsumpsit non tota trinitas, sed sola filii persona (Künstle eb). Vgl. auch cap. XI: dispensatio suscepti hominis nec ad patrem nec ad spiritum sanctum, sed ad solum pertinet filium; proprie enim solus filius de virgine natus est (Künstle a. a. O. 169).

der Sohn, nicht der Vater und der Hl. Geist, Mensch geworden sei, ist wahrscheinlich gegen die in Spanien einst weitverbreitete Irrlehre des Priszillian gerichtet. Dieser lehrte nämlich, daß es nur eine Person in der Gottheit gebe und daß folglich auch der Vater (und der Hl. Geist) Mensch geworden sei. Der Kampf gegen den Priszillianismus mußte naturgemäß zu einer stärkeren Betonung der Sonderstellung des Sohnes unter den drei heiligen Personen führen und hat somit wohl indirekt dazu beigetragen, daß er als die tertia persona der Trinität bezeichnet wurde.

Die Menschwerdung des Logos wird ferner, wenn sie auch von allen drei Personen gemeinschaftlich bewirkt wurde, weil alle Werke Gottes nach außen allen drei Hypostasen gemeinsam sind, doch neben dem Vater vor allem dem Hl. Geiste zugeschrieben. „Wir müssen . . . glauben," sagt ebenfalls das Konzil von Toledo, „daß der Sohn nicht nur vom Vater, sondern auch vom Hl. Geiste gesandt wurde[1], darum weil er selbst durch den Propheten sagt: ‚Und jetzt sandte mich der Herr und sein Geist' (Is. 48, 16). Man kann auch sagen, daß er von sich selbst gesandt sei, insofern nicht nur der Wille, sondern auch die Tätigkeit der ganzen Trinität als untrennbar bezeichnet werden muß[2]."

Wird die Formel: Vater — Hl. Geist — Jesus Christus auf das überzeitliche innertrinitarische Leben Gottes übertragen, so wird sie irrig: schon Basilius kämpft gegen sie: „Auch das muß erklärt werden, daß jene, welche die vom Herrn uns überlieferte Ordnung umkehren und den Sohn vor den Vater oder den Hl. Geist vor den Sohn setzen, zu fliehen sind als solche, die offen gegen die Frömmigkeit kämpfen. Unbeweglich und unverletzlich ist die Ordnung zu wahren, die wir aus dem Munde des Herrn selbst vernommen haben, der da sagt: ‚Gehet hin, machet alle Völker zu Schülern und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes'[3]." Auf das innergöttliche Leben angewandt, führt sie notwendig zu der häretischen Lehre, daß der Hl. Geist nur vom Vater und nicht auch vom Sohne ausgehe.

Man kann daher verstehen, daß die Formel: Gott Vater — Hl. Geist — Jesus Christus nach und nach gegenüber der anderen: Vater — Sohn — Hl. Geist zurücktreten mußte. Immerhin aber kann man sagen, daß jene Vorstellung, die der Bezeichnung Christi als der dritten Person in der Trinität zugrunde liegt, noch fortlebt in unseren Gebetskonklusionen: Per Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus und Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus Sancti Deus[4] oder Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas Deus per omnia saecula saeculorum[5].

[1] Missus . . . Filius non solum a Patre, sed a Spiritu Sancto missus credendus est.

[2] Denzinger l. c. Nr. 285.

[3] Exempl. fidei, cui subscripsit Eustathius episc. Sebastiae 3.

[4] Beide Konklusionen finden sich im römischen Ritus.

[5] Diese Konklusion findet sich öfters in der ambrosianischen Liturgie.

Christlicher Sozialismus?

Von Prof. Dr. W. Liese, Paderborn.

In Unglückszeiten, besonders in Verbindung mit Revolutionen, kommen fast immer sozialistische Gedankengänge hoch, auch bei solchen, die warm zum Christentum stehen. Viel Aufsehen erregte in der unruhigen Zeit vor 70 Jahren ein Buch des Genter Priesters und Theologieprofessors Fr. Huet, Le règne social du christianisme (Paris 1853). Dieses Buch ist recht selten geworden, obwohl es s. Z. selbst auf Bischof von Ketteler bedeutend eingewirkt haben soll. Ich wurde lebhaft an das Werk erinnert, als mir kürzlich eine neue Schrift von Jos. Kral (Der christliche Sozialismus? Die Versöhnung von Christentum und Sozialismus. Dillingen [1920²], J. Keller; 184 S., Mk. 5,50) in die Hände kam. Huet führte s. Z. etwa folgendes aus: Christentum und Sozialismus sind nicht unvereinbar, wie man so oft sagt, nein, sie suchen sich gegenseitig. Der Sozialismus ist so unfruchtbar, weil er sich mit Materialismus und Anarchie statt mit dem Christentum verbindet. Es ist Zeit, daß endlich der wahre, der christliche Sozialismus erscheint und herrscht. Vernichtung allen Elendes und den Himmel auf Erden bringt la république chrétienne universelle. Das Buch behandelt dann 1. die Gesellschaft im allgemeinen (besonders die natürlichen Rechte); 2. die geistige Gesellschaft (Toleranz, Freiheit); 3. die materielle Gesellschaft (Produktion, Eigentumsrecht); 4. die staatliche Gesellschaft (Demokratie); er schließt mit dem Hinweis darauf, daß Christus nur ein religiöses Reich gegründet und daher Trennung von Staat und Kirche gewollt habe.

Kral bewegt sich viel in ähnlichen Gedankengängen. Im Vorwort zur ersten Auflage bemerkt er: „Der christliche Sozialismus, den man vielleicht besser als ‚Reformsozialismus' bezeichnen wird . . . will die Brücke zwischen zwei Weltanschauungen bilden, die sich nach der Meinung von hüben und drüben zueinander verhalten sollen wie Feuer und Wasser . . . Christentum und Sozialismus müssen sich begreifen und verstehen lernen; darin liegt das Schicksal der Welt." Da die erste Auflage schnell vergriffen war, so behauptet er im Vorwort zur zweiten schon siegesgewiß: „Der christliche Sozialismus marschiert; ihm gehört die Zukunft." Gewiß, wenn man darunter christlich-soziale Gedanken versteht; aber die haben mit Sozialismus nichts zu tun. Und ob Kral gerade die christlich-soziale Gedankenwelt richtig erfaßt hat, dürfte recht zweifelhaft sein. Jedenfalls müssen wir zuvor die in Betracht kommenden Begriffe richtig festlegen, wenn wir nicht aneinander vorbeireden wollen. Es kommen hauptsächlich „Sozialismus" und „Kapitalismus" in Betracht.

Wenn nach Kral (S. 43) Sozialismus nichts anderes besagt als das Streben des Proletariats nach der Macht zum Zweck bestmöglicher Arbeits- und Existenzbedingungen durch Überwindung des individualistischen Wirtschaftssystems, so hat er leicht spotten über die, welche Sozialismus und Christentum als unverträglich ansehen, wie es kürzlich noch unsere Bischöfe in ihrem Hirtenschreiben gegen die Sozialdemokraten getan haben. Denn diese „Bestimmung" ist so „unbestimmt" und so abstrakt wie nur möglich. Kr. ist darauf gekommen, indem er den „Wesenskern" aus all den verschiedenen sozialistischen Systemen und Schulen herausschälte. Wir aber haben es mit einem bestimmten, konkreten Sozialismus zu tun, und das ist heute der

marxistische; denn von ihm waren die maßgebenden Führer der heutigen Sozialdemokratie beherrscht; Marx hat sich gerühmt, den Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, also zum festen, beweisbaren System erhoben zu haben; deshalb wird und muß heute, wenn man von Sozialismus spricht, dieses System gemeint sein. Dieses System haben auch jene im Auge, die Sozialismus und Christentum gleich Feuer und Wasser sein lassen. Dieser Sozialismus kann nicht mit dem Christentume verbunden werden, wenn er nicht vorher innerlich sich verändert hat. Sehr gut erklärt Prof. Briefs (Freiburg) in der „Deutschen Arbeit", dem Organ der christlichen Gewerkschaften, gegenüber einem Vertreter des christlichen Sozialismus: „Entweder nehmen Sie Marx, wie er genommen sein will, und dann schlägt er Ihr Christentum in Fetzen, predigt den Klassenhaß usw. — oder Sie gehen von der Gestalt Christi aus, und dann schwindet zwar der Kapitalismus in seinen ausgewachsenen Formen, aber auch der Sozialismus wie Schnee vor der Sonne. Christentum oder Marxismus — alles andere sind Halbheiten". (H. 6, 1920). Der Sozialismus ist eben innerlich materialistisch und predigt die Herrschaft der Wirtschaftsformen über den Geist; beim Christentum ist es umgekehrt. Selbst in der Art, wie man den Menschen anschaut, sind beide sehr verschieden, wie Briefs gut weiter bemerkt: „In der Zuneigung zu den Armen und Bedrängten liegt etwas Christliches bei Marx, aber auch etwas Unchristlich-Fanatisches: Diese Liebe stammt nämlich aus dem Haß gegen den Kapitalismus, nicht aus der Tiefe eines Herzens, das jeden Armen und Elenden in der solidarischen Gottesliebe mit umfaßt."

Ebensowenig ist Krals Auffassung vom Kapitalismus bestimmt genug; er versteht darunter (S. 20): „Beherrschung der Volkswirtschaft durch das Geldinteresse des Kapitalbesitzes, und Kapital ist alles, was von selbst erwirbt, was Geld oder Macht schafft ohne Arbeit." Aber das ist hauptsächlich nur Bestimmung des ethischen Kapitalismus, der kapitalistischen Gesinnung, der Gewinnsucht, die nicht bloß bei einem oder anderen wirtschaftlichen System sich findet. Kapitalismus im wirtschaftlichen Sinne ist etwas ganz anderes. H. Pesch unterscheidet sehr gut in der Flugschrift „Christlicher Solidarismus und soziales Arbeitssystem": „Der Kapitalismus, den wir verwerfen, ist nicht Kapitalismus im technischen Sinne, nicht die reichliche Verwendung von Kapitalgütern, produzierten Produktionsmitteln; auch nicht der Kapitalbesitz als solcher, das Eigentum an den Produktionsmitteln, das Erwerbsstreben als solches, die privatwirtschaftliche Organisation als solche . . . sondern die aus der individualistischen Entartung . . . hervorgegangene ungebundene Herrschaftsstellung des Kapitalbesitzes." Also was Kral als Kapitalismus bezeichnet, ist nicht der Kapitalismus überhaupt, vielmehr eine Ausartung desselben. Eine entwickelte Volkswirtschaft kann gar nicht ohne Kapitalismus bestehen, wie auch G. Porcher in der „Deutschen Arbeit" (a. a. O.) richtig ausführt: „Auch der nur oberflächlich Urteilende muß erkennen, wie wenig die sozialisierende Richtung geeignet ist, die Menschheit vorwärtszubringen; überall sehen wir, wie sie versagt, wie Korruption und Arbeitsunlust in ihrem Gefolge einherschreiten. Rückkehr zum allein richtigen Wirtschaftssystem, das auf dem Eigentumsbegriff beruht und auch dem Fleißigen die Möglichkeit gewährt, mehr zu erwerben, als er gerade braucht, ist nötig. Kapitalbildung, die unter keinen Umständen entbehrt werden kann, wird dann wieder zu ihrem Recht gelangen; die jetzige, dem Besitz und Kapital feindliche Steuer-

gesetzgebung wird auf vernünftige Formen zurückgeführt werden . . . Freilich, der Arbeit (Kopf- und Handarbeit) muß in ganz anderem Maße Anteil am Ertrage der Arbeit gegeben werden. — Das schließliche Ende aus unabänderlichen, in der Menschennatur selbst liegenden Gründen ist immer die Rückkehr zur kapitalistischen Produktion."

Gehen wir nun auf einige Einzelheiten ein. Selbstverständlich durchzieht das Buch die Anschauung von der alleinigen Wahrheit der Arbeitswerttheorie. Nur die Arbeit schafft Werte, nur sie gibt das Recht des Erwerbes; ja der Verfasser nennt sogar das Streben nach einem über die menschenwürdige und anständige Lebenshaltung hinausgehenden Erwerb und Besitz „unsittlich" (S. 21). Selbstverständlich hat jeder Mensch, der nicht krank ist, die Pflicht zu arbeiten, weil Gott den Müßiggang verdammt; aber diese Pflicht besteht unabhängig von der Notwendigkeit des Erwerbes; das Ziel der Arbeit braucht auch durchaus nicht sein, den Lebensunterhalt und nur ihn zu gewinnen. Ebensowenig ist die Arbeit die einzige Quelle des Eigentumsrechtes; es gibt auch sonst berechtigten Besitz. Das vielberegte Wort des hl. Paulus „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen" (2. Thess. 3, 10) gilt nicht im Gegensatz zum Besitz, sondern zum müßigen Umhertreiben („Wir haben nämlich gehört, daß einige unter Euch unstet wandeln, indem sie nichts arbeiten"); er hebt für sich selbst hervor, daß er zwar durch nächtliche Arbeit sich sein Brot erworben, um keinen zu belästigen, daß er aber das Recht gehabt hätte, von ihnen auch ohne Erwerbsarbeit seinen Unterhalt zu verlangen, da er für ihre Seelen sorgte. Lichtvoll, klar und bestimmt sind hierüber vor allem die Ausführungen des großen sozialen Rundschreibens Leos XIII. „Rerum Novarum". Zwar hat man gerade aus ihm die Arbeitswerttheorie herauslesen wollen an der vielbesprochenen Stelle: verissime dici (potest), ex labore opificum gigni divitias civitatum; es kann in aller Wahrheit gesagt werden, aus der Arbeit der (gewerblichen) Arbeiter entstehe der Reichtum der Staaten (nicht der „gesellschaftliche" Reichtum — das ist ein spezifisch marxistischer Ausdruck). Aber das besagt an sich und erst recht im Zusammenhang ganz etwas anderes als: aller Wert stamme aus der Arbeit. An sich: es ist gewiß richtig, daß die Wohlhabenheit eines Volkes nur aus Erwerbsarbeit hervorgehen kann; die Beamten, die Gelehrten usw. machen sicher mit ihrer Arbeit, so wichtig sie ist, keine großen Erwerbungen, schaffen keinen Reichtum. Im Zusammenhang: Der Papst spricht davon, daß der Staat auch der Arbeiter sich annehmen müsse; zwar seien sie nicht unmittelbar für ihn tätig wie die Beamten, die Soldaten; aber der Staat bedürfe auch der äußeren Güter zu seinem Bestande; für deren Erwerb aber seien die Arbeiter so wichtig, daß gerade von ihnen die Wohlhabenheit abhänge. Daß nur die Arbeit Wert schaffe, sagt der Papst nirgends. Er hebt an anderer Stelle vielmehr eigens hervor, daß Besitzende und Arbeitende aufeinander angewiesen seien: non res sine opera, nec sine re potest opera consistere; daher ist er gegen den Klassenkampf, vielmehr für Versöhnung von Kapital und Arbeit. Er bezeichnet die ganze Frage als so schwierig, „weil Recht und Pflicht im gegenseitigen Verhältnis von Reichen und Besitzlosen, von denen, welche die Arbeitsmittel (rem), und denen, welche die Arbeit (opera) liefern, abzumessen keine geringe Aufgabe ist". Unerschütterlich tritt der Papst auch immer wieder für das Recht des Eigentums, selbst bei größerem Besitze ein, auch

wo es sich um Grund und Boden handelt. Der Erdboden gehöre und diene der Gesamtheit, auch wenn nicht jeder einzelne Anteil daran habe: „Wer ohne Besitz ist, bei dem muß die Arbeit dafür eintreten (qui re carent, supplent opera)." „Bei allen Versuchen, den niederen Klassen aufzuhelfen, ist durchaus der Grundsatz festzuhalten, daß das Privateigentum unantastbar ist." Der Papst fordert streng, daß die Besitzenden die Arbeiter nicht als Sklaven ansehen, vielmehr ihre persönliche Würde hochhalten, sie nicht ausbeuten oder mit Arbeit überladen, für ihr religiös-sittliches Wohl sorgen; ebenso fordert er von den Arbeitern, daß sie treu die Arbeitsleistung verrichten, den Arbeitgebern keinen Schaden zufügen, aller Gewalttätigkeit sich enthalten, mit Übelgesinnten keine Verbindung eingehen. Bezüglich des Arbeitsvertrages bezeichnet der Papst als Forderung der Gerechtigkeit, daß der Arbeiter einen entsprechenden Anteil am Gewinn habe; die Arbeit muß ihm für Wohnung, Kleidung und Nahrung so viel abwerfen, daß sein Dasein kein gedrücktes ist (ut salvus vitam tolerare minus aegre possit). Dem Staat wird die Aufgabe zugewiesen, gegen Hetzer das Recht und die Sicherheit des privaten Besitzes mit entschiedenen Maßregeln zu gewährleisten. Das gilt aber nicht bloß für kleinen Besitz. „Ist der Besitz größer, als es für den Unterhalt und ein standesgemäßes Auftreten nötig ist, so tritt die Pflicht ein, vom Überfluß Almosen zu geben." „Den Besitzlosen aber belehrt die Kirche, daß Armut in den Augen der ewigen Wahrheit nicht die geringste Schande ist, und daß Händearbeit zum Erwerb des Unterhaltes durchaus keine Unehre bereitet." Aber sie ist ebenso bemüht, „die Not des Lebens für ihn auch nach der materiellen Seite zu lindern und ihn zu besseren Verhältnissen zu erheben".

Ich bin so weit auf die Ausführungen Leos XIII. eingegangen, damit alle klar sehen: Die Arbeitswerttheorie kann sich nicht auf das Christentum berufen; auch größerer Besitz ist gerechtfertigt, wenn er gut, unter Rücksichtnahme auf das Gemeinwohl, verwaltet wird. Damit ist der Sozialismus im Kern getroffen. Kral, wie manche andere, zitieren Aussprüche einzelner Kirchenväter, die fast sozialistisch, ja kommunistisch lauten; aber mit Recht bemerkt Walter im Staatslexikon (Art. „Eigentum" I, 1477): „Aus den oft feurigen Redewendungen der Väter darf weiter nichts gefolgert werden, als daß sie pflichtvergessenen Reichen und habgierigen Wucherern das Gewissen wieder schärfen und die mit dem Eigentum verknüpften sozialen Pflichten ins Gedächtnis zurückrufen wollen ... Die schroffe Ausdrucksweise ist die rhetorische Hülle, in der der heilige Zorn der Väter über das unchristliche Gebaren der Reichen sich ausspricht ... Dieselben Väter stritten ebenso unerschrocken für das Recht des Eigentums." Wie schwer es ist, aus der Patristik wie aus der Scholastik eine eindeutige Wertlehre zu gewinnen, zeigt das hervorragende Werk von E. Schreiber, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik (Jena 1913), auf das hier verwiesen sei.

Im größeren Teile seines Buches bespricht Kral die Demokratie, den Völkerbund, Solidarismus, Religion, Politik, Parteipolitik. In manchen Einzelheiten verdient er Zustimmung; er scheut sich nicht, nach allen Seiten furchtlos zu sagen, was er für richtig hält. Aber seine Anschauungen, z. B. über Parteipolitik stehen in merkwürdigem Gegensatz zu der von ihm doch geförderten Gründung einer eigenen christlich-sozialen Partei in Bayern. Die Ausführungen über das Verhältnis von Staat und Kirche könnten vorsichtiger gehalten sein.

Wie wenig Kral in maßgebenden Kreisen Anklang findet, zeigt die Entschließung der Bayrischen Volkspartei auf der letzten Landesversammlung, worin die Bezeichnung „Christlicher Sozialismus" als irreführend abgelehnt wird. Ein vom Kartellverband der katholischen Arbeitervereine Deutschlands veröffentlichter Entwurf zu einem katholischen Arbeiterprogramm verwirft jedes Zusammengehen mit sozialistischen Anschauungen.

Das viele Reden gegen den Kapitalismus und für die Sozialisierung beweist deutlich, wie tief in den Arbeitern die Sehnsucht nach Achtung und Besitz steckt. Und diese Sehnsucht ist berechtigt: aber die Erfüllung muß auf anderen Wegen gesucht werden als sozialistischen. Es ist sehr fraglich, ob eine allgemeine Sozialisierung den Arbeitern viel nützen würde; selbst die Form der Betriebssozialisierung bringt ihnen doch kein eigentliches Eigentumsrecht. Die Sehnsucht nach Besitz wird nur gestillt werden durch das Siedlungswesen; erst dann hat der Arbeiter wirklich einen kleinen Bentz zur alleinigen Verfügung. Doch ist nicht zu übersehen, daß dabei große Schwierigkeiten zu überwinden sind, vor allem die Abneigung mancher Arbeiter, sich an bestimmte Fabriken und Orte zu binden. Eine wirklich wertvolle Sozialisierung könnte nur durch Produktivgenossenschaften herbeigeführt werden; aber bislang sind alle Versuche in größerem Maßstabe gescheitert; auch das Mittelalter hat sie kaum gekannt; damals galt der Kleinbetrieb des Einzelmeisters als Regel. Es gehört zur Tragik des Lebens, daß steigende Außenkultur mit Verlust wirtschaftlicher Selbständigkeit erkauft werden zu müssen scheint. Aber auch wenn wir zahlreiche Produktivgenossenschaften hätten, bestände wieder die Gefahr, daß die größeren und leistungsfähigeren allmählich viele andere aufsaugten oder ihnen nur ganz bescheidenen Wirkungsraum ließen. Ein Ausgleich kann nur geschaffen werden, wenn wir möglichst vielen Arbeitern glückliches Familienleben im Eigenheim ermöglichen. Ebenso wichtig ist aber, daß der persönliche Wert des Menschen immer weniger in seiner Stellung als in seinem Charakter gesucht wird. Die freundliche und entgegenkommende Behandlung auch der unteren Schichten bedeutet die wirksamste Sozialisierung. Im übrigen bietet die neue Reichsverfassung Handhaben genug, um die Arbeiter innerhalb der einzelnen Betriebe zur gebührenden Geltung kommen zu lassen. Es darf nicht mehr vorkommen, daß ein Mensch lediglich als Erwerbsmittel betrachtet wird, als „Hand". Um das wirksam zu verhüten, bedarf es der beruflichen Organisation, da der einzelne leicht zu schwach ist. Nur sie kann erreichen, daß die Besitzenden immer wieder ihrer Pflicht gegenüber dem Gemeinwohl sich bewußt werden. Sie wird auch genügend Einfluß auf den Staat haben, damit er gar zu scharfe Gegensätze in der Vermögensgestaltung verhindert. Durch Zusammenwirken der Organisationen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer wird auch am ersten allgemeine Arbeitsgemeinschaft erreicht werden, ohne welche die gegenseitige Bekämpfung nie aufhört. Sehr schön sind alle Gesichtspunkte zusammengefaßt in dem System, das H. Pesch in seinem Lehrbuche der Nationalökonomie (bes. Bd. II) entwickelt und das er als solidaristisches Arbeitssystem oder kurz: Solidarismus bezeichnet. „Charakteristisch für den Solidarismus ist die Synthese individueller und sozialer Gesichtspunkte. Da bleibt die Vielheit der privaten Wirtschaften bestehen. Aber aus dieser Vielheit wird eine Einheit durch Hinlenkung auf die Volkswohlfahrt als alle verpflichtenden Staatszweck."

Dabei gilt aber stets, daß nicht plötzlicher Umsturz, sondern nur allmähliche Reformen zum ersehnten Ziele führen. Beachtenswert sind die Mahnungen von Hofrat Schwiedland (Wien) in H. 9/10 der Soz. Kultur (1920): „Ob eine gedeihliche Verwaltung durch neuartige soziale Körper geführt werden kann, ist eine Sache, die erst praktisch erprobt werden muß; die Wirksamkeit von Reformen hängt ab von der Qualität der Bevölkerung. Mit der bloßen Freiheit der Träger der Arbeitskraft wie der Besitzenden wachsen zunächst nur die Willkür und der Kampf."

Zur Vermeidung von unliebsamen Mißverständnissen sei ausdrücklich betont, daß obige Ausführungen nur der Feststellung der Rechtslage gelten, dessen, was die Gerechtigkeit fordert. Die Pflichten der Billigkeit und Nächstenliebe gehen aber darüber hinaus, besonders in außergewöhnlichen Zeitläufen wie heute, wo Millionen wie aus einem Munde nach neuen wirtschaftlichen Formen verlangen. Da dürfen sich der Arbeitgeber und der Staat nicht lediglich auf den Rechtsstandpunkt stellen, sonst wird der Unruhe kein Ende sein. Nein, sie müssen bemüht sein, jene Forderungen in ihrem annehmbaren Kern zu erfassen und unter Opfern, auch schweren, Entgegenkommen zu beweisen. Dieses muß aber auf der anderen Seite auch anerkannt werden. Je mehr man auf Arbeiterseite den Rechtsstandpunkt einseitig betont, um so mehr werden auch die Arbeitgeber Billigkeit und Liebe vergessen. Man hört heute in manchen Kreisen so ungern von Liebe reden. Aber wehe, wenn wir erst eine ganz liebloſe Welt bekommen! Wo das kalte Recht allein herrscht, wird es nie zu freudigem Zusammenarbeiten kommen; denn das Recht trennt, die Liebe verbindet. Daher sehen wir auch, wieviel Haß oft aus den Worten jener spricht, die „nur" ihr Recht verteidigen wollen. Das Recht schaut auf die Sache, die Liebe auf den Menschen. Wo wirkliche Liebe herrscht, wird das Recht von selbst beobachtet, aber selbst die „peinlichste rechtliche Korrektheit" kann mit völliger Seelenlosigkeit einhergehen. Liebe ist nicht gleich Almosen, sondern bezeichnet innere verantwortungsreiche Verbundenheit der Menschen untereinander. Nur in diesem Zeichen können wir neu aufbauen; wer den Nächsten, insbesondere den schwächeren Mitbruder nicht liebt, findet unter allen Rechtsordnungen Mittel und Wege zur Ausbeutung übergenug. Der Bolschewismus ist ein warnendes Beispiel, ebenso auch die Zwangswirtschaft, die beide so viel Verwirrung und Verwilderung der sittlichen Begriffe gebracht haben. Mit keinem wirtschaftlichen System schaffen wir die Armseligkeiten des Lebens einfach fort; wer es versucht, stößt sich um so mehr daran. Die Sozialdemokratie hat es vor zwei Jahren gewollt; sie war auch im vollen Besitz der Macht. Und der Erfolg? — Die Härten des Lebens sind zum großen Teil unvermeidbar; wir müssen sie ertragen lernen; nur die Liebe gibt uns die Kraft dazu.

Zur Predigtanlage und Predigtvorbereitung im 17. Jahrhundert.

Von Dr. theol. Heinrich Schauerte, Dortmund.

Die Theodorianische Bibliothek zu Paderborn besitzt ein Exemplar von Predigten des Dortmunder Theologen Jakob Schöpper († 1554)[1] mit angebundenen weißen Blättern, auf denen der Regularkanoniker des ehemaligen Klosters Möllenbeck (bei Minden)[2], Heinrich Smeddes, im Jahre 1640 die Themata seiner sonn- und festtäglichen Predigten aufgezeichnet hat[3]. Die wenigen Notizen gewähren immerhin einen Einblick in die Anlage und die Quellen der Predigt für jene Zeit.

1. Smeddes notiert zunächst das Thema (= Vorspruch)[4] für die Predigten auf die Sonn- und Festtage des Herrn und danach Themata für Heiligenfeste. Die Verteilung der Perikopen auf die Sonntage weicht etwas von der Ordnung unseres heutigen römischen Missale ab. So hat Smeddes für den zweiten Fastensonntag die Perikope vom Kananäischen Weibe (statt der Verklärung Jesu im heutigen Missale); ferner zählt er die Sonntage nach Trinitas (anstatt wie jetzt nach Pfingsten) mit etwas anderer Verteilung der Perikopen[5]. Bei der Predigt an den Bittagen, wo er

---

[1] Vgl. über ihn Hurter, Nomenclator 2³, 1557 f.; ADB. 34, 697 f. Der betreffende Predigtband trägt den Titel: Institutionis Christianae praecipuaeque Doctrinae Summa. Cöln 1555 [Th. 3572].

[2] Das Kloster Möllenbeck wurde 896 als freiadeliges Frauenstift nach St. Benedikts Regel gegründet, 1441 in ein Augustinerkloster umgewandelt, 1558 protestantisch und im Westfälischen Frieden eine hessische Domäne.

[3] Die Überschrift lautet:

† Directorium.

Omnia ad maiorem Dei gloriam, virginisque matris Mariae honorem et animae meae salutem, et proximorum utilitatem.

Incipiunt themata sermonum primo de tempore, et consequenter de sanctis cum aliquibus annotationibus.

Anno 1640. F. Henricus Smeddes.
Can. Reg. Mollenbecanus.

Dieses Buch ist ihm von seinem Freunde Ludwig Faber in Neuhaus 1638 geschenkt worden. — Der geschriebene Anhang zählt jetzt noch 79 Blätter, die (mit sechs Ausnahmen) nur einseitig beschrieben sind; und zwar enthält jede Seite die kurzen Notizen für nur eine Predigt. (Auf einigen Blättern sind nachträglich allerdings auch auf der Umseite noch Notizen gemacht.) Drei Blätter (enthaltend die Themata für den 1. Sonntag nach Weihnachten, den 11. und 23. Sonntag nach Trinitas) sind herausgerissen. Mehreren Skizzen sind später Notizen mit anderer Tinte (aber nach der Schrift zu urteilen von ihm selbst) ein- oder zugefügt, einigemal auch längere Ausführungen, die den Gang der Predigt festhalten (zweimal mit der Überschrift: Sic formabis (unam) concionem).

[4] Über die Bedeutung des Wortes „Thema" in der Terminologie des Mittelalters und die Arten der Predigt vgl. R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (Detmold 1879) S. 3 f.; dort auch (S. 601 ff.) die homiletischen Anweisungen des Ulrich Surgant († 1503).

[5] Vgl. hierzu St. Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches. Freiburg 1907.

als Thema Lukas 11, 9 („Bittet, und es wird euch gegeben werden") nimmt, bemerkt er, es könne das Evangelium des vergangenen Sonntags (Joh. 16, 23–31) gelesen werden, oder auch Lukas 11, 5–13 (so heute). – Am zweiten Sonntag nach Epiphanie predigt er im Anschluß an das Evangelium von der Hochzeit zu Kana der Gepflogenheit der Zeit gemäß über die Ehe.

In den Predigten de Sanctis hat er Themata für 23 Feste notiert, nämlich für: Andreas, Mariä Empfängnis, Thomas, Stephanus, Johannes d. Evangelisten, Mariä Reinigung, Matthias, Mariä Verkündigung, Philippus und Jakobus, Johannes d. Täufer, Peter und Paul, Mariä Heimsuchung, Jakobus d. Ältere, Laurentius, Bartholomäus, Mariä Geburt, Matthäus, Michael, Simon und Juda, Allerheiligen und zuletzt für das Kirchweihfest.

2. Der Titelüberschrift seines „Direktoriums" entsprechend notiert sich Smeddes in erster Linie die Themata der Predigten, d. h. den Vers, den er als Vorspruch und Ausgangspunkt für seine Predigt benutzt. Für gewöhnlich hat er nur ein Thema notiert; für einige Tage hat er mehrere passende Themata angegeben, auf St. Lucius z. B. drei, nämlich: „Igne me examinasti" (Ps 16, 3) (aus dem Graduale der Festmesse), ferner: „Qui vult venire post me, abneget semetipsum et tollat . . ." (Mt. 16, 24; Lk. 9, 23) und endlich: „Nisi granum frumenti cadens in terram, mortuum fuerit; ipsum solum manet" (Joh. 12, 24 f.) (aus dem Evangelium). Er schreibt den Vorspruch lateinisch hin, fügt jedoch einigemal die deutsche Übersetzung an, hat ihn auf der Kanzel also wohl zunächst lateinisch, dann deutsch gesprochen.

Das Thema ist gewöhnlich dem Tagesevangelium entnommen; findet sich der Text bei mehreren Evangelisten, so zitiert er auch alle diese, bei Weissagungen auch den betreffenden Propheten; nur selten entnimmt er das Thema anderen Quellen, nämlich der Tageslitургie (z. B. auf Mariä Heimsuchung dem Offertorium, auf Weihnachten das erste Thema dem Introitus der dritten Messe, das zweite Thema jedoch dem Evangelium der ersten Messe) oder der üblichen Gebetsliturgie (z. B. auf Trinitas: „Benedicamus patrem et filium cum sancto Spiritu"). – Am Feste Peter und Paul hat er als Thema gewählt Gen. 1, 16: „Fecit Deus duo luminaria magna et posuit ea in firmamento" (in deutscher Übersetzung wiederholt); dazu macht er folgende erklärende Bemerkungen: „Luminaria magna, sc. in vita et sermone. Duo: quia coniuncti in charitate fraterna; gloriosi principes apostolorum . . ."

3. Für einige Predigten ist nur das Thema angegeben, für gewöhnlich notiert er auch kurz die Hauptpunkte, über die er sprechen will, und gibt an, wo eine Predigt darüber zu finden ist. Verweilen wir zunächst bei den Punkten, nach denen er die Predigt teilt.

Smeddes sucht aus dem Thema (Vorspruch) zwei (so meistens) oder auch drei Punkte heraus, nach denen er die Predigt disponiert, und bezieht auf diese Punkte die einzelnen Verse des Vorspruches bzw. der Perikope. So z. B. ist das Thema des fünften Sonntags nach Trinitas: „Relictis omnibus secuti sunt eum" (Lk. 5, 11; Mt. 4, 20, wie jetzt am vierten Sonntag nach Pfingsten). Dazu notiert er: Duo innuuntur: 1. perfecta mundi abrenunciatio; 2. salutifera Christi invitatio. – Am achten Sonntag nach Trinitas predigt er über die falschen Propheten nach dem Thema: „Omnis arbor bona bonos fructus facit" (Mt. 7, 17; vgl. Lk. 6, 43; jetzt am siebten Sonntag nach Pfingsten). Tria innuuntur: 1. falsorum prophetarum vitatio; 2. eorum terribilis punitio, ibi: »excidetur et in ignem . . .« [Mt 7, 19]; 3. bonum agentium fructificatio, ibi: »omnis arbor bona . . .« [Mt 7, 17]. Daran knüpft er die Anwendung: „Facite ergo fructus dignos poenitentiae" – Auf den zwölften Sonntag nach Trinitas wählt er sich aus dem Tagesevangelium als Thema: „Bene omnia fecit, et surdos fecit audire et mutos loqui" (Mk. 7, 37; jetzt am elften Sonntag nach Pfingsten) und notiert dazu: Nota tria: 1. petentium devotio, ibi: »adduxerunt ei . . .« [Mk. 7, 32]; 2. Dei miseratio, ibi: »misit digitos in aures« [V. 33]; 3. populi gratulatio, ibi: »omnia bene fecit« [V. 37].

Zuweilen führt er noch Unterpunkte an, so z. B. in der Predigt des zweiten Adventssonntags über das Thema: „Tunc videbunt filium hominis venientem" (Lk. 21, 27; Mt. 24, 30; Mk 13, 26; Jo 13, 10; Joel 2, 10. 31; jetzt am ersten Adventssonntage). Er fährt fort: „In verbis thematis duo innuuntur: 1. terribilis creaturarum mutatio, ibi: »Erunt signa in sole« [Lk 21, 24]; 2. mirabilis manifestatio, ibi: »tunc videbunt filium hominis«. NB Est triplex iudicium: primum ante mortem, et hoc est personale et fit per contritionem, confessionem et afflictionem, de quo 1. Kor. 11, 31: »Si nos diudicaremus (sc. in praesenti), non utique

diiudicaremur« (sc. in futuro); secundum particulare; tertium universale." — Am zehnten Sonntag nach Trinitas lautet das Thema: „Venient dies in te et circumdabunt te inimici tui vallo" (Lk. 19, 43; jetzt am neunten Sonntag nach Pfingsten). Er disponiert: „Duo innuuntur: 1. Christi magna pietas, quod flevit super civitatem; 2. Iudaeorum magna caecitas, ibi: »si cognovisses et tu« [Lk. 19, 4]" Dann führt er weiter aus: „Fletus est quadruplex: 1. interior, scilicet contritionis ex peccatorum consideratione, et est exercendus [als Beleg werden mehrere Bibelstellen angeführt]; 2. exterior, sc. tribulationis, et est sustiuendus, quia valde purgant lachrymae et expellunt diabolum, sicut aqua calida canem de coquina (Beweisstelle: Dan. 13, 35); 3. posterior, sc. damnationis (Mt. 8, 12; 13, 42; Lk. 13, 28: »Ibi erit fletus et stridor [dentium]«); 4. superior, ex desiderio (Ps. [41, 4]): »fuerunt mihi lachrymae meae panes . . .«" — In der Predigt auf Mariä Empfängnis ist als Thema gewählt Ps. 45, 5: „Sanctificavit tabernaculum suum altissimus." Dazu ist notiert: „Nota duo: 1. commendatur B. Virgo a sanctificationis claritate, ibi: »sanctificavit«; 2. a status dignitate, ibi: »tabernaculum suum«. B. Maria habuit tres excellentias: 1. sanctitatis, quia in utero sanctific[ata] (Hohelied 4, 7); 2. virginitatis, quia perpetua virgo immaculata (Is. 7, 14); 3. maternitatis, quia ab aeterno mater verbi praeelecta."

Mit derartigen Notizen sind die sachlichen Bemerkungen im allgemeinen erschöpft. Verschiedentlich hat er allerdings noch den einen oder anderen Gedanken angefügt, Bibelstellen zitiert oder auch auf einen Autor hingewiesen (so z. B. für das Gewissen auf Seneka und Isidor; ferner ist einmal Bonaventura genannt). Mehrfach weist Smeddes auf eine passende Anwendung hin; so will er in der Predigt am zwölften Sonntag nach Trinitas (s. o.) die Anwendung anknüpfen an die Worte: „Recte loquebatur" [Mk. 7, 35]; dazu ist (mit anderer Tinte) nachgetragen: „Practica: Omnia bene fecit. Ut et nos exemplo populi istius Deo semper gratias agamus, et ipsum laudemus!"

In allen (fünf) Marienpredigten verwendet er als Nutzanwendung den Rosenkranz, worauf er hinweist mit „Applica sermonem de rosario" oder ähnlichen Wendungen. Das Rosenkranzgebet scheint unserem Prediger besonders am Herzen gelegen zu haben; denn in der Predigt auf Mariä Heimsuchung werden in einem längeren (mit anderer Tinte geschriebenen) Nachtrage als Mittel der Verehrung Mariens hauptsächlich das Ave und der Rosenkranz genannt; im Anschluß daran spricht er über die Rosenkranzbruderschaft: Maria wolle, daß die Rosenkranzbruderschaft eingeführt werde, damit wir dadurch zum Rosenkranzgebete angefeuert würden, und er spricht in drei Punkten über den Nutzen, sich in die Bruderschaft einschreiben zu lassen.

4. Smeddes hat die Predigten, die er an dem betreffenden Tage zu halten gedenkt, nicht ausgearbeitet, sich jedoch notiert, wo er eine zu dem Thema passende Predigt oder einzelne Punkte finden kann. Das ist für uns insofern von Interesse, als wir daraus ersehen, welchen Werken die Prediger um 1600 ihren Stoff entnahmen.

Smeddes hat geschriebene und gedruckte Predigten benutzt. Er arbeitete (wenigstens für das Jahr 1640) keine vollständig neue Predigt aus, sondern benutzte fertige Predigten. Wir stoßen oft auf den Hinweis: „Habes concionem (unam) in antiquis concionibus," oder „habes conciones varias in antiquis concionibus" u. dgl. In seiner Bibliothek befand sich also ein (paginierter) Predigtband früher gehaltener Predigten — ob von ihm selbst oder von anderen, wird nicht gesagt —, denen im Laufe der Jahre Ergänzungen angefügt wurden, wie z. B. die Bemerkung „cum uno folio ibidem apposito" (zweiter Adventssonntag) zeigt. Derartige Predigtsammlungen hat er mehrere besessen; so erwähnt er noch einen „libellus manuscriptus", ferner verschiedentlich ein „complementum" und „supplementum" und häufig „conciones promiscuae", die augenscheinlich auch eine geschriebene Predigtsammlung darstellen. Der einigemal erwähnte „thesaurus novus de tempore" wird dagegen eine gedruckte Predigtsammlung sein.

Die gedruckte Predigtliteratur war im 16. Jahrhundert eine sehr reichhaltige geworden. Die Homilie tritt wieder stärker hervor, während im 17. Jahrhundert die thematische Predigt dominiert[1].

---

[1] Vgl. darüber Keppler, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage. In ThQ. 74 (1892), bes. S. 95 u. 108 f.

Smeddes verwendet am häufigsten die Predigten des Polyaranus und die Summa praedicantium. Der Franziskaner Franz Polygranus († um 1560), ein bedeutender Prediger und unerschrockener Gegner der Häresie, gab u. a. eine „Postilla“ heraus, die auch ins Deutsche übersetzt wurde[1].

Neben vollständigen Predigtwerken standen dem Klerus reichhaltige Dispositionswerke und umfangreiche Materialiensammlungen aus dem Mittelalter zur Verfügung. Eines derselben ist das auch in Deutschland sehr bekannte ungeheure Lexikalwerk des englischen Dominikaners Johannes Bromyard († um 1390), die „Summa praedicantium“, das unter alphabetisch geordneten Stichwörtern den ganzen Predigtstoff ausführlich enthält[2]. Smeddes hat dieses Hilfswerk am häufigsten benutzt; in den meisten Predigtskizzen verweist er darauf und nennt die Stichwörter, für die er sich daraus Stoff holen will: Berufung, Vorherbestimmung, Gebet, Gewissen, Reue und Beichte, Versuchung, und namentlich für moralische Erörterungen, über Glauben, Friede, Trübsal, Gute, Gastfreundschaft, Demut, Zorn, Gerechtigkeit usw.

Vereinzelt wird noch auf andere Predigtliteratur verwiesen, so einmal auf Paulus Wan (oder Wann) in Passau († 1489)[3], ferner auf den berühmten Mainzer Prediger Joh. Wild (Ferus) († 1554), von dessen großer Postille 1571 ein kurzer Auszug, die „kurtze Postill“, erschien; diese meint Smeddes mit dem „parvus Ferus“[4]. Je einmal verw ist Smeddes ferner auf Jakob Feucht († 1580)[5], Rovardus[6] und Peter Binsfeld, Weihbischof von Trier († 1598)[7], dessen den Hexenglauben betreffende Schrift: De confessionibus maleficiorum et sagarum von Smeddes erwähnt und verwertet wird (am dritten Sonntag nach Trinitas zu dem Thema: „Hic peccatores accipit“) (Lk. 15, 2, jetzt am dritten Sonntag nach Pfingsten).

Von seinen Zeitgenossen verweist Smeddes einigemal auf den Jesuiten Jeremias Drexel (Drexelius († 1638), der als Hofprediger in München außergewöhnliche Erfolge erzielte und zahlreiche Schriften nach gehaltenen Predigten verfaßte[8].

Smeddes gibt meistens mehrere Quellen an, denen er den Stoff für die Predigt oder für einzelne Punkte derselben entnehmen will; so notiert er sich z. B. für die Predigt auf Palmsonntag, daß man den ersten Teil in den „antiquae conciones“ finde, die beiden anderen Teile im „complementum“, und aus der „Summa praedicantium“ könne man das Kapitel de clementia nehmen. Ebenso gibt er zuweilen das Material für mehrere Predigten auf denselben Tag an; am zweiten Adventssonntage bemerkt er z. B.: Zunächst findest du eine Predigt in den alten Predigten mit dem dort hinzugefügten Blatte; sodann suche eine [andere] Predigt oder einen Teil in den gemischten Predigten; die dritte Predigt findest du bei Polyaranus.

Als Ergebnis der Betrachtung dieser dürftigen Skizzen können wir folgendes feststellen: Smeddes pflegt nicht die eigentliche Homilie, sondern die damals mehr im Vordergrunde stehende thematische Predigt, indem er aus seinem Dorpruche zwei oder drei Punkte hervorhebt, über die er dann im Anschluß an das Evangelium des Tages spricht. Aus der Benutzung der immerhin zahlreichen Hilfswerke ist auf eine sorgfältige Vorbereitung und einen reichen, guten Inhalt der Predigt zu schließen, die trotz des thematischen Charakters fest im Boden der Heiligen Schrift wurzelt. Wenn man mit Kehrein[9] die Kanzelredner dieser Periode in zwei Klassen teilen will, nämlich in die eigentlichen Kontroversprediger und in solche Redner, die sich mehr an das Wort Gottes hielten, so muß Smeddes zweifellos den letzteren zugezählt werden.

---

[1] Vgl. über ihn KhL. 2, 1534; Hurter 2, 1424; F. Stingeder, Geschichte der Schriftpredigt (Paderborn 1920) 143 f.

[2] Vgl. da über KL. 2, 1321; Hurter 2, 680; Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters (Münster 1900) 97 f. Anm. 3.

[3] Vgl. über ihn KhL. 2, 2663.

[4] Dritter Fastensonntag. Über Wild vgl. KL. 12. 1573 f; Stingeder 144 f; J. Kehrein, Geschichte der kath. Kanzelberedsamkeit (Regensburg 1843) 1, 49–52.

[5] Vgl. über ihn KL 4, 1467 f.

[6] Über diesen finde ich nichts.

[7] Vgl. über ihn KL 2, 846 ff; Hurter 3, 354 f.

[8] Vgl. KhL. 1, 1185; Hurter 3, 904 f.

[9] A. a. O. 1, 41.

Diaspora-Helferinnen.

Von Desiderius Breitenstein O. F. M., Paderborn.

Die vermehrten Einnahmen haben den Bonifatiusverein im vorigen Jahre endlich in die Lage versetzt, einen vom Generalvorstand schon lange gehegten und von den Diasporageistlichen oft geäußerten Wunsch zu verwirklichen, nämlich Laienkräfte zur Unterstützung der Diasporaseelsorger einzustellen. In den Bittgesuchen wurde immer wieder hingewiesen auf die Unzulänglichkeit des privaten Religionsunterrichtes bei jenen Kindern, die in nichtkatholischen Schulen ihre Ausbildung empfangen, ferner auf die sich immer dringlicher herausstellende Notwendigkeit, die Hausseelsorge intensiver zu pflegen, wie Aufsuchen ungetaufter Kinder, Heilung ungültiger Ehen, Fürsorge für sittlich gefährdete und verwahrloste Kinder, endlich auf Vermehrung und bessere Organisation der Standesvereine.

Im August vorigen Jahres erhielt die weitausgedehnte Pfarrei Annaberg im Erzgebirge die erste Gemeindepflegerin – dieses ist der offizielle Titel. Es war eine Lehrerin. Ihre Hauptaufgabe besteht in der Erteilung des Religionsunterrichtes auf den Außenstationen. In der Folgezeit wurden von zehn weiteren Diasporageistlichen vor allem Lehrerinnen gewünscht, weil der Religionsunterricht einer besseren Ausgestaltung bedurfte. In der Auswahl der Personen richtet sich der Generalvorstand ganz nach den Bedürfnissen der einzelnen Gemeinden. Bis zur Stunde sind dreizehn Gemeindepflegerinnen angestellt, zehn Lehrerinnen, zwei Krankenpflegerinnen und eine Sozialbeamtin. Um die Gemeindepflegerinnen möglichst allseitig auszurüsten, ließ man die ersten acht Damen im August 1919 den Caritaskursus in Freiburg besuchen. In diesem Jahre hat der Generalvorstand selbst, gestützt auf die bis dahin gemachten Erfahrungen, einen Vorbildungskursus vom 1. Juli bis zum 1. August eingerichtet. 21 Damen haben daran mit einem sehr erfreulichen Eifer teilgenommen. Außer einer sozial vorgebildeten Dame waren nur geprüfte Lehrerinnen eingeladen, weil einerseits die Erteilung des Religionsunterrichtes doch immer in den Mittelpunkt der Tätigkeit gerückt ist, anderseits aber die nichtkatholischen Schulgemeinden mit dem Hinweis auf staatlich nichtgeprüfte Lehrkräfte öffentliche Beihilfen zur Erteilung des Religionsunterrichtes verweigern könnten. Der Kursus erstreckte sich auf Einführung in das Verständnis der Eigenheit der Diaspora, auf ausgewählte pastorell-rechtliche Fragen, gemischte Ehen, Diasporaschulen, Fürsorgetätigkeit, Vormundschaftswesen, Vereinswesen, Krankenpflege und Säuglingswesen. Besondere Aufmerksamkeit wurde der aszetisch-religiösen Vorbereitung für den Beruf einer Gemeindepflegerin gewidmet.

Die Berichte der Diasporahelferinnen lauten überaus günstig. Der Generalvorstand hegt darum die besten Hoffnungen für dieses neue Organ der modernen Diasporaseelsorge.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Aubana) verglichen werden.

Altes Testament.

F. Feldmann-Bonn hat für die Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte (H. 14) des Franziskus-Xaverius-Missionsvereins die Stellen über **Die Bekehrung der Heiden im Buche Isaias** (Aachen 1919, Xaverius-Verlag; ℳ 1,60) zusammengestellt und paraphrasiert. Er gruppiert das Material in zwei Teilen: 1. Sion (Annahme der Südosthügel-Theorie), von Jahve zum Mittelpunkt der Welt gemacht, 2. der Messias als Lehrer, Erlöser und König aller Völker. Die Tritojesajafrage wird nicht berührt, der Deuterojesajafrage aus dem Wege gegangen, so daß das Material aus Isaias II neben dem aus Isaias I erscheint.

Eine rabbinische Erklärung des M. T. zu Job legt David Davidowicz vor (ספר איוב **Das Buch Ijob,** Berlin 1919, C. A. Schwetschke u. Sohn; ℳ 8,–). Das Buch bringt neben dem Abdruck des M. T. eine nicht immer wortgetreue Übersetzung und kurze, meistens als Paraphrase gegebene Erläuterungen. Lexikographisches Material aus dem Talmud, leider meist ohne Belege, ist zu einer Reihe von Stellen gegeben. Die Einleitungsfragen sind zurückgestellt für einen zweiten Teil, der auch talmudische Allegorien bringen soll, die das Buch Job betreffen, und vor allem „die Lösung" des Jobrätsels, „die Deutung der Allegorien, Anspielungen, Einkleidungen des Jobbuches nach einheitlichem System". Das ganze Opus führt nämlich den Untertitel: Deutsche Bearbeitung der חידות מני קדם (Rätsel aus dem Morgenlande). Von Textkritik im modernen Sinne ist ganz abgesehen, ebenso von einer Auseinandersetzung mit den neueren Erklärern; nur M. T. und die jüdische Erklärung sind berücksichtigt. Bei alledem wird auch der Gelehrte, soviele Fragezeichen er auch zu machen hat, das aus liebevoller Versenkung in den M. T. erwachsene Buch mit Nutzen lesen.

Nach langer Pause erscheint wieder ein Band des Exegetischen Handbuches zum Alten Testament, herausgegeben von Joh. Nikel-Breslau. 8. Band: **Die Bücher Samuel,** übersetzt und erklärt von Alfons Schulz-Braunsberg. I. Halbband: **Das erste Buch Samuel** (Münster i. W. 1919, Aschendorff; ℳ 11.–, geb. ℳ 13,80. Subskriptionspreis ℳ 9,40, geb. ℳ 12,20). Das Buch steht auf der Höhe der heutigen theologisch-historischen Arbeitsmethode. Der Autor macht auch mit dem Prinzip der literarischen Art wirklich Ernst. Eine eingehendere Besprechung stellen wir bis nach Erscheinen des zweiten Bandes zurück, der nach einer Mitteilung des Herausgebers bald kommen wird, wie überhaupt die weiteren Bände des Exegetischen Handbuches in rascherer Folge erscheinen werden. Nur eines, was die Leser unserer Zeitschrift besonders interessieren wird, sei schon heute bemerkt, daß nämlich Schulz das, was er in Th. u. Gl. 1912, 743 ff ausgeführt hat gegen Göttsbergers Abhandlung „Ist auch Saul unter den Propheten?" in Th. u. Gl. 1912, 368 ff. (vgl. 1913, 396 ff.), heute nach weiterer Prüfung der Sachlage nicht mehr aufrecht hält und in der Hauptsache Göttsbergers Erklärung sich anschließt.

Die Werke Philos von Alexandrien in deutscher Übersetzung herausgegeben von L. Cohn (s. Theol. u. Gl. 1910, 150; 1911, 592) werden nach längerer durch den Tod des verdienten Herausgebers veranlaßter Stockung durch J. Heinemann-Breslau fortgesetzt. Der vorliegende dritte Band (Breslau 1919, M. u. H. Marcus; ℳ 10,–) ist z. T. noch von Cohn durchgesehen. Er enthält: 1. Alleg. Erklärung des

heiligen Gesetzbuches (Heinemann), 2. Über die Cherubim (Cohn), 3. Über die Nachstellungen, die das Schlechtere dem Besseren bereitet (Leisegang).

Zu der insbesondere seit Duhm und Sievers brennend gewordenen Frage der Regulierung der Grenzen von Poesie und Prosa nahm E. König-Bonn Stellung in der sorgfältig abwägenden Untersuchung **Poesie und Prosa in der alttestamentlichen Literatur abgegrenzt** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1917/18, S. 145 ff. 245 ff; 1919/20, S. 20 ff.). Ergebnis: Die versuchte Erweiterung des poetischen Gebietes des hebräischen Schrifttums „entbehrt in den meisten Fällen der objektiven Grundlage".

Unter Darlegung seiner Bedenken gegen H. Bauers Theorie der Tempora im Semitischen schlägt Joh. Hehn-Würzburg für das „Waw conversivum", Bauers „Waw conservativum", vielmehr die Bezeichnung **Waw inversivum** (Festschrift für Karl Budde S. 83–92) vor. „Es tritt bei Waw die präformative statt der afformativen Flexion ein und umgekehrt, d. h. die Inversion, genau wie wir im Deutschen sagen: ‚und du tötest' wa-ta-qutul (Pronomen + Verbum), dagegen ‚da (dann) tötest du' we-qatal-tâ (Verbum + Pronomen)." Es handelt sich also um eine spezifisch hebräische Stilform, die zu gewissen Zeiten im Gebrauch gewesen, später aber fast ganz verschwunden wäre.

Nachdem St. Dillmann-Hünfeld für **Jo. 5, 45—47 in der Pentateuchfrage** (Bibl. Zeitschr. 1920 [XV], 219 ff.) festgestellt zu haben glaubt, „daß die mosaische Autorschaft in den Worten Christi implicite ausgesprochen ist, wenn anders sie richtig erklärt werden sollen", wird er wohl Anlaß nehmen, nunmehr auch a posteriori dem Pentateuchproblemchen etwas näherzutreten.

Von der Überzeugung durchdrungen, daß **Das B. Job** (Berlin 1919, Furche-Verlag; ℳ 8,—, geb. ℳ 10,—) bei unserem Volke die ihm zukommende Bedeutung bisher nicht erlangt hat, legt der Kabbalaforscher F. A. Lambert eine gute neue Übersetzung vor, die sich bemüht, „den Anforderungen ästhetischen Maßes ebenso zu entsprechen, als denen sprachlicher Treue und klärender Sinndeutung". Vorausgeschickt ist auf 38 Seiten eine Einleitung über die Bedeutung des Werkes, Gang der Handlung, die Streitenden, den Weg des Gottsuchers, die Namen und Machtsymbole Gottes und ägyptische Parallelen zum B. Job. Auf Einzelheiten kann hier bei einer solchen populären Schrift nicht eingegangen werden. Aber eine Frage wenigstens: Warum wird immer „Eloha" gedruckt?

In K. A. Leimbachs verdienstlichen **Biblischen Volksbüchern** erschien als 11. Heft **Ekklesiastes** (Fulda 1919, Aktiendruckerei). In der Stichenabteilung schließt L. sich an Zapletal an.

Mit guten Gründen tritt G. Hölscher-Halle, **Die Entstehung des Buches Daniel** (Theol. Stud. u. Krit. 1919, 113 ff.), wieder ein für den zusammengesetzten Charakter des Buches Daniel und für die vormakkabäische Ansetzung von Kap. 1–7. Er unterscheidet: 1. Aramäische Legenden von Daniel und seinen drei Freunden c. 1–6 (3. Jahrh. v. Chr.); 2. Aramäischer Anhang dazu: Daniels Traumgesicht c. 7 (3. Jahrh.); 3. Zweiter Anhang: Drei hebräische Visionen Dan. 1s c. 8–12 (168–164 v. Chr., nacheinander entstanden); 4. Früheste hebräische Nachträge zur dritten Vision: zwei Korrekturen des Weissagungstermins 12, 11 und 12, 12 (vor Sommer 164 v. Chr.); 5. Aramäische Interpolierung der zwei Traumgesichte: Beziehungen auf die Makkabäerzeit 2, (41b). 42. (43); 7, 7bβ. 8 11a. 20–22. 24–25; 6. Hebräische Erweiterung der zweiten Vision: Gebet Daniels 9, 4–19; 7. Übersetzung des Buchanfangs ins Hebräische. Die älteste Apokalypsenliteratur (Dan., die ältesten Stücke im 1. Henochbuche, das Buch der Jubiläen und die Grundlage der Testamente) ist kein Ausläufer der kanonischen Prophetenliteratur, ist vielmehr aus der Legende hervorgegangen. Die Apokalyptik ist aber keineswegs als volkstümlich anzusehen, ist vielmehr gelehrte Bearbeitung der Legende.

Als Ergänzung zur ersten Hälfte des dritten Hauptteiles seiner Einleitung in das Alte Testament (1893) bietet E. König-Bonn in der Schrift **Kanon und Apokryphen** (Gütersloh 1917, Beiträge zur Förderung christl. Theol. XXI 6. H.; ℳ 1,40) „einen Beitrag zur Aufhellung der Geschichte der Kanonisierung des A. T.", zum „Jubelfeste der Reformation" den pharisäisch-talmudisch-protestantischen Kanon des A. T. verteidigend. Die Polemik richtet sich insbesondere gegen Kaulen und Hoberg (Corneli und Fell sind nicht berücksichtigt) auf unserer, gegen Budde, Hölscher und Steuernagel auf der anderen Seite. K. vertritt die These vom offiziellen Abschluß des pharisäischen Kanons auf der Synode zu Jamnia (um 90 n. Chr.). Für das in

den rabbinischen Streitigkeiten über mehrere der protokanonischen Bücher gebrauchte Verbum גנז lehnt er die Bedeutung „akanonisieren" (obliterare Hieronymus) ab und sucht die Bedeutung „vom Gebrauch im öffentlichen Gottesdienste ausschließen" als allein berechtigt zu erweisen. Den Wert seiner Polemik gegen den katholischen Kanon scheint K. zu überschätzen. Für den katholischen Standpunkt kommt es nämlich nur sehr wenig darauf an, welches der Kanon der Pharisäer Palästinas und der nachchristlichen Rabbinersynode von Jamnia war. Daß aber die römisch-katholische Kirche nicht nur ganz auf dem Standpunkte der hellenistischen Judenschaft, sondern „noch darüber hinausgerückt" sei, ist dem Referenten bisher unbekannt geblieben. Das „Gebet Manasses" und das „vierte Buch Esra" gehören wirklich nicht zum Kanon der römisch-katholischen Kirche. K. läßt allerdings drucken: „Auf dem Tridentinischen Konzil wurden in dessen vierter Sitzung am 8. April 1546 alle in der Vulgata enthaltenen Bücher, und zu ihnen gehört außer den in der Septuaginta stehenden Schriften auch noch das hinter dem Neuen Testament abgedruckte ‚Gebet Manasses' und das vierte Buch Esra, für heilige und kanonische Bücher erklärt, und diese Lehre ist vom Vatikanischen Konzil 1870 in seiner dritten Sitzung ausdrücklich formuliert worden" (S. 49).

Von P. Dominikus Becker wird **Der Grundgedanke des Buches Job** (Theol.-prakt. Monatsschr. 1919, S. 109 ff.) im Hinblick auf zu gewinnende biblische Lehr- und Trostgedanken behandelt. Von dem Hymnus auf die Weisheit c. 28 und von den Elihureden c. 32–37 sieht er ab, da er sie für sekundäre Stücke hält.

C. H. Cornill-Halle zeigt, daß auf **Jdc 11, 33** (ebendas. S. 251 f) „als Beweis für eine Moabiterrelation (neben einer Ammoniterrelation) der Jephtahgeschichte endgültig verzichtet werden muß".

In einer wertvollen Ergänzung seiner Chronologie des A. T. (s. Th. u Gl. 1918, 404) antwortet M. Thilo auf die zwei Fragen: **In welchem Jahre geschah die sog. syrisch-ephraemitische Invasion, und wann bestieg Hiskia den Thron?** (Barmen 1918, Hugo Kleins Verlag). Er zeigt, daß in dem einen Jahre 733 v. Chr., das von ihm zunächst rein rechnerisch gewonnen war, der Thronwechsel Jotham-Ahas in Juda, die Ermordung Pekahjas in Israel, der syr.-efr. Krieg mit allen seinen Einzelheiten, endlich das Erscheinen Tiglat-Pileſers und die Einsetzung Hoseas sehr wohl unterzubringen sind nach allem, was wir aus Inschriften und Bibel über diese Dinge wissen. Die Thronbesteigung Hiskias setzt er in das Jahr 714 v. Chr. Dadurch finden 2. Kön. 18, 13 und Is. 36. 1 mit ihrem 14. Jahre des Hiskias als Jahr des Feldzuges des Sennacherib gegen Juda ihre Rechtfertigung, da dieser Feldzug nach den Inschriften ins Jahr 701 v. Chr. fiel. Der Synchronismus von 2. Kön. 18 10 (6. Jahr des Hiskias = 9. Jahr des Hosea) „stellt (dann freilich) lediglich die Meinung eines Redaktors dar, welcher aus den ihm vorliegenden Zahlen das Fazit zog: Hoseas 9. Jahr fällt mit dem 6. Hiskias zusammen – um damit den (sic!) gesamten Zahlentext des 2. Königsbuches eine klare Auffassung aufzuprägen." N. Peters.

Neues Testament.

Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums mit Beiträgen zu Tatians Diatessaron und Markions Neuem Testament. Von Dr. theol. et phil Joseph Schäfers. (Neut. Abh. Meinertz) VI u. 243 S. (Münster 1917, Aschendorff; ℳ 6,40) Der für die Wissenschaft zu früh verstorbene sprachgelehrte Bibelforscher hat die Drucklegung dieser Arbeit nicht mehr erlebt. (Vgl. über J. S. das Nachwort von No bert Peters in dieser Ztschr. 1916, 787–92). – In der 1836 in Venedig gedruckten Ausgabe der armenisch erhaltenen Werke Ephräms befindet sich im II. Bde. ein Evangelientraktat, dem die Herausgeber (Mechitaristen) den Titel „Erklärung des Evangeliums" gaben und den sie Ephräm zuschrieben. S. weist aber (S. 198–206) nach, daß diese Schrift kein einheitliches Ganzes ist (so noch Preuschen), sondern aus drei von verschiedenen Verfassern stammenden Abhandlungen besteht, und zwar sowohl aus der Betrachtung des Inhaltes, sowie der schriftstellerischen Technik. I ist eine Widerlegung der Behauptung Markions daß das „Evangelium" inhaltlich sich mit nichts vergleichen lasse, durch den Hinweis auf die verschiedenen Parabeln Jesu. Davon und unter sich sind die zwei folgenden Abhandlungen nach Thema, Stil und Einleitung der Schriftzitate durchaus verschieden; II behandelt die vollkommene Jüngerschaft und die vollkommene

Führerschaft, ebenfalls erläuternd an Parabeln und Aussprüchen Jesu; III ist eine Homilie mit Paränesen über die Wiederkunft des Herrn und das Ende der Welt. — Dieser Untersuchung ist vorangeschickt eine wortgetreue Übersetzung der drei Abhandlungen aus dem Armenischen mit zahlreichen textkritischen und anderen Erläuterungen S. 1—115. An diese schließt sich eine gründliche Prüfung der in denselben enthaltenen alt- und neutestamentlichen Bibelzitate (S. 117—97), deren Resultate S. in der S. 206—29 folgenden Untersuchung über Herkunft, Alter und Autorschaft der drei Abhandlungen verwendet. Das Ergebnis derselben ist, daß ihre Heimat Syrien ist, daß sie von syrischen Verfassern, aber nicht von Ephräm stammen und die Zeit der Abfassung vor die Peschittha fällt.

Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften von Dr theol et phil. Joseph Schafers IV u. 53 (Freiburg 1917, Herder; ℳ 3,—). Im dritten Bande der ebengenannten armenischen Übersetzung der Werke E.s befindet sich eine Erklärung der Briefe Pauli. Die in diesem Kommentar enthaltenen neutestamentlichen Evangelienzitate unterzieht S. zur Aufhellung des Charakters des N. T. auf syrischem Boden auf Grund des armenischen Textes einer allseitigen gründlichen und scharfsinnigen Prüfung. Die von den Mechitaristen 1893 herausgegebene lateinische Übersetzung bot hierfür keine sichere Unterlage. Diese Zitate tragen altsyrisches und Tatianisches Gepräge, was für die Abfassung des Kommentars durch Ephräm spricht, da 50 Jahre nach E. die Peschittha zur Herrschaft gelangte. Freilich hat sich dieses Gepräge in der armenischen Übersetzung etwas verloren. Mit Burkitt stimmt S. darin überein, daß E. praktisch nur Tatians Harmonie verwendet hat, von der Existenz der vier „getrennten" Evangelien weiß er, gekannt hat er sie nicht. Wenn E. an drei Stellen die Bekanntschaft mit griechischen Evangelientexten zeigt, so sind diese Stellen spätere Interpolationen von fremder Hand (32 ff. gegen Zahn u. Burkitt), bzw. Veränderungen im Diatessaron.

Unsere Evangelien von X. J. Cladder S. I. Erste Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien VII u. 262 S. (Freiburg 1919, Herder; ℳ 9,—.) Es ist zu begrüßen, daß C. diese ursprünglich als geschlossene Vorträge für einen Hochschulkursus der Theologen im Felde bestimmten Aufsätze in erweiterter Form durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Die hier gebotene erste Reihe behandelt in einem einleitenden Vortrage (I) kurz die Überlieferungsgeschichte des Evangelientextes und in acht folgenden die die einzelnen Evangelien betr. literargeschichtlichen Fragen. Der Verfasser versteht es durchweg, in ansprechender, die Aufmerksamkeit fesselnder Darstellung die Leser lebendig in die geschichtlichen Verhältnisse hineinzuversetzen, aus denen die neut. Schriften geboren wurden und aus denen heraus allein ein Verständnis des Schriftstellers möglich ist. Wir müssen uns hier damit begnügen, aus der reichen Fülle des Gebotenen, zum großen Teile dem Ergebnis selbständiger Forschung, die wichtigsten behandelten Punkte herauszuheben. — Im II Vortrage sucht C. das Matthäusevangelium durch Darlegung der geschichtlichen Entstehungsverhältnisse (Abfassung: 58—62) in erster Linie sachlich als eine Abrechnung des scheidenden Mt. mit dem ungläubigen Judentum nachzuweisen. Nr. III behandelt dasselbe nach seiner literargeschichtlichen Seite, würdigt es als spezifisch semitisch-jüdisches Kunstwerk und legt im einzelnen die sorgfältige Durchführung der bewunderungswürdigen Anlage dar unter Betonung und Nachweisung der von Mt. angewandten Kunstmittel, der zahlenmäßigen Anordnung u. a. — Nr. IV vergleicht Mk. „das Evangelium für die Hellenen" nach der sprachlichen Eigenheit und den inneren Aufbau mit Mt. Mk., der dem griechischen Mt. voranging, ist nach seiner Anlage vom aramäischen Mt. abhängig. Er hat die systematische Darstellung des Mt. in eine chronologische, mit Rücksicht auf die Heidenchristen zu verwandeln gesucht, aber ohne hinreichendes Eigenwissen; überall zeigen sich Spuren der Matthäischen Systematik. Was den Inhalt anbetrifft, haben beide aus der ursprünglichen jerusalemischen Tradition, speziell der Petruspredigt, der Vorstufe der Evangelien, geschöpft. Das letztere bestätigt der V. Vortrag, „die Vorstufen unserer Evangelien". Die Tradition gewann in der Predigt Petri eine stereotype Form. Nr. VI erklärt das Lukasevangelium als eine geschichtlich erzählende, für Hellenen bestimmte und demgemäß gegen Mt verkürzte, apologetische Darstellung des Christentums, über die der Redestoff verteilt wurde. Quellen: Mk., Mt und Sondertradition. — καθεξῆς (v 3) ist nicht chronologisch, sondern als Zusammenfassung der apostolischen Tradition für Griechen zu verstehen. Die Zweiquellentheorie scheidet aus. Nr. VII behandelt eine ganze Reihe von Fragen über das Sondergut des Lk.

und seine Verarbeitung im dritten Evangelium, besonders das Verhältnis der Lukanischen Sonderquellen zur Johanneischen Tradition. Nr. VIII „das vierte Evangelium und sein Vorgänger" ist dem Nachweis gewidmet, daß das Johannesevangelium nicht nur mit Rücksicht auf die Lücken und mangelhafte chronologische Ordnung des Mk. geschrieben ist, sondern vom Anfang bis zum Ende mit bewußter Berücksichtigung der Darstellung des Mk auf eine Korrektur von dessen Mängeln abzielt. Johannes setzt mit seinen fünf Jerusalembesuchen entschieden die geschichtliche Ordnung durch. Die Beantwortung der Frage, ob die Reihe der Wallfahrten Jesu nach Jerusalem eine in sich geschlossene ist, führt zur Untersuchung der Frage nach der Dauer der Lehrtätigkeit Jesu, in der sich Cl. für die Einjahrstheorie entscheidet. Der IX. Vortrag sieht die eigentliche Veranlassung des Johannesevangeliums in seinem Gegensatz zur Korinthischen Christologie, die sich auf eine Mißdeutung von Mk. 1, 10 und 15, 34 gründete. — Die Arbeit ist allen Theologen sowie gebildeten Laien als Quelle reicher Belehrung zur Einführung in das Studium der Heiligen Schrift zu empfehlen, wenn auch nicht in allen Einzelfragen die Anschauungen des Verfassers allgemeine Zustimmung finden werden.

Einführung in das Neue Testament von Prof. D. R. Knopf-Bonn. 1919. XII u. 394 S. (Sammlung Töpelmann-Gießen. I. Gruppe: Die Theologie im Abriß. Bd. II) ℳ 11,40, geb. ℳ 14,—. Das Buch behandelt in knapper, klarer und fesselnder Sprache nicht nur den gewöhnlich in den Einleitungswerken gebotenen Stoff über Sprache, Geschichte des Textes und Kanons des N. T., sowie die Geschichte der einzelnen Bücher und Darlegung ihres Inhaltes, sondern auch die neutestamentliche Zeitgeschichte, Geschichte des Lebens Jesu und seiner Lehre, des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters bis 150. Der Verfasser vertritt den linken Flügel der liberalen protestantischen Theologie, und dieser bekannte Standpunkt macht sich besonders geltend in der Beurteilung der Herkunft der einzelnen Bücher, speziell seiner Stellung zur johanneischen Frage. Die Geschichte Jesu ist ganz im Geiste der rationalistischen Weltanschauung geschrieben. Die Ergebnisse der liberalen neutestamentlichen Forschung werden im ganzen als die wissenschaftlichen Resultate hingestellt. Die positive Forschung wird nur wenig berücksichtigt. Wo dieser Standpunkt die Darstellung nicht beeinflußt, bietet der Verfasser manches Dankenswerte, so z. B. in der verhältnismäßig eingehenden Geschichte der Sprache und des Textes (65 S.), in der neutestamentlichen Zeitgeschichte und der Geschichte der nachapostolischen Zeit. Die Literaturangaben sind reichlich; leider werden manche hochbedeutsame katholische Arbeiten der neueren Zeit nicht erwähnt. Sonst bekundet das Buch nach Anlage und Darstellung ein unleugbar großes pädagogisches Geschick.

Über die Sprache in den Pastoralbriefen von Prof. Dr. Torm-Kopenhagen in Zeitsch. f. d. ntl. Wiss. 1918, 225–43. Durch diese gründliche und scharfsinnige Untersuchung wird die Beweiskraft der Argumente der modernen Kritik gegen die Echtheit der Pastoralbriefe, die sich auf den sicherlich auffallenden sprachlichen Unterschied der Pastoralbriefe von den übrigen, früheren Paulinischen Briefen stützt, in hohem Grade erschüttert. Torm legt seiner Kritik die von H. Holtzmann in erschöpfender Weise vorgelegten sprachlichen Erwägungen gegen die Echtheit der Pastoralbriefe zugrunde. Es sind folgende: 1. ἅπαξ λεγόμενα. a) ein großer Vorrat neuer Wörter (177 in den 3 P. Br. zusammen), die sonst weder im N. T. noch in den übrigen Paulinen vorkommen, darunter auffallende Zusammensetzungen, b) solche (133), die in den Pastoralbriefen und dem N. T. vorkommen, aber nicht in den übrigen Paulinen; 2. das Fehlen eines großen Teils der für die übrigen Paulinen typischen Wörter und Wortgruppen in den Pastoralbriefen; 3. das Fehlen der üblichen Setzung des Artikels vor ganze Sätze, Adverbien, Interjektionen, Zahlwörter, Infinitive; die seltene Benutzung einer Reihe sonst von Paulus oft gebrauchter Partikeln und Präpositionen; 4 die Verschiedenheit des Stils; 5. Vorhandensein naher Berührungspunkte mit anderen Briefen, die H als bewußte Entlehnungen des Vfs. der Pastoralbriefe aus anderen Paulinen ansieht. T. betont in bezug auf die unleugbaren sprachlichen Unterschiede der Pastoralbriefe von den übrigen Briefen mit Recht, daß diese nur dann beweiskräftig gegen die Echtheit der ersteren sein können, wenn festgestellt ist, daß diese Unterschiede größer sind als der Unterschied, der sich zwischen den anderen Briefen untereinander, bzw. den 3 Gruppen Paul. Briefe, die ebenfalls in Sprache, Gedankeninhalt usw. gegen einander sich scharf abgrenzen, zeigt (I. Thessalonischer Briefe, II Die 4 großen Briefe, III Die Gefangenschaftsbriefe). Auf Grund eingehendster und scharfsinniger Prüfung eines großen sprachlichen Materials kommt T. zu folgenden Ergeb-

nissen: 1. P zeigt eine großartige Fähigkeit, in den verschiedenen Zeitpunkten seines Lebens im Ausdruck zu variieren. Ferner kehrt er gern häufig zurück zu den Wörtern und Wortverbindungen innerhalb desselben Briefes oder derselben Gruppe, die er in späteren Briefen vollständig fallen läßt, was aber nicht bedeutet, daß auch der Gedanke fehlt. Einzelne Wortfamilien sind überwiegend einer Gruppe oder einem Brief innerhalb derselben vorbehalten. Es geht also nicht an, gewisse Begriffe zu „Paulinischen Hauptbegriffen" zu erheben und dann das Fehlen dieser Begriffe als Argument gegen die Echtheit einiger Briefe zu benutzen. Dieselben Unterschiede zeigen sich in den früheren Briefen in der Neigung Pauli, das A. T. zu zitieren und im Gebrauche des Artikels (s. o. 3.) und der Partikeln usw. 2. Was die ἅπαξ λεγόμενα anbetrifft so ist große Vorsicht notwendig mit denselben zu argumentieren. Zunächst liegen nur wenige Aktenstücke von derselben Hand vor. Dann aber müssen neue Themata notwendig den Gebrauch neuer Wörter mit sich bringen. Wenn P. in dem unzweifelhaft echten kleinen Briefe an die Phil. verhältnismäßig mehr neue Wörter gebraucht als in einem der früheren Briefe, so darf man sich nicht darüber wundern, daß die Zahl solcher Wörter in den Pastoralbriefen bedeutend steigt. Übrigens kommen diese Wörter fast sämtlich in der LXX oder in der zeitgenössischen profanen Literatur vor. Die ganze Beweisführung H.s ist irreführend, weil sie diese Tatsachen nicht berücksichtigt, außerdem sind verschiedene Aufstellungen (s. o. 4. besonders 3) unrichtig. — Was die Annäherung des Stils (s. o 4) der Pastoralbriefe an die höhere Sprache betrifft, so zeigt sich dieselbe Erscheinung in Phil., im übrigen ist der Stil nüchtern und praktisch, entsprechend der Stimmung Pauli. — Noch weniger beweisen die Berührungen mit früheren Paul. Br. gegen die Echtheit der Pastoralbriefe (s. o. 5), da sie keine sklavischen Wiederholungen aus früheren Briefen sind, wie sie wohl ein Fälscher vornehmen würde; eher sprechen sie für dieselbe, da sie einen nahen Zusammenhang mit der vorhergehenden Gruppe III (s. o.) haben. Diese Art von Zusammenhängen hat T. als Eigentümlichkeit Pli nachgewiesen. Diese in großen Zügen gebotene Übersicht gibt nur einen unvollkommenen Begriff von der intensiven Kleinarbeit, die in diesem Aufsatze steckt.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Die sechste, vermehrte und verbesserte Auflage von A. Knöpflers **Lehrbuch der Kirchengeschichte** (Freiburg i. Br. 1920, Herder; ℳ 30,—, geb. ℳ 36,—) weist die Vorzüge der früheren Auflagen in erhöhtem Maße auf (s. diese Zeitschr. 1911 S. 597). Die Seitenzahl ist zwar nur um 13 gestiegen, aber die Verbesserungen sind sehr zahlreich, und der Raum ist durch möglichst kurze Fassung der Änderungen und Zusätze gewonnen worden.

In der gehaltvollen Schrift **Der Untergang der christlichen Kirche in Nordafrika** (Basel 1918, Basler Missionsbuchhandlung; ℳ 2,—) geht E. L. Isselin nach der Darstellung der Entwicklung der nordafrikanischen Kirche den Ursachen des unter den neuen ungünstigen Verhältnissen und infolge mangelnder Lebenskraft nach und nach erfolgenden Absterbens derselben nach. Als solche erscheinen ihm die gewaltsame Bekehrung durch die erobernden arabischen Feldherren, Abwanderung, Abfall und Ausrottung der Reste der christlichen Bevölkerung, der sich infolge des mit den Kreuzzügen einsetzenden Gegenstoßes der abendländischen Christenheit verschärfende Gegensatz zwischen Muhammedanern und Christen, die wachsende gegenseitige feindselige Einschätzung und endlich die Trennung der christlichen Überbleibsel von der allgemeinen Kirche. Im Anschluß daran bespricht der Verfasser die Versuche der Wiedergewinnung.

Ernst Bernheim betont in der Einleitung zu seinem Buche **Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung.** Teil I: Die Zeitanschauungen: Die Augustinischen Ideen — Antichrist und Friedensfürst — Regnum und Sacerdotium (Tübingen 1918, Mohr [Siebeck]; ℳ 7,— u. 20%) die Notwendigkeit, mit dem Grundsatz der historischen Methode, die Quellen aus den Zeitanschauungen zu interpretieren, nun auch voll Ernst zu machen. In dieser Richtung hat er bereits durch eine Reihe seiner Schüler arbeiten lassen. Er selbst hebt in seinem sehr bemerkenswerten Buche diejenigen Stücke aus den Schriften Augustins, namentlich aus De civitate Dei, heraus, die für die praktische Anwendung in Politik und Geschichte im Mittelalter besonders wirksam geworden sind, und untersucht dann in derselben Richtung die Auswertung der im Untertitel genannten Begriffe der biblischen und patristischen Literatur.

Auf die erste Hälfte des fünften Bandes der trefflichen **Kulturgeschichte des Mittelalters** von Georg Grupp (zweite, vollständig neue Bearbeitung, mit 15 Illustrationen, Paderborn 1919, Schöningh; ℳ 15,— u. 20%) findet gleichfalls Anwendung, was in dieser Zeitschrift 1916 S. 270 f. von dem vierten Bande gesagt worden ist. Es handelt sich auch hier um das spätere Mittelalter. Aus dem reichen, in 23 Kapiteln gebotenen Stoffe seien hier nur die Abschnitte: Das Raubrittertum, Bauernleben, Die Landwirtschaft vor und nach 1300, Die Stadtwirtschaft, Religiöse und sittliche Wandlungen, Das Verbrechertum und die weltliche Gewalt, Das Strafrecht, seine Härte und Schwäche, Ritter und Bürger, Notzeiten, Arme und Armenanstalten, hervorgehoben.

Im 23. Hefte der gutempfohlenen Sammlung „Führer des Volkes" (M.-Gladbach 1918, Volksvereinsverlag; ℳ 4,80) stellt Maria Mareſch **Elisabeth, Landgräfin von Thüringen**, im Lichte der neueren geschichtlichen Forschung dar. Die tiefer Interessierten seien besonders auf den Abschnitt: Lebensstufen der Heiligen, hingewiesen. Acht gutgelungene Abbildungen beleben den Text.

Aus der bekannten Sammlung **„Voigtländers Quellenbücher"**, die den Zweck verfolgt, wohlfeile, wissenschaftlich genaue Ausgaben literarischer und bildlicher Quellen für jedermann zu bieten, seien hier folgende, zur Kirchengeschichte in Beziehung stehende Bändchen genannt: Band 48: Ulrich von Richentals Chronik des Konzils zu Konstanz, hrsg. von O. H. Brandt; Bd 68: Friedrich Myconius, Geschichte der Reformation, hrsg. von O. Clemen; Bd. 73: Luther und der Wormser Reichstag 1521, Aktenstücke und Briefe zusammengestellt von J. Kühn; Bd. 76: Newe Reisebeschreibung nacher Jerusalem undt dem H. Landte, beschrieben undt in Truckh außgangen durch Laurentium Slisanskh a. 1662; Die Jesuiten, Ordensleben und Schicksale, hrsg. von A. Miller; Die Bekehrung der Germanen zum Christentum, von Th. Hänlein (Leipzig, R. Voigtländers Verlag, ohne Jahr; ℳ 1,20; 0,80; 1,00; 1,20; 1,20; 5,00). Die Ausgaben entsprechen den obengenannten Richtlinien und gewähren durch den unmittelbaren Einblick in das Geschehen eigenartige Belehrung und eigenartigen Genuß.

In der Schrift **Zur Frage der religiösen Haltung Kaiser Maximilians II.** (Sonderabdruck aus dem Archiv für österreichische Geschichte, 106. Bd., 2. Hälfte. Wien 1917, in Komm. bei A. Hölder; ℳ 6,—) gibt Viktor Bibl zunächst einen Überblick über den Stand der vielumstrittenen Frage. In der nun folgenden eigenen eindringenden Untersuchung, namentlich der spanischen Akten, kommt er zu dem Resultate: „Maximilian hat seinen (seinem Vater geleisteten) Schwur (bei der katholischen Religion zu leben und zu sterben) gehalten, er ist als Mitglied der „katholischen" Kirche gestorben und war nicht zum Luthertum übergetreten; er war (nach seinem eigenen Bekenntnis) ‚weder lutherisch noch Papist, sondern ein Christ'." Zwölf Nummern spanischer Akten sind der Untersuchung angefügt.

Das erste Heft des Corpus Catholicorum, Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, führt den Titel: **Johannes Eck, Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones** (1518), hrsg. von Joseph Greving (Münster i. W. 1919, Aschendorff; ℳ 9,—, Subskriptionspreis ℳ 7,30). Greving hat die Sammlung auf das sorgfältigste vorbereitet, zu ihrer finanziellen Stütze die Gesellschaft zur Herausgabe des Corp. Cath. (eingetragener Verein) ins Leben gerufen und einen jährlichen Staatsbeitrag von 15000 Mark (zunächst für zehn Jahre) erwirkt. Leider war es dem sehr verdienstvollen Gelehrten nur vergönnt, das erste Heft herauszugeben, als der Tod ihn, erst fünfzigjährig, am 6. Mai 1919 dahinraffte. Zur objektiven Beurteilung des so wichtigen Zeitalters der Glaubensspaltung war es notwendig, der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers, dem Corpus Reformatorum und anderen Sammlungen protestantischer Werke ein Corpus Catholicorum an die Seite zu stellen. Deshalb sei der Beitritt zu der Gesellschaft, namentlich dem hochw. Klerus, warm empfohlen. Im ersten Hefte legt Greving die Grundsätze für die Herausgabe des Corpus Catholicorum dar, die als vorbildlich bezeichnet werden müssen. Tiefeindringend sind die Prolegomena zur Defensio und mustergültig die Ausgabe dieser selbst. Die Defensio ist die Antwort Ecks auf die gegen seine Obelisci gerichteten Thesen Karlstadts. Ausstattung und Druck machen dem Verlage Ehre.

Im 3. u. 4. Hefte des IX. Bandes der Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte (Freiburg i. Br. 1919, Herder; ℳ 7,—) behandelt Wilhelm Hotzelt unter dem Titel **Veit II. von Würtzburg, Fürstbischof von Bamberg**

1561—1577, sehr eingehend die kirchliche und landesherrliche Tätigkeit des Bischofs. Veit II. wurde bereits mit 16 Jahren (geb 1519) als Domzellar in das Bamberger Domkapitel aufgenommen. 1544 bzw 1545 wurde er Domherr in Würzburg und Bamberg und 1559 Dompropst von Bamberg. Sein Leben war bis dahin nicht makellos; er hatte mehrere Kinder. Seitdem aber hören wir in dieser Beziehung nichts Ungünstiges über ihn. 1562 empfing er die Diakonats-, 1566 die Priester- und Bischofsweihe. Er entfaltete bald eine rege kirchliche Tätigkeit, auch bemerkte man an ihm seit dem Empfange der Priesterweihe eine auflebende fromme Gesinnung. Diese trieb ihn auch an, an die kirchliche Restauration seiner Diözese, namentlich mit der Visitation derselben, kräftig Hand zu legen, 1575. Die Visitation bedeutete für Bamberg den Beginn der Gegenreformation, wenngleich der römische Subdelegat Elgard bei den hinsichtlich der kirchlichen Richtung herrschenden Gegensätzen nicht gerade viel Positives erreichte. Ernstlich bemühte sich Bischof Veit um die Errichtung eines Klerikalseminars. Daneben war er bedrebt, die Pfründen und Seelsorgestellen mit tauglichen und tüchtigen Priestern zu besetzen. Andererseits vermißt man allerdings bei Bischof Veit eine starke, energische Hand, wie sie Bischof Julius Echter von Würzburg zeigte. Der zweite Teil des Buches schildert sehr ausführlich nach allen in Betracht kommenden Beziehungen die landesherrliche Tätigkeit Veits. Sein Hauptverdienst nach dieser Seite hin war die Wiederaufrichtung eines geordneten Finanzwesens im Hochstift. So verdient Bischof Veit II. von Würzburg immerhin unter den hervorragenden deutschen Bischöfen des 16. Jahrhunderts genannt zu werden; Hotzelt aber hat das Verdienst, ihn und sein Wirken durch seine tiefeindringenden Studien weiteren Kreisen bekanntgemacht zu haben.

Das 37. Heft der verdienstlichen **Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen**, hrsg. vom dortigen Historischen Verein (Essen 1918, gedruckt bei Fredebeul u. Koenen; ohne Preisangabe) enthält drei umfangreiche Abhandlungen: Heimatklänge, von dem inzwischen verstorbenen bekannten Kunsthistoriker Alexander Schnütgen. Die Essener Jesuitenresidenz, von Fr. Arens. Alte Sitten und Bräuche im Essenschen. III. Nachbarschaftswesen und Totenbräuche, von Th. Imme. — Den Inhalt des 38. Heftes derselben Beiträge (Essen 1919) bilden die beiden umfangreichen Abhandlungen: Der Haushalt des Essener Damenkapitels von 1550—1648, von Alexia Mischell, mit einer Karte des Güterbesitzes des Damenkapitels; Zur mittelalterlichen Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte des Kanonichenkapitels am hochadligen Damenstift Essen bis 1600, von W. Holbeck; und die beiden kleineren Aufsätze: Die St. Johannes-Kirche in Essen. Ihr Ursprung und ihre baugeschichtliche Entwicklung, von Fr. Arens, mit einem Bilde und drei Grundrissen; Über den Thomasaltar der Essener Stiftskirche und ein ihm zugehöriges Missale, von P. Hugo Dausend O. F. M.

Durch die sorgfältige Ausgabe der Briefe Johannes Janssens hat Ludwig von Pastor der Geschichtswissenschaft, vor allen aber den deutschen Katholiken einen Dienst erwiesen. **Janssens Briefe** (zwei Bände, Freiburg i. Br. 1920, Herder; ℳ 30,—, geb. ℳ 36,—) reichen von seiner Gymnasialzeit bis zu seinem Tode (1847 bis 1891) und sind für manche Jahre gleichsam eine Selbstbiographie. Doch war Janssen nicht, was man einen „Briefschreiber" nennt. Die Briefe führen uns seine Arbeitsweise vor Augen und besonders die Motive, die ihn zur Abfassung seines Lebens- und Lieblingswerkes, der Geschichte des deutschen Volkes, geführt haben. Die Briefe zeigen uns den treuen Sohn der Kirche, auch in den Stürmen des Infallibilitätsstreites, den tieffrommen Priester, selbst den Seelenleiter, den deutschen Patrioten, vor allem natürlich den unermüdlichen historischen Forscher. Das Bild Janssens hat durch die intimen Einblicke, welche uns die Briefe bieten, in allen seinen Teilen nur gewonnen.

Wenn auch in den Augen objektiv denkender Leute die Reichskanzlerschaft des Grafen Georg von Hertling keiner besonderen Rechtfertigung bedarf, so wird doch die an interessanten intimeren Einzelheiten reiche Schrift seines Sohnes: **Ein Jahr in der Reichskanzlei**, Erinnerungen an die Kanzlerschaft meines Vaters, von Rittmeister Graf von Hertling (Freiburg i. Br. 1919, Herder ℳ 12,—) auf ein dankbares Lesepublikum rechnen können.

In der Schrift **Neue Beiträge zur Nilusforschung** (Münster 1918, Aschendorff; ℳ 1,50) setzt sich Friedrich Degenhart mit den von Karl Heussi an verschiedenen Stellen, namentlich in seinem Buche „Untersuchungen zu Nilus dem Asketen", an

Degenharts Buch „Der hl. Nilus Sinaita" (vgl. diese Ztschr. 1917, S. 176) geübten Ausstellungen und gegen dasselbe gerichteten Angriffen auseinander. Im Mittelpunkte der Entgegnung steht die abermalige Prüfung des „eigentlichen Nilusproblems" gegenüber den von Heussi vorgebrachten Argumenten. Das Resultat derselben ist im wesentlichen die Bestätigung der von Degenhart früher gemachten Aufstellungen. Die „Erzählung" vom Überfall der Mönche am Sinai setzt sich zum Zwecke eine zum Teil in die Stil- und Kompositionsformen des griechischen Romans gekleidete Wiedergabe der Ideale und äußerer und innerer Gefahren der Anachorese unter Zugrundelegung eigener Erfahrungen, Anschauungen und Erlebnisse des Erzählers, zur Erbauung und ethisch-psychologischen Belehrung von Mönchen. Die Grundzüge der „Erzählung" sind historische Wirklichkeit. Der Verfasser derselben ist mit dem Verfasser der Briefe und der übrigen Schriften identisch. Letztere Behauptung verstärkt Degenhart noch durch eine Reihe positiver Beweismomente. Was er in geschickter Abwehr der Angriffe Heussis sagt, ist recht beachtenswert. Fr. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal mit einer historischen Begründung von Edgar Zilsel. (Erster Band: Kritik des Geniebegriffs, Wien u. Leipzig 1918, Wilhelm Braumüller; ℳ 8,—.) Die Genieverehrung, die in der Gegenwart sehr verbreitet ist und vielen als Ersatz für die vermeintlich überlebten Konfessionen dient, erscheint Verfasser als eine ernst zu nehmende Gefahr für Philosophie und Wissenschaft. Er unterzieht deshalb die quasireligiöse Genieschwärmerei einer scharfen oft mit Spott gewürzten Kritik. „Der Geniebegriff der Modernen proklamiert als Menschheitsideal den Scharlatan aus Überzeugung, den Scharlatan, der sich und alle seine Requisiten ernst nimmt." Ein zweiter Band soll die Geschichte des Geniebegriffes bringen.

Ist Jesus Christus ein Suggestionstherapeut gewesen? Von Prof. Dr. J. Jäger (Mergentheim 1918, Karl Ohlinger). Die medizinisch-apologetische Studie kann bestens empfohlen werden.

Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Von Franz Jos. Dölger (Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 2; Münster 1918, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 8,—). Eine neue, wertvolle Frucht der unermüdlichen Forschungsarbeit Dölgers auf religionsgeschichtlichem Gebiet. Mit der bei ihm gewohnten Sorgfalt und Sachkenntnis behandelt er hier die Taufzeremonie der Abschwörung des Satans (des „Schwarzen") und der Zusage zu Christus (der „Sonne der Gerechtigkeit"). Die Arbeit ist vorbildlich. Nur die hier geübte Methode und Gründlichkeit kann unser Wissen auf dem katholischerseits noch so wenig behandelten Gebiete voranbringen.

Jesus, der Jungfrauensohn und die altorientalische Mythe. Von Dr. Franz X. Steinmetzer (Münster 1917, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 1,75). Die Untersuchung zeigt, daß die neutestamentliche Idee der jungfräulichen Geburt Christi ihre Wurzeln weder in heidnischen Mythen, noch im Alten Testamente hat. Zu demselben Ergebnis kommt auch Alphons Steinmann in seiner Schrift, **Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte** (Paderborn 1919, Schöningh; ℳ 1.60 u. 20%; Sonderabdruck aus Theologie u. Glaube Jahrg. X).

Glauben und Wissen. Von August Messer (München 1919, Ernst Reinhardt; ℳ 7,20). Diese Bekenntnisschrift des Gießener Philosophie-Professors ist ein wertvoller Beitrag zur Frage des Verhältnisses der Gebildeten zur Kirche und sollte keinem Religionslehrer an höheren Lehranstalten und überhaupt niemand, der mit der Seelsorge von Gebildeten zu tun hat, unbekannt bleiben. Verf. berichtet in vornehmer Ruhe und anerkennenswertem Streben nach Objektivität hinsichtlich seiner subjektivsten Erlebnisse seine Abkehr von der katholischen Kirche und vom Gottesglauben überhaupt und seine fernere innere Entwicklung, die schließlich zur Annahme der Möglichkeit einer induktiven Metaphysik führte, welche die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes wenigstens vermuten läßt. Fast scheint es, als ob Verf. wieder vor den Toren der katholischen Kirche angelangt wäre. Die Schrift bietet mancherlei Ausführungen, die sich apologetisch verwerten lassen.

Wege zur deutschen Kirche. Von Thaddäus Engert (Tübingen 1919, J. C. B. Mohr; ℳ 3,— u. 30%). Verfasser, der als Priester aus der katholischen Kirche austrat, stellt hier katholische Lehren und Einrichtungen den protestantischen gegen-

über. Seine Kritik am Katholizismus ist, obwohl ruhig vorgetragen, scharf und durchweg unberechtigt. Man hat den Eindruck, daß er mit der Schrift seinen Austritt rechtfertigen will. Als ehemaliger katholischer Priester könnte er jedenfalls wissen, daß der Katholizismus seine Wege zu einer gemeinsamen deutschen Kirche, die eine volle Preisgabe wesentlicher katholischer Lehren und Einrichtungen voraussetzen würden, niemals beschreiten kann. Daß Verf. hie und da einmal betont, daß auch der Protestantismus vom Katholizismus etwas lernen könne, soll der Gerechtigkeit halber nicht unerwähnt bleiben.

Die religiöse Lage der heutigen gebildeten Katholiken und ihre Forderungen behandelt Universitätsprofessor Dr. Rademacher-Bonn in einem trefflichen Büchlein, indem er den Gründen nachgeht, welche die Entfremdung der Gebildeten von der Kirche herbeigeführt haben, und zugleich Mittel und Wege angibt, wie der Übelstand zu beseitigen ist. Verf. betont besonders das Recht der Gebildeten auf seelsorgliche Eigenbehandlung (Düsseldorf o. J. [1919], L. Schwann; ℳ 1,50).

Grundzüge der Religionsphilosophie. Von Dr. phil. et theol. G. Wunderle (Paderborn 1918, Schöningh; ℳ 4,50). Die Religionsphilosophie ist auf katholischer Seite als selbständige Wissenschaft bisher nur unzureichend behandelt worden. Die vorliegenden „Grundzüge" des Würzburger Apologeten sind deshalb dankbar zu begrüßen. Da die Religion uns einerseits als geschichtliche Erscheinung und anderseits als seelische Erfahrung entgegentritt, schickt Verf. der philosophischen Theorie der Religion einen kurzen Überblick über die Gebiete der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie voraus. Der Text ist bei knapper und gedrängter Fassung klar und verständlich nicht bloß für Theologen, sondern auch für gebildete Laien. Möchte es Verf. bald möglich sein, die vorliegenden Grundzüge seinem Vorhaben entsprechend zu einem umfassenden Lehrbuch der Religionsphilosophie auszubauen.

111 Sätze über Christentum und Krieg. Von Bernhard Dörries (Tat-Flugschriften 26, Jena 1918, Eugen Diederichs; ℳ 0,50). Das Christentum, das Verf. in seinen oft tiefsinnigen und anregenden Aphorismen vertritt, ist leider — soweit man überhaupt Klarheit darüber erlangt — kein unverfälschtes.

Konvertiten-Unterricht. Von F. Bitter, Pfarrer in Gelsenkirchen-Hüllen (Dülmen o. J. [1918], A. Laumannsche Buchh.; ℳ 3,50). Das Buch ist ein sehr willkommenes Hilfsmittel, da bisher wohl nur das kleine Hilfsbüchlein für den Konvertitenunterricht „Zurück zur kath. Kirche" von Wettstein, Aachen 1903, vorhanden war. Es kann sowohl demjenigen, der den Konvertitenunterricht erteilt, dienen, wie auch den Konvertiten zum Selbstunterricht. Namentlich jüngeren Geistlichen, Lehrern und Lehrerinnen, die häufig Konvertitenunterricht zu erteilen haben, wird es eine angenehme Hilfe und Erleichterung bieten. Es gereicht dem Buche zum Vorteil, daß es aus einer langjährigen Praxis hervorgewachsen ist. In der Stoffordnung folgt Verf. nicht ganz der Ordnung des Katechismus. Nach einer Einleitung über die rechte Gesinnung eines Konvertierenden folgt zunächst eine Belehrung über das Gebet, sodann die grundlegende Lehre von der Kirche (9. Glaubensartikel), die übrigen Glaubensartikel folgen dann aber in der Reihenfolge des Katechismus. Diese Anordnung scheint uns sachlich begründet und wirklich vorteilhaft zu sein. Wir zweifeln nicht, daß das klar, verständlich und mit Wärme geschriebene Buch sich in der Praxis bewähren wird. Wenn schon zum Vaterunser eine Anmerkung gemacht werden soll, so möchten wir es für wichtiger halten, statt des Gesagten darauf hinzuweisen, daß die Katholiken die von den Protestanten am Schluß gebetete Doxologie „denn dein ist das Reich usw." nicht beten, weil sie nicht von Christus herrührt, sondern eine spätere Einfügung ist. Die Überreichung des Rosenkranzes an den hl. Dominikus wird als Legende bezeichnet, sollte aber, weil als unhistorisch nachgewiesen, ganz fallen gelassen werden.

Von der **Apologie des Christentums** von Dr. Franz Hettinger liegt zurzeit der 3. Band in 10. Auflage vor, herausgegeben von Dr. Eugen Müller, Universitätsprofessor in Straßburg (Freiburg 1918, Herder; ℳ 8,—; geb. ℳ 10,—). Der Band behandelt den dreieinigen Gott, Schöpfung und Engelwelt, das Sechstagewerk, die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechtes, Urzustand und Paradies, Sündenfall und Erbsünde, die Menschwerdung des Sohnes, die Gottesmutter und Christus als Hohenpriester. Über den hohen Wert des Hettingerschen Werkes im allgemeinen braucht kein Wort verloren zu werden. Wir möchten nur eines betonen: die Pietät gegen den Verfasser, welche den Herausgeber abhielt, eingreifende Änderungen des Textes vorzunehmen, dürfte doch, so verständlich sie ist, hier und da

etwas zurücktreten im Hinblick darauf, daß gerade für ein apologetisches Werk eine zeitgemäße Bearbeitung unerläßlich ist. So dürfte es, um ein Beispiel zu nennen, wohl nicht genügen, daß der Herausgeber, nachdem er die Erklärung des Hexaemerons von Hettinger in der alten Fassung abgedruckt hat, sich darauf beschränkt, in einer Fußnote von dem Konkordismus des Verfassers, der von der Auffassung der älteren Geologen und Paläontologen noch sehr stark beeinflußt ist, abzurücken. Durch eine solche Bemerkung wird doch schließlich der Hettingersche Text um seine Wirkung gebracht, und es bleibt hier wohl nichts anderes übrig, als solche Partien herzhaft und gründlich neuzubearbeiten.

Marienpreis nichtkatholischer Dichter. Ein Beitrag zur Apologie der Marienverehrung von Karl Josef Baudenbacher, Redempto ist (Regensburg, Verlagsanstalt G. J. Manz; geb. ℳ 4, –). Verf. hat bereits früher unter dem Titel „Marienblumen auf fremder Erde" hundert Aussprüche von Protestanten zugunsten der katholischen Marienverehrung zusammengestellt. Das vorliegende Buch bietet hierzu eine willkommene Ergänzung, indem es eine Fülle von Liedern, Gedichten oder poetischen Zitaten von protestantischen Dichtern zugunsten des Marienkultes vorlegt. Der erste Teil der Sammlung enthält Marienlieder aus alten protestantischen Gesangbüchern, der zweite und größte Teil Gedichte und Zitate moderner protestantischer Dichter, ein dritter Teil endlich die Marienliedsdichtung von Protestanten, die zur katholischen Kirche zurückgekehrt sind. Die große Zahl der protestantischen Dichter ist erstaunlich, die Zusammenstellung ist nicht nur apologetisch wirklich wertvoll, sondern bietet auch mit ihren poetischen Proben hohen Genuß. Das Buch ist als Geschenkband sehr geeignet und sollte auch in keiner Volksbibliothek fehlen.

Allgemeine Religionsgeschichte. Von D. Dr. Alfred Jeremias, Pfarrer und Universitätsdozent in Leipzig (München 1918, R. Piper u. Co.) Verf. bietet auf 243 Seiten einen knappgefaßten Abriß der allgemeinen Religionsgeschichte unter Ausschluß der israelitischen und christlichen Religion. Die durchaus objektive Darstellung und die Zurückhaltung gegenüber extremen Aufstellungen anderer Religionsforscher berühren wohltuend.

Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken, dargestellt von Edmund Hardy (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 1; Münster i. W. 1919, Aschendorff; ℳ 8, –). Hardy ließ seine Darstellung des Buddhismus auf Grund der zuverlässigsten Quellen (der Pali-Texte) 1890 erscheinen. Der Wert dieser Arbeit des leider zu früh verstorbenen katholischen Indologen erhellt wohl aus nichts anderem besser als aus der Tatsache, daß jetzt 30 Jahre nach dem ersten Erscheinen mit Zustimmung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften die vorliegende durch Richard Schmidt besorgte Neuau gabe erscheint, für die natürlich die Ergebnisse der neuesten Forschung verwertet wurden.

Was ist Buddhismus und was will er? (Neubuddhistischer Verlag, Berlin-Wilmersdorf, o. J.) Die ohne Verfassername erschienene Schrift will wie die in gleichem Verlage 1918 herausgegebene „Neubuddhistische Zeitschrift" für angewandten oder praktischen Buddhismus werben. Verfasser ist zweifellos Dr. Paul Dahlke der bereits früher in mehreren Werken den Buddhismus als Weltanschauung empfahl, wobei er ihn seiner altertümlichen Fassung möglichst entkleidete, um ihn dem modernen Menschen annehmbarer zu machen, was ihm aber den Vorwurf eintrug, daß er die alte Lehre willkürlich geändert habe. Verf. will, wie er betont, die christliche Religion nicht bekämpfen, vielmehr den Glaubenslosen einen höheren Halt und Befriedigung des Gemütes gewähren.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Anläßlich der Kanonisation der seligen Margareta Alacoque wurde die Frage der Herz-Jesu-Verehrung zumeist von Priestern des Jesuitenordens neu aufgegriffen. So schrieb C. Rimstatter zwei handliche Bände von 201 u. 280 Seiten, **Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters** (Bonifacius Druckerei. I. Bd. ℳ 5, –, geb. ℳ 9, –; II. Bd. ℳ 8,50, geb. ℳ 12,50 und 20% Zuschlag). Der erste Band bringt Ausdrücke und Wendungen aus der deutschen Predigt und Mystik, in welchen des Herzens Jesu Erwähnung geschieht. „Um die Übersicht und Lesung nicht zu erschweren, wurden meist nur kurze charakteristische Herz-Jesu Stellen angeführt." Aber sie zeigen in ihrer Fülle, daß der Ausdruck wie sein Kerninhalt dem heilandsfrohen Mittelalter recht geläufig war. Er war ja nichts anderes als der Ausdruck

der Kreuzesmystik, die bekanntlich in jenen Tagen, besonders seit dem hl. Bernhard, in den Klöstern so sehr gepflegt wurde. Fromme Klosterleute haben denn auch zu diesem ersten Bande die Beiträge geliefert. In dem zweiten Bande werden die altdeutschen Gebete und Dichtungen durchmustert, alte Herz-Jesu-Darstellungen (Leidensbilder) werden in schöner Reproduktion in den Text hineingefügt. In den letzten Kapiteln werden geschichtliche Mitteilungen gegeben, die für den Herz Jesu-Kult von Interesse sind. Das Buch ist mit Wärme geschrieben, ganz seinem mystischen Inhalte entsprechend; die Ausführungen fußen auf guten Quellenforschungen. Der rührigen Bonifacius-Druckerei dankt Verfasser mit Recht für die wirklich splendide Ausstattung; dabei ist trotz der Teuerung der Preis niedrig. Freunden mittelalterlicher Frömmigkeit wird die Schrift eigenen Genuß bereiten.

Dr. J. Hessen, **Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus** (Paderborn, Schöningh; ℳ 4.50 u. 40% Zuschlag) Augustin lehrt in der Tat, daß der Mensch Gott auf unmittelbare, intuitive Weise zu erkennen vermag. Aber während Gioberti die Kreaturen in der schöpferischen Tätigkeit Gottes zu erkennen glaubt, schauen wir nach Augustin in Gott nur das Ideale in seinen Grundbegriffen und Grundgesetzen, das Reale oder das empirische Wissen gewinnen wir durch Erfahrung und Vernunftgebrauch. Beim Idealen geht der Weg von Gott aus, beim Realwissenschaftlichen von den Dingen. Die Argumente sind klar und überzeugend. Der Streit über Augustins Ontologismus sowie den seiner scholastischen Schüler dürfte jetzt erledigt sein.

Jos. Fischer, **Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament** (Münster, Aschendorff; ℳ 2,20 B. Ztfr.). Das gesamte biblische Material über die Fragen ist zusammengestellt und in klarer Weise erörtert. Gegnerische Ansichten sind kurz abgewiesen. Die Schrift wird manchen willkommen sein.

In den „Beiträgen" von Cl. Baeumker (Münster, Aschendorff; ℳ 12,–) veröffentlicht Blumenfrieder **Anselms von Laon Systematische Sentenzen.** Die Schrift zerfällt in zwei Teile, wovon der erste: Texte, vorliegt. A. war Frühscholastiker und hat das Verdienst, den Anfang zu einer wissenschaftlichen Dogmatik (systematischen Sentenzen oder Summen) gemacht zu haben, weshalb ihn Verfasser als den eigentlichen „Vater der Scholastik" betrachtet, nicht Anselm von Canterbury, noch Lanfrank in Bec. B. darf mit Recht hoffen, den wissenschaftlich gerichteten Theologen, den Philosophen und den Kanonisten eine willkommene Gabe geboten zu haben, zumal er die Arbeit von dem historischen Gesichtspunkte aus aufgefaßt hat, wodurch, wie er gesteht, ihm erst das rechte Licht für das Werk und dessen Zeit aufgegangen sei. Man kann sich freuen, daß seit Grabmann die historische Methode auch auf die Scholastik angewendet wird, erst so wird diese allgemeineres Interesse erregen.

Laienwünsche zum sozialen Ausbau der Kirche von E. Jeremias (Leipzig-Hamburg Schloeßmanns Verlag; ℳ 1.50). Winke, beim kirchlichen Aufbau auf die Masse und ihr Empfinden mehr Rücksicht zu nehmen, damit die Kirche auf Erden der im Himmel, wo alle gleich seien, mehr als bisher sich angleiche.

W. Köhler, **Die Geisteswelt U. Zwinglis.** Christentum und Antike. (Fr. Andr. Perthes A.-G., Gotha; ℳ 6,–.) „Auf die Grundfaktoren seines Denkens kam es mir an, und höchstes Ziel wurde die Gewinnung ihres Lebenswertes." Die Schrift geht auf die Quellen zurück und bringt viele Zitate. In Zwinglis Lehre mischt sich die Antike mit dem Christentum; daher der Untertitel. Entscheidende Autorität ist die Bibel. Aber Z. beklagt die Vielheit ihrer Deutung, obschon „der helle Sinn der Schrift nur auf eine Meinung reicht". „Die Schrift ist als Selbstauslegerin ihr eigener Meister." Der Heilige Geist legt sie jedem aus. Man sieht, in der Grundfrage sind sich Luther, Zwingli, Calvin gleich; auch in der Not, aus der Vielheit der Meinungen eine Einheit zu finden. Alle Künstelei, eine solche zu gewinnen, zerbricht an den äußeren Tatsachen der Uneinigkeit. „Nur Gott darf angebetet werden, niemals aber Christus als Mensch." „Christi vornehmstes Amt ist die Lehre, nicht die Erlösung." Der Streit Zwinglis mit Luther über das Wesen der Eucharistie ist bekannt. Bei Z. lag „ein Hauch antiker Sophrosyne über dem christlichen Glauben".

Generalsuperintendent Kaftan, **Wie verfassen wir die Kirche ihrem Wesen entsprechend?** (Leipzig, Dörfling; ℳ 3.–). Die Kirche sei nicht wie bisher „Verwaltungsgemeinschaft", sondern „Gemeinschaft des Glaubens und Bekennens". Die Geistlichen seien nicht Repräsentanten des Staates, wie bisher, sondern der Kirche. Man stelle einen Bischof an die Spitze, keinen katholischen, aber einen evangelischen,

wo tunlich „den Sohn einer alten (adligen?), um die Kirche und das Land verdienten Familie". Da eine Volkskirche nie echte Bekenntniskirche sein könne, so tritt K. für den Minoritätenschutz in der Kirche ein: Es soll Gemeindegliedern freistehen, sich Wort und Sakrament auch von anderen Pastoren als dem ihrigen in ihrer Kirche spenden zu lassen. Es herrsche Freiheit, wenn auch auf Kosten der Einheit.

P. Wernle, **Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren: III Calvin** (Tübingen, J. C. B. Mohr; 412 S. u. XI, ℳ 12,— u. 50% Zuschlag). Calvin war der Dogmatiker unter den Reformatoren; seine ganze Lehre hat er niedergelegt in dem Werke Institutio. Es galt also, sie aus diesem wieder herauszuholen. „An eine Repristination der reformatorischen Theologie" ist nicht gedacht, sie könnte nur als „ein schweres Unglück" gelten. „Aber der reformatorische Glaube, der ist nur Gotteskraft für unsere Zeit." Verf. geht aus von der ersten Ausgabe und sucht hauptsächlich den frühesten Gedankenstrom Calvins zu erfassen, von seinen späteren Zutaten wird nur das Wichtigste beigefügt. So zerfällt das Ganze in vier Teile: 1. die christlichen Elementarwahrheiten; 2. die paulinischen Zentraldogmen von 1539; 3. das biblische und altkatholische Kirchenrecht; 4. die Merkmale der letzten Institutio. Die Darstellung liest sich trotz der Zitate flüssig; da und dort werden Bedenken laut und Korrekturen angebracht; auch auf Wandlungen in der Meinung ist hingewiesen z. B. bei der vielgelästerten fides implicita, wo C. zuletzt zugab, daß auch der Theologe noch fortschreiten müsse und man erst recht von den Gläubigen nicht alle Erkenntnis der Offenbarung fordern könne. Druck und Ausstattung sind sehr gut und der Preis noch niedrig.

Ein Buch vom neuen Glauben. Die Zersetzung des alten Glaubens. Die Formung des neuen Glaubens. Von Ernst Moering (Breslau, Trewendt u. Granier; 216 S., ℳ 9,—). Verf. setzt dem alten Glauben seiner Kirche zu, indem er ihn als unvereinbar mit der Naturwissenschaft und der Geschichte erklärt. Geologie und Prähistorie erzählen von Millionen Jahren des Werkes, das das Hexaemeron in sechs Tagen entstehen läßt; die Astronomie weiß nichts vom dreistöckigen Weltbilde der Bibel. Die Geschichte lehrt uns ferner, daß alles fließt, auch Israels und der Christenheit Geschichte. Es gibt nichts Festes; was heute wahr ist, ist es morgen nicht mehr. Es gibt keine objektive biblische Geschichte, nur subjektive Berichte. Es gibt keine Wunder, nur festes Naturgeschehen. — Religion soll sich freimachen und auf sich selber stellen, auf ihren einzig festen Grund, das religiöse Erlebnis der Gegenwart — Leben in Gott und Leben aus Gott. Verf. ist also Neuprotestant echtester Art.

Kurt Deißner, **Paulus und die Mystik seiner Zeit** (Deichert, Leipzig; ℳ 3,60). Es wird untersucht inwiefern Paulus von der zeitgenössischen Mystik beeinflußt worden ist. Die Mehrzahl moderner Religionshistoriker sucht den Apostel, zumal in seinem Sakramentsbegriff, in seiner Tauf- und Abendmahlslehre, völlig aus dem synkretischen Milieu zu erklären. Mit Recht widersetzt sich D. dieser Methode. Nach einer Erklärungsübersicht handelt er vom Pneumabesitz und von der Erkenntnis, vom τέλειος-πνευματικός, von den Gegnern des Apostels, vom paulinischen doppelten Ich, vom Glauben und Schauen, von der unio mystica. Gerade bei letzterem Punkte hätte Verf. von der katholischen Darstellung, die er wie alle Protestanten ignoriert, lernen können. Im übrigen urteilt er recht, wenn er mit Feine nur eine formelle Übereinstimmung des Apostels mit der heidnischen Mystik annimmt. Die Schrift ist auch für katholische Theologen belehrend, wenngleich sie im Lichte unserer Gnadenlehre wesentliche Mängel aufweist.

Dr. Hans Witte, **99 Sätze, der neue deutsche Glaube** (Hedtkner, Wolfenbüttel; ℳ 0,80). „Im Namen der Wissenschaft" wird ein neuer Glaube gefordert, der Deutschland retten soll. Dem alten Glauben wird das Todesurteil gesprochen.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Das von Viktor Cathrein S. J. verfaßte Büchlein **Die christliche Demut** (Herder), das sich an alle Stände wendet, wurde bereits bei seinem ersten Erscheinen in dieser Zeitschrift (1919, 80) warm empfohlen. Mit Freuden machen wir darauf aufmerksam daß nunmehr die zweite und dritte, durchgesehene Auflage vorliegt.

Karl Fischer hat dem Büchlein „Der Begleiter des Beichtvaters", das sich besonders an die einzelnen Sonntage des Jahres anschließt (s. diese Zeitschrift 1918, 205), ein Büchlein folgen lassen **Der Beichtvater an Festtagen** (Verlag Badenia,

Karlsruhe). Es sind ebenfalls Zusprüche im Beichtstuhle. Sie berücksichtigen Festtage und Herz-Jesu-Freitage. Gut brauchbar.

Bernhard Arens S. I. hat seinem schönen Buche „Die Lektüre" (s. diese Zeitschrift 1911, 606) in der soeben erschienenen zweiten und dritten, verbesserten Auflage den (besseren) Titel **Das Buch** gegeben (Herder). Der Einfluß des Buches, die Wahl des Buches, der Kampf um das Buch und der Umgang mit dem Buch sind die vier Stichwörter, an die sich die treffenden Ausführungen des Verfassers anschließen. Arens hat jene Schriften im Auge, „die auf die Allgemeinbildung berechnet sind und vorzüglich der Unterhaltung dienen". Er hat die „papierene" Gefahr im Auge, die „die weitesten Volksschichten, . . . vor allem die Jugend" bedroht. Sein Urteil ist besonnen, er weiß wohl zu unterscheiden und psychologisch zu begründen. S. 64 f. ist wegen der veränderten Zeitumstände jetzt etwas zu modifizieren. Die Anm. auf S 70 mag gelegentlich revidiert werden (Klassiker fallen evtl. jetzt einfach unter can. 1399 n. 9). S. 68 Z. 9 l. „oder" statt „und"; S. 81 Z. 16 „drücken" statt „drucken".

Das 19. Heft der Flugschriften der „Stimmen der Zeit" (Herder) wurde von B. Duhr S. I. verfaßt. Es behandelt **Großstadt-Elend und Rettung der Elendesten.** Das Großstadt-Elend wird aufgezeigt, und die Rettungsversuche durch den Salutismus (Heilsarmee) mit seinen leitenden Ideen und seinen Leistungen werden erörtert. „Der Salutismus zeigt uns . . . in der Idee des Rettungswerkes innige Verknüpfung der religiösen mit der sozialen Hilfe, in der Ausführung opferwilligen und arbeitsfreudigen Optimismus und in den Mitteln Initiative, Aufsuchen der Elendesten um jeden Preis und großzügige Organisation zu ihrer dauernden Rettung." Duhr fragt: „Was wir?" Und er schreibt: „Dem Großstadtelend und den Tausenden, die darin an Leib und Seele zugrunde gehen, wird kaum nachhaltig geholfen werden können ohne eine neue großzügige, den Verhältnissen angepaßte Vereinigung von Geistlichen und Laien, Männern und Frauen, die nach Art einer Genossenschaft oder eines Oratoriums oder sonstwie unter gemeinsamer Leitung die Rettung der Elendesten als ihre Hauptaufgabe erklären und betätigen . . . Wer legt Hand an?" Möge die ernste und überlegte Schrift Duhrs Beachtung finden.

Das jüngst dringend empfohlene Buch von Stanislaus von Dunin Borkowski S. I. **Reifendes Leben, Ein Buch der Selbstzucht für die Jugend** (s. oben S. 121), liegt bereits in zweiter, durchgesehener Auflage (5.–9. Tausend) vor. Verlag Ferd. Dümmler, Berlin u. Bonn. Glückauf zur neuen Wanderung!

Zu rechter Stunde kommt die gediegene Schrift des Tübinger katholischen Theologen Otto Schilling **Der kirchliche Eigentumsbegriff** (Herder). Sie behandelt zunächst den alttestamentlichen und den neutestamentlichen Eigentumsbegriff. Daran schließt sich die Lehre der Patristik über das Wesen des Eigentums und im Zusammenhang damit über den vielfach behaupteten Sozialismus oder Kommunismus der Kirchenväter. Es folgt die Erörterung des thomistischen Eigentumsbegriffes. Thomas weiß sich von dem Einfluß der bekannten pseudo klementinischen Stelle („Auf Grund von Ungerechtigkeit nannte der eine dies, der andere das sein Eigentum") freizumachen; er begründet das Privateigentum aus der für das wirtschaftliche und soziale Leben unumgänglichen Notwendigkeit der Obsorge, der Verwaltung und des geordneten Gebrauches der äußeren Güter; der geordnete Gebrauch schließt soziale Pflichten ein. Leo XIII. hat in der Enzyklika über die Arbeiterfrage (Rerum novarum) die thomistische Beweisführung ergänzt: das Privateigentum ist naturrechtlich notwendig nicht nur wegen der wirtschaftlichen und sozialen Übelstände, die seine Abschaffung im Gefolge haben würde (so Thomas), sondern auch, weil es eine durch die menschliche Natur selbst geforderte Ergänzung der Persönlichkeit ist. Es ist heilig und unantastbar. Auch bei der Lösung der sozialen Frage hat das Privateigentum als unverletzlich zu gelten. Selbstverständlich bestehen für den Gebrauch des Reichtums auch nach Leo XIII. soziale Pflichten (in extrema necessitate; außerdem die Liebespflicht des Almosengebens bezgl. der superflua) — Der Autor faßt zusammen: „Mit dem kirchlichen Eigentumsbegriff sind also kommunistische und sozialistische Eingriffe ins Privateigentum unvereinbar. Nach der kirchlichen Auffassung geht es nicht an, etwa das Eigentum an Produktionsgütern, zumal an Grund und Boden, sozial so zu binden, daß das Privateigentum wesentlich eingeschränkt oder geradezu aufgehoben wird. Der Mensch hat ein natürliches Recht nicht nur auf Gebrauchs- und Genußgüter, sondern auch auf die Produktionsgüter, vor allem auf Privatgrundeigentum." Jedermann wird leicht erkennen, daß mit der Schillingschen Arbeit allerhand Fragen unmittelbar zusammenhängen oder darin direkt

behandelt werden, die heutigentags im Zenit stehen. Wir haben den dringenden Wunsch, daß, wer immer sich mit sich selbst oder mit anderen darüber auseinandersetzen will, zu dem Buche Schillings greife. Es fördert die Bildung klarer und konsequenter Begriffe. Daß der Verfasser seine treffliche Arbeit nicht äußerlich mit einem schweren wissenschaftlichen Apparat belastete und sie sogar für solche Leser einrichtete, denen das Latein ein verschlossenes Buch ist, sei eigens angemerkt.

Jakob Overmans S. I. geht in seiner Schrift **Roman, Theater und Kino im neuen Deutschland** (Herder) von dem Grundgedanken aus, daß das Denken und Wollen des Volkes von den Romanen, die es liest, von den Theatern und Kinos, die es besucht, viel tiefer beeinflußt wird, als breite Schichten zu ahnen scheinen. Damit hat er zweifellos Recht. Und man muß ihm Dank wissen dafür, daß er, der tüchtige Fachmann, in der kleinen Arbeit seine ernsten und wahren Gedanken über „die Genießer", „die Vermittler" und „die Schöpfer" literarischer Kunst vorlegt. „Riesengroß stehen die Aufgaben der nächsten Zukunft vor unserem schmerzumdüsterten Auge. Dringend notwendig ist unübersehbar vieles: Wirtschaftspolitik, Sozialpolitik, Parteipolitik, Schulpolitik, Kirchenpolitik. Aber dringend notwendig ist auch Literaturpolitik, um aller unserer geistigen Güter willen ist sie notwendig."

Von der **Leidensschule** des Rottenburger Bischofs Dr. P. W. von Keppler ist vor einiger Zeit bereits das 51.–60. Tausend erschienen (Herder). Wie erquickend und tröstend sind doch diese durchschnittlich kurzen Denksätze und Anmutungen! Der Seelsorger wird für Predigt, Krankenbesuch, Beichtzuspruch u. ä. mancherlei aus dem Buche gewinnen können.

Die Herrlichkeiten des Gebetes legt P. Mannes M. Rings O. P. dar in einer anregenden Arbeit, die sich im Untertitel als „Gedanken über das Gebet aus der praktischen Seelsorge" kennzeichnet (Dülmen, Verlag Laumann). Über die Eigenschaften, die Zeiten, den Gegenstand des Gebetes, über Gebetsgeist, Gebetskraft, über mündliches, öffentliches, Pflicht-Gebet und andere ähnliche Punkte werden anregende Darlegungen geboten, die für das eigene Seelenleben und für die Betreuung anderer nützlich sein können.

Die kleine Schrift von Pfarrer Konrad Metzger **Wie gewinnen wir die Männer zurück?** (Verlag Buchhandlung Karl König Breslau IX, An der Sandkirche 3) bietet „Gedanken im Anschluß an das Gespräch des Heilandes mit Nikodemus". Sie sei wegen ihrer ernsten, innigen Art und wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes hier gern empfohlen.

H. Müller.

Homiletik.

Im Anschluß an Böhmers Arbeit über Petrus Chrysologus (s. oben S. 123) sei hingewiesen auf **Petrus Chrysologus als Homilet**, ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Abendland von Dr. Franz Joseph Peters, Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln (Köln o. J., Druck von J. P. Bachem; XII u. 164 S., ℳ 4,–). Die beiden Arbeiten über Petrus Ch. bilden eine gute Ergänzung zueinander. In der Frage der Echtheit der Predigten geht P. nicht so kritisch vor. Mit größerer Ausführlichkeit behandelt er den Inhalt der Predigten, versucht auch den Nachwirkungen der Predigten des Ch. im frühen Mittelalter nachzugehen. Eine eingehende Untersuchung der Klauseltechnik fehlt. Auch diese Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Predigt.

Als Neuauflagen seien verzeichnet:

Abraham a Sancta Clara. Blütenlese aus seinen Werken von Dr. Karl Bertsche, Professor in Schwetzingen. Zwei Bändchen. 3. u. 4. Aufl. (Freiburg i. Br. o. J., Herdersche Verlagsbuchhandlung; XIII u. 296 S., ℳ 7,60, geb. ℳ 9,40.) Die Neuauflage ist gekürzt, Vorwort und Einleitung mit ihren Studien und Abhandlungen sind gefallen. Von den 100 Gedichten aus „Huy und Pfuy! der Welt" aus der ersten Auflage sind nur 14 übernommen.

Adventspredigten von Ludwig Bourdaloue S. I. Deutsche Ausgabe von Nikolaus Heiler, Professor in Wolframs-Eschenbach. 3. Aufl. gr 8°. (Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. Manz o. J.; VIII u. 408 S., br. ℳ 10–) Es handelt sich um die zwei Reihen Adventspredigten, die nach Bourdaloues Ableben von seinem Ordensgenossen P. Bretonneau im Auftrage der Oberen veröffentlicht wurden.

Zehnminutenpredigten nebst einigen längeren Reden und kurzen Ansprachen von Dr. Franz Schellauf, kais. Propst, k. b. Konsistorialrat und Geistlichem Rat.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. (Graz u. Leipzig 1920, Verlag Ulrich Mosers Buchhandlung; VIII u 456 S., ℳ 11,50.) Die erste Auflage erschien 1907.

Apologetische Predigten über die Grundwahrheiten des Christentums von Dr. Joseph Georg Ehrler, weiland Bischof von Speier (Band V der Kanzelreden). I. Die Lehre von Gott dem Schöpfer der Welt. Dritte, durchgesehene Auflage. (Freiburg i. Br., Herdersche Verlagsbuchhandlung o. J.; VIII u. 355 S., ℳ 12.—, geb. ℳ 19,— und Zuschläge.) Die Predigten verteilen sich auf die Zeit vom 1. Adventssonntag bis 9. Sonntag nach Pfingsten.

Nachzutragen sind noch folgende Erscheinungen: Aus der Sammlung **Alttestamentliche Predigten** in Verbindung mit Prof. Dr. J. Nikel-Breslau usw. herausgegeben von P. Dr. Thaddäus Paff ath O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn (Verlag Ferdinand Schöningh). Heft 4: **Samuel** von Emil Kaim, Stadtpfarrer (Paderborn 1918; 59 S., ℳ 1,10). — Heft 5: **Joseph** (Wege der Vorsehung) von Johannes Engel, Pfarrer (Paderborn 1919; 63 S., ℳ 1,25 u. 20% Teuerungszuschlag). — Heft 6 u. 7: **Die Weissagungen des Alten Testamentes von dem kommenden Erlöser** von Dr. Paul Heinisch, Fürstbischöflichem Konsistorialrat, ord. Prof. (Paderborn 1919; 180 S., ℳ 3,80 u. 20% Teuerungszuschlag).

In der Sammlung **Neutestamentliche Predigten,** in Verbindung mit Prof. Dr. Meinertz-Münster usw. herausgegeben von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie, behandelt im 3. Heft Anton Reumont, Pfarrer, **Die Kindheit Jesu** (Paderborn 1919; 82 S., ℳ 1,50 u. 20% Teuerungszuschlag). Sämtliche Hefte liefern einen guten Beitrag zu z. T. gerade heute wichtigen Fragen.

Italienische Predigten. Im Auftrage der Kirchlichen Kriegshilfe Paderborn herausgegeben von Dr. Jos. Feldmann, Professor an der Bischöflichen phil. theol. Akademie zu Paderborn. (Paderborn 1918, Bonifacius-Druckerei; 456 S.) Es sind 74 Predigten, die zunächst für die Seelsorge der Kriegsgefangenen bestimmt waren, sich aber auch ausnahmslos für die Friedensseelsorge eignen. Es werden die wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren im Anschlusse an das Kirchenjahr behandelt, z. B. Sopra la fede (S. 48 ff.) Della grazia divina (S. 114 ff.), La sola vera Chiesa (S. 306 ff.) usw., Gebet, christliche Tugenden, die Sakramente der Buße und des Altares sind fortlaufend behandelt, die einzelnen Feste des Kirchenjahres sind mit einer oder mehreren Predigten gut vertreten. Die Ansprachen, zu denen mehrere Priester der Paderborner Diözese beigetragen haben, entsprechen dem beabsichtigten Zwecke ausgezeichnet und seien deshalb italienisch Sprechenden zur Lektüre und besonders Priestern, die italienische Seelsorge zu versehen haben, angelegentlichst empfohlen.

An Neuerscheinungen liegen vor:

Von Kraft zu Kraft. Epistelpredigten für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres von Pfarrer Engel. III. Teil Festtage. (Breslau 1919, G. P. Aderholz' Buchhandlung; 247 S., br. ℳ 4,80, geb. ℳ 6,50 u. 40% Teuerungszuschlag.) Mit diesem Bande ist das Epistelwerk Engels vollendet. Wir freuen uns dieser tüchtigen Leistung. Die Episteln sind in gewissem Sinne aus ihrer Unfruchtbarkeit herausgehoben und der praktischen Seelsorge dienstbar gemacht. Mit anerkennenswerter Gewandtheit weiß Engel die biblischen Texte, die oft der homiletischen Behandlung recht große Schwierigkeiten entgegenstellen, zu erfassen, in durchweg guter, nach einheitlichen Gesichtspunkten gewählter Einteilung und auf praktische-seelsorgliche Ziele hinsteuernder Entfaltung zu behandeln. Zweifellos hat Engel der Predigt über die Epistel einen neuen Anstoß gegeben.

Sonn- und Festtagsklänge aus dem Kirchenjahr. Ein Jahrgang Predigten von Dr. Franz Xaver Eberle, Domkapitular in Augsburg. 2 Bde., II. u. III. Aufl. (Freiburg i. Br. [o. J.], Herdersche Verlagsbuchhandlung; 396 u. 351 S., geb. ℳ 18.—.) Die Predigten, welche die Frucht einer früheren zehnjährigen Tätigkeit auf der Kanzel der St. Kajetans-Hofkirche darstellen und daher auch mehr für gebildete Zuhörer bestimmt sind, erschienen 1916 in erster Auflage. Es sei hingewiesen auf die Besprechung in dieser Zeitschrift Jahrg. 1916 S. 768. J. Brögger.

Missionswissenschaft.

In die überaus schwierigen inneren Verhältnisse des orientalischen Kirchenlebens, wie sie vor einem halben Jahrhundert bestanden und größtenteils heute noch bestehen, führt ein das von Professor Lübeck gezeichnete Lebensbild: **Patriarch Maximos III. Maslun** (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte,

Aachen 1919, Xaverius-Verlag; 139 S., ℳ 5,—). So abstoßend manche Züge im Leben und Ringen des 1855 entschlafenen melchitischen Patriarchen, seiner Freunde und Gegner auf den ersten Blick wirken mögen, so bedauerlich man auch gewisse Fehlgriffe von lateinischer Seite finden mag, so wird bei christlich Denkenden zum Schluß die Empfindung tiefen Mitleids mit den in schwerer geistiger Not befindlichen Kirchen des Orients überwiegen. Und man wird erkennen, daß nur diejenigen Abendländer den daniederliegenden Kirchen wirklich helfen können, die den Orient aufsuchen, um seinen Völkern selbstlos zu dienen und ihnen durch ein Leben nach den Grundsätzen der Bergpredigt den Weg zu einer seelischen Wiedergeburt zu zeigen.

Ungleich erbaulicher wirkt das schlichte Opferleben und die entsagungsvolle Geduldsarbeit eines holländischen Missionars unter den wilden Dajaks auf Borneo, von dem ein ungenannter Verfasser in der Biographie **Father Felix Westerwoudt** (Tilburg 1919, St. Joseph-Studiehuis; 128 S.) erzählt. Hier findet man eine trotz pietätvoller Begeisterung jeder Romantik entkleidete Darstellung, die das Missionsleben unter primitiven Völkern in seiner Verlassenheit, seinen Kämpfen mit heidnischen Priestern und Priesterinnen, seinen lange Zeit geringen Erfolgen schildert, wie es ist. Von 1885 bis zu seinem Hinscheiden 1898 wirkte P. Westerwoudt auf dem Singhi-Berg bei Kutscheng, und es scheint, daß er keine 50 Getaufte als Erfolg seines Wirkens buchen konnte. Aber er hatte einen gediegenen Grund gelegt, auf dem seine Nachfolger weiter bauen können.

Aus dem Aachener Xaverius-Verlag liegen noch folgende Veröffentlichungen vor: Heft 1, 1919, des Organs der Unio cleri pro missionibus **Priester und Mission** mit ansprechenden Aufsätzen von Weihbischof von Hähling über die Pflege der deutschen Diaspora, von Generalsekretär Lünskens über die Orientmission, von P. Schütz S. I. über Xaveriusverein und Seelsorger (mit anerkennenswert maßvollen Vorschlägen für die praktische Missionspflege), von P. Perger C. S. Sp. über die treibende Lebenskraft des ewigen Weinstocks. — Das **Jahrbuch des Franziskus Xaverius-Missionsvereins 1919** (48 S.) bringt eine Reihe von kleinen Beiträgen, Literaturangaben und Inseraten, die geeignetes Werbematerial enthalten, um das Interesse für die Missionen im allgemeinen und den Xaverius-Verein insbesondere zu wecken. — Gleichfalls eine eindrucksvolle Werbeschrift ist der Vortrag von P. A. Väth S. I., **Die Entscheidungsstunde der katholischen Weltmission** (24 S.), die darin gesehen wird, daß der Protestantismus mit seiner ungleich größeren Missionsenergie die ältere katholische Mission überall zu überflügeln droht. — P. Schwager S. V. D. zeichnet in **Emilie Huch**, Ein Frauenbildnis aus dem 19. Jahrhundert (90 S., ℳ 7,50), mit Meisterhand das Lebensbild der bekannten schlesischen Schriftstellerin, die als Pionier des Missionsgedankens im katholischen Deutschland mit in erster Reihe steht, aber auch den Werken der heimatlichen Karitas mit vorbildlicher Hingebung sich widmete.

Das von Professor Julius Richter und Oberpfarrer Strümpfel herausgegebene (protestantische) **Jahrbuch der Vereinigten Deutschen Missionskonferenzen 1920** (92 S., erhältlich bei Prof. Dr Jul. Richter, Berlin-Steglitz, Grillparzerstraße 15) bringt eine Reihe gediegener Beiträge, die vorwiegend unter verschiedenen Gesichtspunkten die für die deutschen Missionen so schwierige Zeitlage und die daraus sich ergebenden Aktionen beleuchten. Übersichten über die Missionsliteratur 1919, über die deutschen Missionskonferenzen (des protestantischen Klerus), die Einnahmen der deutschen evangelischen Missionsgesellschaften und die Umschriften der zahlreichen Missionsorganisationen erhöhen die praktische Brauchbarkeit des Jahrbuches.

Über die ansehnlichen deutschen Siedlungen an der Wolga gab es Einzelbeiträge aus alter und neuer Zeit, aber es fehlte an einer zusammenfassenden Darstellung. Gerhard Bonwetsch schenkt sie uns in seiner **Geschichte der deutschen Kolonien an der Wolga** (Stuttgart 1919, J. Engelhorns Nachf.; Schriften des Deutschen Auslands-Instituts Nr. 2, 132 S., ℳ 3,20). Als Sohn eines ehemaligen Kolonisten erzählt er mit warmer Anteilnahme von dem wechselnden Geschick der deutschen Ansiedlungen, die, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Katharina II. ins Leben gerufen, im 19. Jahrhundert eine Blütezeit erlebten, bis der Raub der Privilegien durch die russische Regierung, wirtschaftliche Schwierigkeiten und Auswanderung seit 1871 einen Niedergang herbeiführten. In den eigentlichen Kolonien (38 katholische, 84 evangelische) zählte man 1910 112876 Katholiken, 435667 Protestanten und mit Einschluß der in Städten und zehn Mennonitengemeinden Wohnenden insgesamt etwa 600000 Wolgadeutsche. Ihre kirchliche Versorgung und Schulaus-

bildung hatte lange Zeit mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, die hinsichtlich der protestantischen Gemeinden eingehend dargelegt werden, während dem Verfasser für die Katholiken die Literatur nicht zur Hand war. Das Eigenleben der deutschen Siedlungen an der Wolga dürfte nach den Erschütterungen der letzten Jahre für immer dahin sein. Aber wie die politische Gestaltung sich vollziehen mag, sei es in der unabhängigen Ukraine, sei es in einem wiedererstehenden Großrußland, Deutschland darf seine Söhne an der Wolga nicht verlassen!

Im Anschluß hieran sei empfehlend hingewiesen auf die **Mitteilungen des Deutschen Ausland-Instituts** in Stuttgart, die eine reiche Fülle von Informationen über Lage und Aufgaben des Ausland-Deutschtums bringen. Mitglieder erhalten für den Jahresbeitrag von 20 Mark die Mitteilungen kostenlos.

In der pazifistisch gerichteten Schriftenreihe Der Neue Geist behandelt der frühere a. o. Gesandte Arthur von Rosthorn **Unser Verhältnis zu China** (Leipzig 1919 Verlag Der Neue Geist; 24 S., ℳ 1,50) und befürwortet mit guten Gründen die Wiederherstellung der chinesischen Hoheitsrechte und größere Freiheit auf dem Gebiete der Finanzen, wenn auch unter ausländischer Aufsicht. Er ist der Meinung, daß wir von China vieles zu lernen haben, eine Frage, die hoffentlich bald einmal auch durch sachkundige Vertreter der von R. nicht freundlich beurteilten Missionen sachlich erörtert wird.

Steyl. C. Hall S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Der Dom zu Freising. Von Subregens Eugen Abele (München u. Freising 1919, Druck von Dr. F. P. Datterer u. Cie.; ℳ 3,50). Verf. bietet einen geradezu mustergültigen Führer durch den wenig bekannten, aber sehr beachtenswerten Freisinger Dom, eine ursprünglich flachgedeckte romanische Basilika, die heute in der prunkvollen Dekoration vor uns steht, welche das berühmte Brüderpaar, der Maler Kosmas und der Stukkateur Ägid Asam zur Zeit des Überganges vom Barock zum Rokoko geschaffen haben. An die mit warmem Empfinden verfaßte Baubeschreibung schließt sich eine ausführliche Baugeschichte an. Die Schrift, die selbstverständlich auch alle Nebenkirchen des Domes, ja selbst die übrigen Stadtkirchen Freisings kurz behandelt, ist mit einem farbigen Titelbild und 47 Abbildungen prächtig ausgestattet.

Anleitung zur Anfertigung kirchlicher Handarbeiten. Von F. M. Glassen (M. Quetsch) 3. bedeutend vermehrte und verbesserte Auflage (Donauwörth o. J. [1919], Ludwig Auer; geb. ℳ 10 —). Das mit 324 Mustervorlagen ausgestattete Buch will denen, die sich ohne Fachausbildung mit der Herstellung von Paramenten befassen, die erforderliche Anleitung geben. Ein Bedürfnis nach einem solchen Werke ist offenbar vorhanden. Das beweist schon die schnell notwendig gewordene dritte Auflage. Verf. behandelt zunächst die verschiedenen Techniken der Handarbeit und Stickerei im allgemeinen und dann die einzelnen Leinen- und Seidenparamente im besondern. Ein Anhang bringt dann noch Anleitungen über die Aufbewahrung, Reinigung und Ausbesserung der Paramente, über die Ausschmückung des Altares, Winke für die Fronleichnamsfeier, für Prozessionen, Firmungen, Primizen, Versehgänge und ähnliche Anlässe, für die Paramente in Betracht kommen. Der Text ist sehr klar und verständlich geschrieben und gibt im Verein mit oft in Originalgröße gegebenen Mustern eine wirklich praktische Anleitung. Der Abschnitt über künstliche Blumen aus Papier, die auch Verf. nur ausnahmsweise zulassen will, dürfte besser ganz fehlen. Was die vorgelegten Muster angeht, so bewegen sie sich ganz in den alten Bahnen, die jeder hinlänglich kennt: Weinlaub-, Passionsblumen-Motiven usw. Hier täte für weitere Auflagen eine Auffrischung unbedingt not Es gibt doch auf dem Gebiete der katholischen Paramentik eine Reihe von Besserungsversuchen, die viel Wertvolles geschaffen haben, woran ein Werk wie das vorliegende nicht länger achtlos vorübergehen sollte. Auch bei dem modernen profanen Kunstgewerbe, soweit es weibliche Handarbeiten umfaßt, wäre manches Brauchbare zu erlernen. Auch so aber wird das Buch für manche Fälle ein unentbehrliches Hilfsmittel zu erstaunlich billigem Preise bleiben.

Kunstanschauung unserer Zeit. Von Hermann Röver (Hamburg 1919 Freideutscher Jugendverlag, Adolf Saal; ℳ 1,80). Wer der modernen Kunst nicht schon einigermaßen nahesteht, wird in dem Schriftchen kaum die erhoffte Aufklärung finden. Bemerkenswert ist, daß Verf. Impressionismus wie Expressionismus als

Extreme ansieht, und daß die neue Kunst das Gute von beiden Richtungen in sich vereinen müsse. Der Expressionismus scheint ihm schon überwunden zu sein.

Lutherbildnisse. Ausgewählt und erläutert von D. Dr. Hans Preuß, a. o. Professor in Erlangen (R. Voigtländers Verlag, Leipzig; ℳ 1,–). Verf. bringt in 42 Abbildungen vorwiegend Lutherbilder der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, zur Ergänzung dann auch noch jüngere bis in die Gegenwart hinein. Die wichtigste Rolle spielen die Cranachschen Lutherbilder, deren nur fünf als echte Werke Cranachs gelten können, während andere von den Söhnen und Schülern des Meisters stammen. Interessant ist die Beobachtung, wie sich in pietistischen Kreisen das Bild Luthers in das eines sanften, sentimentalen „Hausvaters in Filzpantoffeln" verwandelt. Fünf unter den Abbildungen werden hiermit zum erstenmal veröffentlicht.

Aus einer niederrheinischen Kleinstadt (Heimatbilder, herausgegeben vom rheinischen Verein für Denkmalpflege und Heimatschutz, 1. Folge. Verlag Aug. Steiger, Moers; ℳ 5,–.) Das Heft ist eine köstliche Gabe im Sinne der Heimatschutzbewegung. Es enthält außer einer Umschlagzeichnung sechs Federzeichnungen großen Formats von G. Olms, die außerordentlich stimmungsvolle Straßenbilder usw. aus dem alten Moers wiedergeben. Nach dieser herrlichen Probe sehen wir der Fortsetzung des Unternehmens mit großer Erwartung entgegen.

Die Allgemeine Vereinigung für christliche Kunst (München, jetzt Renatastr. 6 II) setzt die Herausgabe ihrer prächtigen unter dem Titel „Die Kunst dem Volke" erscheinenden Hefte trotz der schwierigen Zeitverhältnisse in vollkommen friedensmäßiger Ausstattung und bei erstaunlich geringer Preiserhöhung, die Nummer kostet zurzeit ℳ 1,50, ununterbrochen fort. Als Heft 37 liegt uns heute vor: Dr. Walther Rothes, **Franz Hals und die holländische Figurenmalerei** (50 Abbildungen), ferner Heft 38: **Die Weihnachtskrippe**, von Joh. Kreitmaier S. J. (59 Abbildungen). Als Sondernummer endlich führt sich ein Heft über **Matthias Grünewald** von Dr. Johannes Damrich ein, in dem zum erstenmal der Farbendruck (bei einem Drittel seiner 28 Abbildungen) verwendet wurde, was zweifellos vielen besonders willkommen sein wird. Der Preis für dieses Heft ist mit ℳ 3.60 ebenfalls erstaunlich niedrig angesetzt. Es ist beabsichtigt, jedes Jahr neben den vier laufenden Nummern eine farbig illustrierte Sondernummer herauszugeben.

Historische Grabmalkunst im Unterwesergebiet und in den Landen Wursten und Hadeln. Von D. Steilen (Bremen, H. M. Hauschild). Das Werkchen enthält in 63 Abbildungen eine gute Auswahl älterer Grabsteine, wie sie an der Wasserkante üblich waren. An diesen prächtigen alten Vorbildern müssen sich, soll unsere arg daniederliegende Grabmalkunst gesunden, unsere Steinmetzen erst wieder schulen. Geistliche, die sich der Reform der Friedhofskunst annehmen, seien auf das Büchlein als brauchbare Hilfe besonders hingewiesen. A. Fuchs.

Philosophie.

Die historische Erforschung der mittelalterlichen Philosophie ist während des Weltkrieges nicht unterbrochen, sondern vielmehr durch eine stattliche Reihe gründlicher Einzeluntersuchungen aufs beste gefördert worden, und zwar in erster Linie durch die **Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.** Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit † Georg Graf von Hertling, Franz Ehrle S. J., M. Baumgartner und M. Grabmann herausgegeben von Clemens Baeumker (Münster i. W., Aschendorff). — Artur Schneider, **Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie** (Bd. XVII, Heft 4; ℳ 2,60) zeigt, daß bereits im zwölften Jahrhundert im Gefolge eines allgemeinen Kulturaufschwunges die Entwicklung der mittelalterlichen Spekulation anhebt und nicht erst mit dem Eindringen der aristotelischen und arabischen Philosophie in die abendländische Gedankenwelt, daß das Bekanntwerden mit dem ganzen Aristoteles und den Wissensschätzen des Orients wohl zur Entfaltung der abendländischen Spekulation in hohem Maße beigetragen, aber doch keinen radikalen Abbruch der bisherigen Entwicklungstendenzen und keine völlige Neukonstruktion der philosophischen Begriffe bewirkt hat. — Grundlegend für die Beurteilung der Aristoteleskenntnis bei den mittelalterlichen Philosophen ist die auf eingehender Sachkenntnis beruhende Arbeit von M. Grabmann, **Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts** (Bd. XVII, Heft 5–6; ℳ 9,40). — In die philosophische Gedankenwelt eines überaus einfluß-

reichen mittelalterlichen Denkers führt uns ein L. Baur, **Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln** († 1253) [Bd. XVIII, Heft 4–6; ℳ 10.–], nachdem der Verfasser uns bereits früher in ebendiesen „Beiträgen" eine Edition der philosophischen Werke des englischen Bischofs geschenkt hatte. – Über die augustinische Lösung der Grundprobleme der Erkenntnis handelt die scharfsinnige, flott geschriebene Untersuchung von Johannes Hessen, **Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus** (Bd. XIX, Heft 2; ℳ 4.20). – Der gelehrte Herausgeber der „Beiträge", Clemens Baeumker, veröffentlicht zum erstenmal eine kleine arabische Einleitungsschrift in die philosophischen Wissenschaften, die in der Zeit der werdenden Scholastik eine Rolle gespielt hat, unter dem Titel: **Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften** (De ortu scientiarum) [Bd. XIX, Heft 3; ℳ 1.20] – Daß es in den verschiedenen Perioden der mittelalterlichen Scholastik an Mannigfaltigkeit und Selbständigkeit des Denkens nicht gefehlt hat, zeigen die interessanten Darstellungen zweier Erkenntnistheorien aus dem 12. und 14. Jahrhundert von Joseph Ebner, **Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor** (Bd. XIX, Heft 4; ℳ 4.25), und von Joseph Wurzbörfer, **Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini** (Bd. XX, Heft 1; ℳ 4.60). – Methodische Grundsätze über scholastisches Quellenstudium veranschaulicht Martin Grabmann, **Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde** (Bd. XX, Heft 2; ℳ 2.–). Auf Grund der von ihm selbst in den „Beiträgen" zum erstenmal herausgegebenen Quaestiones Johannis Pecchami (Bd. XIX, Heft 5–6) stellt P. Hieronymus Spettmann O. F. M. **Die Psychologie des Johannes Pecham** dar (Bd. XX, Heft 6; ℳ 5.80), der in den philosophisch-theologischen Kämpfen des 13. Jahrhunderts ein Hauptvertreter der älteren Franziskanerschule und der präthomistischen Scholastik gewesen ist, die aristotelische und augustinische Gedanken zu vereinigen suchten.

Für weitere Kreise bestimmt und unseren Gebildeten sehr zu empfehlen sind die von dem katholischen Apologeten Franz Sawicki herausgegebenen **Lebensanschauungen moderner Denker.** Vorträge über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Haeckel und Eucken. 3. u. 4. Tausend. (Paderborn 1920, F. Schöningh; ℳ 8.40.) Das ähnliche, leicht und angenehm lesbare Werk von Alfred Heußner, **Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter,** 5. Auflage Göttingen 1919, Vandenhoeck u. Ruprecht, schließt sich in den Grundauffassungen zu sehr der kantischen Philosophie an.

Die Philosophie des Unvollendbar von Emanuel Lasker (Leipzig, Veit u. Co.; ℳ 24.–) will die Paradoxien der bisherigen philosophischen Systeme durch den Grundgedanken beseitigen, daß es unentscheidbare Urteile und unvollendbare Erkenntnisse gibt. Gegenüber der objektiven Wirklichkeit bleibt das menschliche Erkennen stets vollendbar, wie sich aus der modernen Entwicklungslehre und der mathematischen Mengenlehre herleiten läßt.

Leibniz, erkenntnistheoretischer Realist. Grundlinien seiner Erkenntnislehre. Von Bernhard Jansen S. I. (Bibliothek für Philosophie, hrsg. von L. Stein 18. Band. Berlin 1920, Leonhard Simon Nchf.) Die durch methodisches Geschick, scharfsinnige Beweisführung und lichtvolle Darstellung ausgezeichnete Untersuchung läßt uns Leibniz in erkenntnistheoretischer Hinsicht als den genialen Synthetiker erkennen, der im Grunde auf dem aristotelisch-scholastischen Denken fußend Neues und Altes kritisch ausgleicht und schöpferisch weiterbildet, um so die verschiedensten neuzeitlichen Theorien vorzubereiten.

Eine überaus dankenswerte, aktuelle Studie, die über moderne Irrwege auf philosophischem und religiösem Gebiete vortrefflich orientiert, ist die Schrift von Domkapitular Fr. Laun, **Moderne Theosophie und katholisches Christentum.** (Rottenburg a. N. 1920, Wilhelm Bader; ℳ 1.20) – Eine wahre Flut theosophischer Schriften überschwemmt augenblicklich unser Vaterland. Eigene Verlage stehen im Dienste der neuen Geheimwissenschaft. Mit pompösen Titeln kündigen sich die sich überstürzenden Werke und Broschüren des theosophischen Geheimwissens an, sie erscheinen vielfach in neuen Auflagen. Der mit gesundem und logischem Denken begabte Deutsche schlägt sich an den Kopf; nur mit Selbstüberwindung vermag er die eine oder andere Seite durchzulesen. Immer wieder das gleiche fade Gewebe abenteuerlicher Hirngespinste, aus längst überwundener antiker und orientalischer Schwärmerei und moderner mystischer Grübelei zusammengewoben, ein buntscheckiges Narrenkleid, in welchem sich der alle Fesseln zerschlagende, von Tradition und Dogma sich frei wähnende neue „deutsche" Geist wunderlich ausnimmt, ähnlich

wie in so manchen anderen Narrheiten und Albernheiten der Gegenwart. Daß sich auch Wahrheitskörner und edle Bestrebungen einmischen, soll nicht verkannt werden. Auf meinem Büchertisch verloren sich neuerdings aus dieser Literatur: **Die Wissenschaft des Seins.** Ein Kursus über Geistes-Wissenschaft, mit einem Anhang: Heilungsberichte von Joh. Verlage. 2. Aufl. (Schmiedeberg, Bez. Halle a. S., F. E. Baumann; ℳ 2,—.) — **Praktische Mystik.** Ein erprobtes Schulbuch von A. M. Oppel. Bilderschmuck von Prof. C. Becker. Der „Praktischen Theosophie" zweite Auflage. (Theosophisches Verlagshaus, Leipzig.) — **Prana-Bibliothek.** Vorträge über Prakt. Okkultismus I.—VIII. Heft. (Theosoph. Verlagshaus, Leipzig.) J. Feldmann.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Der viel gebrauchte **Leitfaden für die soziale Praxis** von Anton Retzbach erschien in völlig neu bearbeiteter Auflage (11.—13. Tausend; Freiburg 1920, Verlag der kathol. Arbeitervereine; 274 S., ℳ 8,—). Die zahlreichen Umwälzungen, welche die Revolution gebracht hat, werden im allgemeinen verständig gewürdigt. Das erste Buch bringt besser als früher eine Einführung in die allgemeinen Probleme des Gesellschafts- und Wirtschaftslebens; es müßte später noch weiter ausgebaut werden. Der „Leitfaden" vermag dem vielbeschäftigten Geistlichen einen raschen Einblick in die drängenden sozialen Probleme unserer Tage zu geben; für tieferes Eindringen ist er nicht geschrieben, gibt aber dafür die nötigsten Buch-Hinweise. Die Arbeitnehmerfragen werden weitaus am ausführlichsten behandelt, sodann die Mittelstandsfragen. Man möge das Buch besonders auch strebsamen Arbeitern empfehlen.

Stefan Bauer will in seinem Buche **Arbeiterschutz und Völkergemeinschaft** (Zürich 1918, Füßli; 157 S., ℳ 14,—) neben einer knappen Übersicht über den Stand des internationalen Arbeiterschutzes besonders den Nachweis bringen, daß viele Gebiete desselben reif sind zu einer Aufnahme ins Völkerrecht und in die großen Friedensverträge entsprechend den Forderungen der internationalen Gewerkschaftskonferenzen von Leeds (1916) und Bern (1917). Es werden besonders die Regelung des Koalitionsrechtes, der Sozialversicherung, des Jugendlichen- und Arbeiterinnenschutzes, der Sonntagsruhe gewünscht. Der Verfasser verrät eine vorzügliche Kenntnis der einschlägigen Verordnungen und Verhältnisse aller Länder. Die Programme von Leeds und Bern, sowie die 1906 geschlossenen internationalen Übereinkommen von Bern werden im Wortlaut beigefügt.

Dem Buche von Kurt W. Dix, **Brauchen wir Elternschulen?** (Langensalza 1918², Beyer; 51 S., ℳ 1,—) wird man seiner Absicht nach, die Familie in den Mittelpunkt des Lebens zu stellen, sehr freundlich gegenüberstehen; ob aber in der Forderung besonderer „Elternschulen" zur Vorbildung für die Familie (von Mann und Frau) nicht wieder die Anschauung zur Geltung kommt, als ob alles Unheil durch Schulen abgewendet werden könnte? Vielleicht kommt es aber dem Verf. nicht so sehr auf den Namen an als darauf, daß vor allem die Mädchen aller Stände (die „vornehmen" haben es oft am nötigsten!) planmäßig auf ihre spätere Tätigkeit als Hausfrau und Mutter vorbereitet werden. Darin gehen wir gern einig. Auch der Wunsch, daß die Männer nicht so ganz unvorbereitet in die Stellung des Vaters eintreten möchten wie bisher, ist sehr erklärlich; doch ist bis jetzt m. W. kein Versuch des „Vaterlehrganges" gemacht worden; was der Verf. anführt, ist gar zu dürftig. Die Literaturangaben beschränken sich auf Werke des herausgebenden Verlages.

Über **Psychologische Berufsberatung,** Ziele, Grundlagen und Methoden handelt Otto Lipmann (Berlin 1918³, Heymann; 30 S., ℳ 0,40). Aus den Erfahrungen des Ausschusses für Berufsberatung der Zentralstelle für Volkswohlfahrt bringt er die Formulare mehrerer großer Fragebogen, aus denen die Eignung für die einzelnen Berufe nach ihren psychologischen Ansprüchen sich ergeben soll. Das Buch ist zum Studium sehr interessant, wird in der Praxis aber wohl nur für besonders verantwortungsvolle Berufe in Betracht kommen; das wichtigste bleibt stets die innere Freude am Berufe.

Eine treffliche, knappe Einführung liefert Dr. Br. Heinemann, **Sozialisierung,** ihre Möglichkeiten und Grenzen (Berlin 1919, Curtius; 74 S., ℳ 2,50). Man bekommt einen wirklichen Einblick in die Schwierigkeiten und zahlreichen Unklarheiten, die hier obwalten. Die beiden letzten Kapitel, die den Kern des Problems behandeln, erschienen auch gesondert (beides im 50.—100. Tsd.): **Ziele und Gefahren der Sozialisierung** (24 S., ℳ 0,50).

Neue Wege zum Aufbau Deutschlands zeigen eine Reihe von Verfassern in einem Beiheft der Monatsschrift „Die Tat" (Jena 1919, Diederichs; 195 S., ℳ 4,50). Es werden erörtert Fragen der Arbeiterräte, der Ansiedlung, der Sozialisierung, des staatlichen Aufbaues, des Schulwesens. Am wertvollsten dürften die Aufsätze von E. Krieck sein: „Grundriß des neuen Reiches", „Volksstaat und Volkstum". Die Ausführungen über Neuordnung des Schulwesens sind im Sinne der freien Schulgemeinden gehalten; Staat und Kirche sind möglichst ausgeschaltet.

Unter der etwas sensationellen Aufschrift **Die Junggesellenfrage** birgt sich ein wertvoller Beitrag zur Sozialethik und Bevölkerungspolitik von Dalmar Cramer (Köln 1919, Bachem; 95 S., ℳ 3,20). In ernster, nach der wirtschaftlichen wie religiösen Seite befriedigenden Weise wird die Frage der späten Eheschließung so vieler Männer behandelt. Ursachen und Besserungsmittel werden so wohl abgewogen und mit warmem Verständnis für echt christliches Familienleben erörtert, daß man selten zu Bedenken veranlaßt wird, wie z. B. bei der schwierigen Frage der Freundschaften zwischen Ledigen.

Das Lebensbild eines hervorragend volksfreundlichen Priesters aus der Aufklärungszeit zeichnet Dr. A. Retzbach, **Heinrich Sautier** (Freiburg 1919, Herder; VIII, 204 S., geb. ℳ 5,60). Wenn die Schrift wegen der großen Stiftungen S.s auch zunächst für Baden von besonderem Reiz ist, so gewinnt sie doch durch seinen Kampf gegen die falsche Aufklärung und seine weitschauende Jugendpflege (bes. Dienstbotenfürsorge) auch für weitere Kreise bei uns Bedeutung.

Die Vereine katholischer Lehrerinnen und Oberlehrerinnen ließen im Dez. 1918 in Trier einen Kurs zur politischen Aufklärung halten, dessen Vorträge jetzt gedruckt vorliegen: **Politische Schulung der Frau** (Trier 1919, Paulinus Druckerei; 62 S., ℳ 1.–). Es wurden der Sozialismus (nach verschiedenen Rücksichten), Zentrum, Verhältniswahl und politische Mitarbeit der Frau besprochen. Die Form ist leider reichlich scharf, der Inhalt könnte systematischer sein; aber diese Mängel werden mit der Unruhe der damaligen Zeit zusammenhängen. Im übrigen ist recht eindringende Arbeit geleistet worden.

Walter Sierp S. I. schenkt uns ein neues Buch: **Die Marianischen Kongregationen in Deutschland** mit besonderer Berücksichtigung der marianischen Jugendbewegung (Freiburg 1918, Herder; 106 S., ℳ 1 80). Er verdient auf diesem Gebiete gehört zu werden, da er sich liebevoll in die neuere Kongregationsbewegung vertieft hat; er bespricht Organisation, Ziele, Entwicklung und würdigt besonders die K. als Hilfsmittel der Seelsorge und als Führerin zur echten Karitas. Reiche Literaturangaben sind beigefügt. Der Verf. hat aus dem Leben geschöpft; dafür bürgt schon seine zurückhaltende Stellungnahme zum sog. „Eliteprinzip", das für die kirchliche Jugendbewegung viel zu eng ist.

Der Beuroner Benediktiner Seb. v. Oer hat sich schon öfter als liebenswürdiger Plauderer mit leicht ästetischem Einschlag für die breiten Kreise der Gebildeten bewährt. Von diesem Standpunkte aus muß auch seine neueste Schrift **Ährenlese**, Erlebtes und Erwogenes (Freiburg o. J., Herder; 236 S., ℳ 1,80, geb. ℳ 2,60), gewürdigt werden. Es sind eine Anzahl zerstreuter Aufsätze, besonders aus den „Benediktusstimmen" zusammengefaßt unter den Schlagworten „Aus dem Leben", „Christlich-Soziales", „Geselliges". Der Zusammenhang ist teilweise recht lose; auch möchte man hin und wieder tieferes Eindringen wünschen. Anziehend ist der Geist echter Kindlichkeit, der oft sich geltend macht.

Heimwärts aus Kriegsnot; psychologische Erfahrungen unter Kriegsgefangenen und unter den deutschen Internierten in der Schweiz, Dänemark und Norwegen (M.-Gladbach 1918, Volksverein; 160 S., ℳ 3,–) nennt sich die neueste Schrift des Religions- und Oberlehrers H. J. Radermacher, der in seiner amtlichen Stellung als Garnisonpfarrer von Köln viele Beobachtungen machen konnte. Der Verf. ist ehrlich bemüht, Licht und Schatten gerecht zu verteilen; die Engländer und Amerikaner kommen erheblich besser bei ihm weg, als die Franzosen. Bezüglich der Kriegswirkung erklärt er jetzt offen, daß der Krieg kein Erzieher, sondern ein Offenbarer sei; aber das genügt noch nicht: er ist auch ein Zerstörer, da er viele Dämme einreißt, hinter denen schwächere Naturen, besonders die Jugend, Schutz fanden; die müssen nun mühsam wieder aufgebaut werden.

Aus der Sammlung „Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Leo XIII." liegt die berühmte Enzyklika **Rerum novarum** über die Arbeiterfrage im Neudruck vor mit deutschem und lateinischem Text (Freiburg o. J., Herder; 81 S., ℳ 3,–).

Es wäre sehr zu wünschen, daß der Text etwas gegliedert und mit Zwischenaufschriften versehen würde. Gerade jetzt ist dieses Rundschreiben von hohem Interesse; auf die viel erörterten Fragen der Sozialisierung und Demokratisierung fallen bedeutende Schlaglichter.

Kurz erwähnt seien noch folgende Schriften, die überwiegend mit dem Krieg zusammenhangen und teilweise dem Referenten verspätet zugingen: a) Das Sekretariat sozialer Studentenarbeit hat eine Anzahl billiger Sammlungen (das Heft zu ℳ 0,20–0,25) herausgegeben, die durchweg höheren Anforderungen entsprechen; genannt seien die Studien von E. Drerup, **Die Griechen von heute**; Maria Maresch, **Aus Polens Geschichte und Kultur**; Karl Jakubczyk, **Der deutsche Eichendorff**; Joh. Dahl, **Der kath. Gesellenverein im Weltkriege** usw. Die Schriften sind durchweg so gehalten, daß sie auch jetzt noch eine gute Lektüre für Gebildete abgeben — Weiter sei genannt aus der (vom Krieg unabhängigen) Studenten-Bibliothek des gleichen Sekretariates die fesselnde Studie von Dr. K. Aiche **Von der dänischen Universität** (61 S., ℳ 0,10); Dänemark verdient auf dem Gebiete der Bildung sehr beachtet zu werden. b) Das Generalsekretariat des Borromäusvereins bietet den Fabrikanten und Arbeitervereinen eine erwünschte Zusammenstellung **Die Fabrikbibliothek** (M.-Gladbach 1918, Volksverein; 24 S., ℳ 0,50); den empfohlenen Büchern ist jedesmal eine knappe Inhaltsangabe beigefügt. Technisches über Einrichtung und Verwaltung einer Fabrikbibliothek ist in der Einleitung erörtert. c) Eine Art der neuerdings so beliebten Kirchenkalender bildet der **St. Anna-Kalender**, hrsg. von den Münchener Franziskanern als Seelsorgern der Annapfarrei (ℳ 0,50; zu beziehen vom Kloster, Annastr. 12). Notizen über die gottesdienstlichen Verrichtungen, das Vereinswesen, erbauliche und geschichtliche Aufsätze folgen sich in buntem Wechsel. d) Die Schriften **Berlin-Bagdad** von A. Ritter (München 1916/17, Lehmann; ℳ 1,–) und R. Berger, **Die russische Revolution** (M.-Gladbach 1918, Volksverein; ℳ 0,60) sind leider durch den weiteren Verlauf der Dinge völlig überholt worden. R. urteilte schon früher bemerkenswert abfällig über die Bedeutung des Dreibundes.

Aus besonderen, vom Ref. unabhängigen Gründen kann das große Werk **Austria nova**, Wege in Österreichs Zukunft (Wien 1916, Braumüller; X 318 S.) jetzt erst angezeigt werden, nachdem es durch die Revolution fast ganz veraltet ist; immerhin behält es einen bedeutenden geschichtlichen Wert, da sich hier die besten Vertreter des kathol. Österreich (darunter Namen wie Weihbischof Waitz, Hofrat Lammasch, R. v. Kralik, Prof. Schöpfer, Hofrat Schindler, P. Rosler usw.) vereinigt haben, um einem siegreichen Österreich die Wege zu neuer Blüte zu zeigen auf dem Gebiete der Staats- und Selbstverwaltung, von Handel und Gewerbe, Wissenschaft, Kunst und Presse.

Die vielerörterte Frage von Christentum und Kommunismus bespricht H. v. Schubert in einer gleichnamigen Broschüre (Tübingen 1919, Mohr; 36 S., ℳ 1,20). Er kommt zum Ergebnis, daß das Christentum von Anfang an den Kommunismus als Gesellschaftsordnung nicht gekannt hat, sondern nur als freiwillige Einrichtung für kleinere Gruppen. In einer kommunistischen Zwangsordnung würde die sittliche Persönlichkeit verkümmern müssen.

F. Schrönghamer-Heimdal spricht **Vom Geist der Liebe** (Augsburg 1919, Haas u. Grabherr; 61 S., ℳ 1,–) in seiner apokalyptisch anmutenden Weise, die er schon in mehreren Zeitbroschüren offenbarte. „Ziel und Zweck der Weltumwälzung soll die Aufrichtung des jüdischen Weltstaates sein, des Reiches des Antichrist" (13). Nur wahre Bruderliebe können das Heilmittel für unsere Not sein. So warmherzig S. auch schreibt, er bringt im einzelnen doch manche Übertreibungen, selbst Sonderbarkeiten.

Die **Karitaspredigten und -ansprachen** von J. Straubinger (Freiburg 1919, Caritasverlag, 64 S., ℳ 2,50) wollen Anregung bringen für ein bisher wenig bearbeitetes Gebiet der Homiletik. In sechs Ansprachen (Predigten möchte man sie nicht nennen) behandelt er Bedeutung und Organisation der Karitas, Familienpflege, Kinderfürsorge, Jugendapostolat und Auswandererhilfe. Die Schrift bietet besonders für kirchliche und weltliche Versammlungen karitativer Vereine gut verarbeiteten Stoff.

W. Liese.

Die Herz-Jesu-Andacht, ein Hauptmittel zur Verinnerlichung unserer Seelsorgsarbeit.

Von P. Heinrich Beiker S. I., Emmerich (Bonifatiushaus).

Ein christusfeindlicher Zug geht durch unsere Zeit. Ich meine damit nicht nur den eigentlichen Unglauben, der seine Angriffe mehr denn je unmittelbar gegen die Person Christi richtet, sondern auch den sogenannten Liberalismus, der Christus und seine Herrschaft auf den Himmel und die vier Mauern der Kirche beschränken möchte. Wir sehen überall eine Geringschätzung und Mißachtung, ja Ausschaltung des Übernatürlichen, des Glaubens und der Gnade, ein völliges Aufgehen des heutigen Menschen in der rein natürlichen Welt des Geistes und der Materie. „In weiten Kreisen ist das Sinnen, Wollen, Tun völlig ins Diesseits eingebannt; die Flugkraft der Seele über Zeit und Raum hinaus scheint erlahmt, der Sinn für das Jenseitige, Übernatürliche, Ewige geschwunden[1].“ Man sucht dagegen durch Besitz von Geld, Stellung und Würden, durch Lebensgenuß und irdische Freuden sein Glück sich hier auf Erden zu verschaffen, und zwar auf alle mögliche Weise, unbekümmert um das Gesetz der Gerechtigkeit und Liebe[2]. Es ist der Naturalismus, die Diesseitskultur, die schier unersättliche Gier nach immer größerer Anteilnahme an allen Gütern der menschlichen Kultur mit bewußter Beiseiteschiebung jener Erhebung und Vollendung, die nach dem Willen Gottes doch die erste und eigentliche Aufgabe des Menschen sein soll. Das Übernatürliche ist außer Kurs gesetzt; es herrscht das rein Natürliche, die Begierlichkeit, diese Quelle aller Selbstsucht und Habsucht, aller Unruhe und Unzufriedenheit.

Wie unvergleichlich wahr hat unser heiliger Vater Benedikt XV. in seinem ersten Rundschreiben vom 1. November 1914 diesen Geist der modernen Welt gekennzeichnet: „Das nämlich sind die Übel, die wir wahrnehmen: Mangel an wohlwollender Liebe in den Beziehungen der Menschen untereinander, Mißachtung der Autorität, ungerechter Kampf der Stände und Klassen, gieriges Verlangen nach den wandelbaren und hinfälligen Gütern.“ Da verstehen wir den Ruf nach: Mehr Übernatur! den Ruf nach mehr Verinnerlichung und Verübernatürlichung auch in unseren Seelsorgsarbeiten; da verstehen wir die dringende Mahnung unseres heiligen Vaters, mit aller

[1] Bischof v. Keppler, Homiletische Gedanken und Ratschläge. Freiburg, Herder 1911, S. 29 f.

[2] Vgl. den erwägenswerten Artikel von Th. M. in Linzer Quartalschrift 1912, S. 90 ff.: Das Evangelium Christi und die frohe Botschaft des 20. Jahrhunderts.

Sorge dahin zu wirken . . . „daß mit dem Glauben die Wertschätzung, das Verlangen und die Erwartung der ewigen Güter unter den Menschen neu auflebe".

Dafür bietet sich uns nun ein Hauptmittel dar: die Pflege der wahren Herz-Jesu-Andacht.

1. Daß die Herz-Jesu-Andacht ein ganz vorzügliches Mittel ist, den modernen Zeitgeist zu überwinden, folgt aus a) aus der Natur der Sache, b) aus den Aussprüchen der letzten Päpste.

a) Aus der Natur der Sache.

Das Hauptübel unserer Zeit ist der Abfall von Christus und der von ihm gestifteten Kirche, Kälte und Gleichgültigkeit gegen Christus und sein Werk, Glaubenslosigkeit, Glaubensschwäche, Mangel an Glaubensgeist. Durch die Andacht zum göttlichen Herzen aber wird der Glaube wieder befestigt, der Glaube an den wahren, echten, evangelischen Christus, an den Gottmenschen Christus, an den demütigen, sanftmütigen, gehorsamen Christus, dessen Reiches kein Ende sein wird, an die Erlösungsbedürftigkeit unserer Natur, an den überfließenden Erlösungsreichtum in Christus usw. Kurz, im Herzen Jesu sind im gewissen Sinne wie in einem Brennpunkte alle Geheimnisse unseres Glaubens konzentriert.

Mit dem Glauben schwand auch die Hoffnung. Selbstverständlich, wo man nicht mehr fest und lebendig an einen treuen und barmherzigen Gott glaubt, muß notwendig Hoffnungslosigkeit, ja Verzweiflung Platz greifen. Aber die Andacht zum göttlichen Herzen stellt uns sicher gegen die Gefahr des Mißtrauens, der Mutlosigkeit, der Verzweiflung an Gottes Barmherzigkeit. Nicht umsonst wird in den Gebeten der Herz-Jesu-Messe, vor allem im Introitus und in der Epistel, auf die Barmherzigkeit Gottes hingewiesen. Nicht umsonst hat der große Herz-Jesu-Verehrer, Papst Pius X., bald nach seinem Regierungsantritt das Stoßgebet des Vertrauens empfohlen: „Heiligstes Herz Jesu, ich vertraue auf dich!" Nicht umsonst hat unser gegenwärtiger Papst den deutschen Katholiken nach der traurigen Niederlage und den Revolutionstagen des November 1918 sagen lassen: „Mag es auch gegenwärtig den Anschein haben, als schwebe die deutsche Kirche in Gefahr, von den Stürmen verschlungen zu werden, das hochheilige Herz Jesu wacht und wird bald über den dortigen auserwählten Teil seiner Herde die Fülle und Kraft seines göttlichen Schutzes leuchten lassen."

Weil unsere Zeit arm an Glauben und arm an der Hoffnung, ist sie auch arm an Liebe, arm an Gottesliebe und arm an Nächstenliebe. Leben wir doch in einer Zeit, die infolge der Glaubensschwäche so ins Irdische versunken ist, daß sie sich um Gott und seine Interessen gar nicht oder doch nur wenig kümmert, daß sie auf die Liebe, die Gnade und den Besitz Gottes gern verzichtet, wenn sie nur die Welt gewinnt und behält. — Da wird nun in der Herz-Jesu-Andacht immer wieder die unendliche, unermeßliche Liebe Christi uns vor die Seele geführt, daß wir notgedrungen bekennen müssen mit dem hl. Paulus: „Christus hat mich geliebt und sich für mich dahingegeben" (Gal. 2, 20) und ausrufen müssen mit dem hl. Johannes: „Lasset uns also Gott lieben, weil Gott uns zuerst geliebt hat" (1. Joh. 4, 19). Ja, am Feuerofen des göttlichen Herzens werden unsere kalten und lauen Herzen endlich warm werden. Und wenn erst die echte Gottes- und Christusliebe im Herzen glüht, dann wird von selbst daraus hervorfließen die christliche,

opferwillige, opferfreudige Nächstenliebe, die dann einen Damm aufwerfen wird gegen die allgemeine Unzufriedenheit und den Klassenhaß.

So ist es denn wahr, daß dem alles zerstörenden Zeitgeiste mit seinem Herzen ohne Glauben, ohne höhere Hoffnung, ohne Liebe die Andacht zum göttlichen Herzen auf das wirksamste entgegentritt. Durch die oftmalige Betrachtung des Geistes und der Wahrheit, der Liebe, der Leiden, der Tugenden des göttlichen Herzens, durch die oftmalige sakramentale Vereinigung mit diesem göttlichen Herzen wird der Glaube und der Glaubensgeist wieder einkehren in die Herzen, wird die Hoffnung von den vergänglichen trügerischen Erdengütern hinweg sich wieder zu den ewigen, einzig beseligenden Himmelsgütern erheben, wird die erkaltete, in Selbstsucht aufgegangene Liebe sich wieder Gott und dem Nächsten zuwenden.

Wollen wir dies noch klarer erkennen, dann müssen wir noch tiefer in die Sache eindringen. Die tiefste Wurzel all der oben aufgeführten Zeitübel ist die Selbstsucht, der Egoismus. Alles soll sich nach den Lüsten und dem Verlangen des Menschen richten. Der Mensch will sein eigener Herr sein; keiner soll ihm etwas zu sagen haben; er will sich ausleben, sich selbst Gesetz, sein eigener Gott sein. Es ist der unbändige Stolz, die Selbstverherrlichung und Selbstvergötterung des Menschen, jener Luzifergeist, der da ausruft: Ich diene nicht! — Wo dieser Geist herrscht, da schwindet auch die Achtung vor jeglicher Autorität, da schwindet die Liebe, da herrscht rücksichtsloser Egoismus, der Klassenhaß, da ist Unordnung, Unzufriedenheit und Chaos. — Man hat Gott ausgeschaltet aus dem privaten und öffentlichen Leben: „Nolumus hunc regnare super nos“ (Lk. 19, 14). Man hat sich selbst mit seinen vermeintlichen Rechten und mit seinen Begierden nach Reichtum, Ehre und Genuß in das Zentrum gestellt. Diese große Unordnung, dieser kalte, gottlose Egoismus, dieser satanische Stolz ist die tiefste Wunde unserer Zeit, ist der tiefste Grund aller Zeitübel[1].

Wo aber finden wir wiederum Heilung für diese tiefste Wunde? Im Herzen Jesu! Da lernen wir Demut! „Christus hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt“ (Röm. 15, 3), sondern obwohl er Gott gleich war, entäußerte er sich seiner Herrlichkeit, erniedrigte sich, nahm Menschengestalt an, wurde den Menschen gleich und im Äußern als ein Mensch erfunden; er verdemütigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze (Phil. 2, 6—9). O zeigen wir dem Volke diese Demut des göttlichen Herzens. Predigen wir der stolzen Welt diese Demut, zeigen wir ihr, wie nur durch diese Demut die rechte Ordnung bestehen kann: Gott alles — der Mensch nichts! Noverim Te — noverim me! wie nur durch diese Demut, diese Gottunterwürfigkeit der Mensch wahrhaft groß, frei und glücklich sein kann: Tollite iugum meum super vos, et discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris (Mt. 11, 29). Ja, predigen wir der stolzen Welt, wie sie nur durch Rückkehr zum demütigen, sanftmütigen, gehorsamen Christus gesunden und ihr Glück finden kann. Predigen wir ihr nicht Försterische Selbstveredlung, sondern Christum den Gekreuzigten! Oportet illum regnare!

[1] Vgl. ausführlicher darüber: P. Sierp S. I., Die Weihe Deutschlands an das Herz Jesu, Herz-Jesu-Predigten, 2. Aufl. Schnell, Warendorf i. W., S. 114 ff. Ferner: J. Meschler S. I., Die Andacht zum göttlichen Herzen, 2. Aufl. Freiburg, Herder, S. 161 ff.

Wenn dieser Herz-Jesu-Geist der Demut in den Herzen der Menschen herrscht, dann findet die Unterwerfung unter die gottgewollte Autorität, die Einordnung und Unterordnung in die von Gott gewollten oder gefügten Lebensverhältnisse keine allzu großen Schwierigkeiten; dann wird Ordnung, treue Pflichterfüllung und wahre Nächstenliebe wieder zur Herrschaft gelangen.

So folgt denn schon aus der Natur der Sache, daß die Pflege wahrer Herz-Jesu-Andacht ein ganz vorzügliches Mittel ist, die Zeitübel zu heilen. Das zeigen uns aber auch

b) die Aussprüche der letzten Päpste.

Als Stellvertreter Christi auf Erden müssen sie ja am besten wissen, was unserer Zeit not tut. Immer und immer wieder aber weisen sie uns hin auf das göttliche Herz Jesu als Hauptheilmittel aller Zeitübel. Greifen wir nur den einen und anderen Ausspruch heraus.

Schon Pius IX., unter dem der große Triumphzug der Herz-Jesu-Andacht in unserer Zeit begann, sagte: „Breitet überall hin diese Andacht aus; sie wird die Rettung der Welt sein. Die Kirche und die Gesellschaft haben keine Hoffnung als nur im heiligsten Herzen Jesu. Dies wird alle Übel heilen."

Leo XIII., der wie kein zweiter die Schäden der Zeit kannte, nannte in einer Ansprache vom 11. Oktober 1893 die Herz-Jesu-Andacht das von Gott selbst vorherbestimmte Heilmittel für die Hauptwunde der heutigen Gesellschaft, die Selbstsucht. „Denn nichts kann dieselbe in Schranken halten als die unendliche Macht jener flammenden Liebe, die ihre Quelle im göttlichen Herzen des Erlösers hat und von dort zum Heile der Welt hervorquillt." — Schon 1879 hatte er in einer anderen Ansprache gesagt: „Es ist das innigste Verlangen unserer Seele, daß die Andacht zum heiligsten Herzen sich fortpflanze und über den ganzen Erdkreis sich ausbreite. Wohl wissend, wie sehr diese Andacht den Seelen heilsam und nützlich ist, hegen wir die süße und feste Hoffnung, es werden uns aus dem heiligsten Herzen große Wohltaten zufließen, die das wirksamste Heilmittel gegen die Übel sein werden, an denen die Welt leidet . . . Durch diese Andacht wollte Gott die verirrte Welt zu sich zurückrufen . . . Es war dies eine großmütige Absicht der wohltuendsten Liebe, dem stolzen Menschen, der sich jeder Obrigkeit, jedem Zügel widersetzt, der ungebührlich nach irdischen Gütern und sinnlichen Vergnügungen verlangt, ein göttliches Herz vor Augen zu stellen, das nur beseelt ist von den Gefühlen der tiefsten Demut, einer unveränderlichen Sanftmut, eines vollkommenen Gehorsams, einer beispiellosen Armut, einer Reinheit und Heiligkeit ohnegleichen . . ." — Fast prophetisch klingen Leos XIII. Worte an die Diözesanen Perugias: „Unsere traurigen Zeiten tragen Anzeichen an sich, welche befürchten lassen, die erzürnte göttliche Gerechtigkeit werde bald schreckliche Strafen hereinbrechen lassen über die pflichtvergessenen Nationen. Welch ein Glück, welch eine Wohltat wird dann der Gedanke sein, eine sichere Zufluchtsstätte zu wissen, wohin wir uns flüchten, wo wir Trost finden können und Schutz und Schirm. Eine solche Zufluchtsstätte steht uns offen im Herzen Jesu Christi." — Und in seiner Enzyklika über die Weltweihe 1899: „Heute bietet sich unseren Augen ein anderes glückverheißendes, wahrhaft göttliches Zeichen dar: das heiligste Herz Jesu, vom Kreuze überragt, inmitten der Flammen im hellsten Glanze strahlend. Auf dieses Her-

sind alle Hoffnungen zu setzen, von ihm ist der Menschen Heil zu erbitten und zu erwarten."

Diese wenigen Aussprüche mögen genügen, um ganz zu schweigen von Pius X., dessen Programm es ja war, „alles in Christus zu erneuern", und der daher bestimmte, die große Weihe der Welt an das heiligste Herz Jesu jedes Jahr zu wiederholen, der mit seinen herrlichen Kommuniondekreten diese Andacht so gewaltig gefördert hat; — um ganz zu schweigen von unseren jetzigen Heiligen Vater Papst Benedikt XV., der als sein Regierungsprogramm bezeichnet, „daß die Liebe Jesu Christi wieder unter den Menschen herrsche", der uns immer wieder die Familienweihe an das heiligste Herz so dringend empfiehlt!

Wenn nun die Herz-Jesu-Andacht nach dem Willen Gottes, wie er uns kundgetan ist durch seine Stellvertreter auf Erden, die Päpste, wie es sich auch aus der Natur der Sache ergibt, ein so vorzügliches Gegenmittel gegen die Übel der Zeit und ein Hauptmittel der Verinnerlichung ist, müssen dann nicht wir Priester ganz besonders diese Andacht als ein Hauptmittel gegen die Zeitübel und für die Verinnerlichung gebrauchen? Müssen wir dann nicht diese Andacht vor allem schätzen, lieben und pflegen, sie nach Kräften verbreiten? Vergessen wir nicht die große Verheißung: „Diejenigen, die am Heile der Seelen arbeiten, werden die Gabe erlangen, auch die verstocktesten Sünderherzen zu erweichen; sie werden überhaupt mit ganz wunderbarem Erfolge arbeiten, wenn sie von einer innigen Andacht zum Herzen Jesu beseelt sind." — Es fragt sich daher nun:

2. Wie wir diese Andacht vor allem pflegen sollen?

Da möchte ich auf drei Mittel kurz hinweisen:

a) Durch die Predigt. — Es gilt auch hier das Wort des Apostels: „Quomodo ergo invocabunt — credent — audient sine praedicante?" (Röm. 10, 14 ff.) Es muß daher oft und gut über das heiligste Herz Jesu gepredigt werden. Es kann dazu leicht benutzt werden die Ansprache bei der Männerapostolatskommunion; in manchen Pfarreien findet am Herz-Jesu-Freitag abends eine besondere Andacht statt, in der eine kurze Predigt gehalten werden könnte. Auch sonst wird sich öfters im Laufe des Jahres dazu Gelegenheit bieten. Das Volk hört solche Predigten so gern. An Stoff und Gedanken fehlt es ja nicht[1]. Wir können fast die ganze Aszese, Moral und Dogmatik in den Dienst des heiligsten Herzens stellen. Es gibt wohl kaum eine andere katholische Andacht, die so reich an tiefen und hohen, allumfassenden und herzerhebenden Gedanken ist wie gerade die Andacht zum göttlichen Herzen unseres Erlösers. Ziel dieser Predigten soll vor allem Dank, Liebe und ganz besonders Sühne sein, aber auch alles, was uns Jesum irgendwie besser kennen lehrt, was uns seinen Geist, seinen Charakter, sein Tugendleben nach irgendeiner Seite hin näher bringt. Die Herz-Jesu-Andacht soll ja die Gläubigen verinnerlichen, sie sollen denken, fühlen in, mit und wie Christus, sie sollen ihn, d. h. sein ganzes Wesen anziehen, in ihn umgeformt werden, sein Bild an sich tragen, eins sein mit ihm usw., wie der Apostel Paulus es immer wieder betont. „Christi Person in den Mittelpunkt der ganzen Moral, des Heilswerkes, des Lebens des Volkes und

[1] Vgl. Winke, Themen und Skizzen für Herz-Jesu-Predigten von P. Hattler S. J. 2. Aufl. Innsbruck 1907, Felix Rauch.

des einzelnen zu rücken, das ganze Leben auf ihn hin zu orientieren, mit allen Mitteln auf eine wahre Lebensgemeinschaft mit ihm hinzuarbeiten — wann wäre diese Pflicht und Aufgabe der Predigt dringlicher gewesen als heutzutage?" fragt Bischof von Keppler mit Recht. „Das eine Notwendige ist eben der persönliche Anschluß an seine gottmenschliche Person, die wahre Lebensgemeinschaft mit ihm, geknüpft durch den Glauben, bewirkt durch die Sakramente, besiegelt und fortwährend ernährt durch die Kommunion. Alle sittlichen Einzelpflichten laufen zusammen in eine: Anschluß an Christus und Nachfolge Christi. Die ganze Pädagogik der Kirche zielt auf nichts anderes als auf Herstellung, Festigung, Vertiefung dieser Lebensverbindung mit Christus. Wenn sie in heutiger Zeit viel Nachdruck legt auf den eucharistischen Kult, auf den Kult des Herzens Jesu, auf die oftmalige Kommunion, so sind das nicht fromme Moden oder Äußerlichkeiten, wie man höchst oberflächlich schon geurteilt hat, sondern wohlbedachte Erziehungsmittel, um ihre Kinder in lebendiger, herzenswarmer Verbindung mit Christus zu erhalten[1]." Das Herz Jesu ist eben die beste Tugendschule. Möchten doch unsere Prediger und auch die geistlichen Schriftsteller, die sich auf dem Gebiete der Volkserziehung betätigen, das stets beherzigen. Wie manche von letzteren bleiben bei einer rein natürlichen Ethik stehen und lassen in ihren Schriften das Übernatürliche zurücktreten oder ganz verschwinden. Gewiß gratia supponit naturam, und man sollte daher auch den Unterbau des religiösen Lebens nicht vernachlässigen, aber man darf auch dabei nicht vergessen, daß es, wie wiederum Bischof von Keppler bemerkt, „kein begründetes Postulat der natürlichen Ethik gibt, das nicht in der katholischen Moral sein Recht, seine Auswertung, seine Beseelung und die stärksten Impulse der Erfüllung fände, daß in der modernen Kulturethik, der manche gute Anregung und Einwirkung nicht abgesprochen werden soll, doch im Grunde das Gute nicht neu und das Neue nicht gut ist." Auch hier gilt Pauli Wort: „Et sermo meus et praedicatio mea non in persuabilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis; — non enim iudicavi me scire aliquid inter vos nisi Iesum Christum et hunc crucifixum" (1. Kor. 2, 2. 4). In diesem Sinne wollen wir Prediger vor allem unseren Zuhörern die Erkenntnis und Liebe des göttlichen Herzens vermitteln.

b) Durch die monatlichen Standeskommunionen, besonders das Männerapostolat.

Bei fast allen Volksmissionen, die in den letzten 8—10 Jahren stattfanden, und bei ähnlichen Gelegenheiten hat man zur Förderung der öfteren Kommunion in den einzelnen Pfarreien die monatlichen Standeskommunionen einzuführen oder neu zu beleben gesucht, vor allem die Männerkommunion im Männerapostolat am ersten Sonntag im Monat. Wie gerade die häufige Kommunion eine der besten Arten der Herz-Jesu-Verehrung und somit ein Hauptmittel der Verinnerlichung für den einzelnen ist, braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden. Durch die heilige Kommunion treten wir ja mit Christus in die innigste Verbindung, die auf Erden möglich ist; denn „wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Gleichwie mich der Vater gesandt hat und ich lebe durch den Vater, so wird auch, wer mich ißt, durch mich leben" (Joh. 6, 57 f.). Gerade in

[1] v. Keppler a. a. O. S 56 f.

der heiligen Kommunion werden wir tatsächlich vereinigt mit dem göttlichen Herzen, dieser Gnadenquelle, aus der dann die göttliche Gnade, diese übernatürliche Macht, in reichster Fülle in unsere Seele überströmt, sie durchglüht und stärkt. Daher die herrlichen Kommuniondekrete des unvergeßlichen Pius X., dessen Programm es war, „alles in Christo zu erneuern".

Ohne häufige Kommunion auch keine Erneuerung und Verinnerlichung der seelsorglichen Wirksamkeit. Die Seelsorge in Deutschland hat ganz gewiß Großartiges geleistet durch ein großzügig organisiertes Vereinsleben. Besteht aber dabei nicht eine gewisse Gefahr, daß das innere religiöse Leben selbst tüchtiger Vereinsmitglieder durch die viele äußere Betätigung verkümmert? Oder sind die eifrigsten Vereinsmitglieder immer die innerlich am höchsten stehenden Katholiken? Kein Geringerer als der Kölner Weihbischof Dr. Schmitz, der doch das Vereinsleben so sehr kannte und auch förderte, hat auf diese Gefahr der Veräußerlichung hingewiesen; ebenso Kardinal Fischer in seinem Fastenhirtenbrief 1910. (Vgl. dazu meine Artikel im Münsterer Pastoralblatt 1919 Heft 4 u. 10.)

Dieser Gefahr aber arbeitet das Männerapostolat entgegen; denn es erfaßt den Mann in seinem Inneren; die regelmäßige Beichte schon führt zur Selbsterkenntnis, Lebensbesserung und Lebensheiligung; und erst durch die heilige Kommunion senkt sich ja die Quelle aller Tugenden in sein Herz. Das Männerapostolat mit seiner monatlichen Kommunion ist fürwahr ein wertvolles Mittel, um das innere Leben der Vereine zu heben. Wenn es daher heutzutage vereinzelte Personen gibt, die in der „Sakramentsseelsorge", wie sie es nennen, und in der Herz-Jesu-Andacht etwas rein Äußerliches sehen, so geben dieselben damit zu erkennen, daß sie von der wahren Herz-Jesu-Andacht und der Aufgabe des Männerapostolats keine Ahnung haben; denn beide bezwecken nicht „einen glaubenskalten, lebens- und herzlosen Sakramentenempfang, sondern den lebensvollen, seelenreinigenden und seelenheiligenden Anschluß der Männerwelt an den eucharistischen Heiland Jesus Christus"[1], mit anderen Worten: wahre Innenkultur, wahre Verinnerlichung, wahre Seelenpflege!

Treffend bemerkt dazu P. Noppel S. I. in den „Stimmen der Zeit" (Oktoberheft 1919 S. 12): „Von ganz hervorragender Bedeutung für die Volkserziehung ist und bleibt die schlichte und rechte Seelsorgearbeit. Und eines ihrer Hauptmittel, wie sie sich heutzutage namentlich in den industriellen Gemeinden volkserzieherisch betätigen kann, ist die Förderung der monatlichen Standeskommunion. Der Empfang der heiligen Eucharistie gibt uns, gibt dem Volke gerade das, was heute not tut: innere Kraft zum christlichen Tagwerk und Gesinnung wahrhafter, opferbereiter Nächstenliebe, die keinen anderen Wert im Nächsten sieht als den seiner unsterblichen, durch Christi Blut erlösten Seele. Das ist es ja, was wir für unser Volk verlangen: die Kraft, Tag für Tag in harter Arbeit auszuhalten, sich selbst zu bezwingen in einem arbeitsamen und nüchternen Leben, den Mut, dem Vernichtungswillen einer Welt zum Trotz ein finsteres Schicksal zu bannen. Das ist eine tatsächlich übermenschliche Aufgabe . . . Aber übermenschliche Kraft gibt uns die eucharistische Speise. — Wir verlangen den Geist der

[1] „Männerseelsorge und Männerapostolat" von P. W. Sierp S. I. Münsterisches Pastoralblatt 1919 Heft 10 u. 11.

Brüderlichkeit, der Solidarität, der Hintansetzung der eigenen Wohlfahrt hinter das Wohl der Allgemeinheit, des ganzen Volkes, den Geist der Hingabe von Besitz und Kraft zum Nutzen des Ganzen, der schwächeren Brüder. Wir verlangen das Zurücktreten äußerer Standesunterschiede, das Herausarbeiten wahren, inneren, gediegenen Wertes. Alles das bietet uns die Vereinigung am Tische des Herrn . . . Ein vorzügliches Mittel aber zur Förderung und Vertiefung der Standeskommunion bieten uns das Männerapostolat und der Mütterverein. Ohne besondere Anforderungen zu stellen — das gilt besonders vom Männerapostolat — ermöglichen sie doch eine planmäßige Schulung, und zwar nicht nur Belehrung, sondern durch die Verbindung gerade mit der heiligen Eucharistie auch Übung und inneres Wachstum."

So hat denn auch eine völlige Erneuerung der Männerseelsorge begonnen, seitdem die eucharistische Bewegung durch das Männerapostolat auch die Männerwelt ergriffen hat. Das Männerapostolat hat tatsächlich dort, wo es eifrig gepflegt wird, das Antlitz der Gemeinden umgewandelt (P. Bonaventura auf dem Eucharistischen Kongreß in Wien). Ich verweise hier nur auf die bekannte Schrift des hochw. Herrn Pfarrer Sträter: „Das Männerapostolat", wo die Bedeutung desselben weiter dargelegt wird und auch schöne Einzelzüge berichtet werden.

Es erübrigt sich wohl, auf das Wort eines Sozialpolitikers einzugehen: „Mit der öfteren heiligen Kommunion kann man keine Streikbewegung ordnen." Einen solchen Tiefstand christlicher Auffassung sollte man eigentlich nicht für möglich halten. Treffend antwortete darauf Dr. Mergentheim auf dem Eucharistischen Kongreß in Lourdes: „Wenn die öftere heilige Kommunion alle Stände, Arbeitgeber wie Arbeitnehmer, von Grund auf erfaßt und religiös durchsäuert hätte, dann hätten wir wenig oder gar keine Streiks mehr. So kann und muß die eucharistische Bewegung auch die Streikfrage ihrer Lösung entgegenführen[1]." Christus im Sakrament ist der Löser aller Fragen, auch der sozialen. Wahre Freiheit, wahre Gleichheit, wahre Brüderlichkeit vermag nur der eucharistische Heiland und seine Kirche zu geben, nicht der Materialismus und der umstürzende Sozialismus.

Treten wir daher mutig und unverdrossen ein für die monatlichen Standeskommunionen, besonders auch für das Männerapostolat. Ich möchte hier nicht unerwähnt lassen eine grundlegende Forderung, die P. Noppel in dem eben angeführten Artikel an die heutige Seelsorge stellt: „Das Problem ist ein Massenproblem . . . Die Kirche darf bei uns nicht, wie leider hier und dort in anderen Ländern, zu einer Kirche der œuvres, der kleinen Schar Auserwählter herabsinken. Sie muß eine Volkskirche bleiben und muß deshalb zu Mitteln greifen, durch die sie möglichst an alle herankommen kann. Man kann wohl als Hauptforderung hierfür aufstellen: ein Mindestmaß von äußerer organisierter Betätigung und ein Höchstmaß von Eindringen in das Leben der gesellschaftlichen Urzelle, der Familie, in die Gestaltung des ganzen Tagewerkes, des Berufes[2]." Das aber gilt, wie schon oben gesagt, besonders vom Männerapostolat, das ohne besondere Anforderungen zu stellen eine planmäßige Schulung ermöglicht, und zwar nicht nur Belehrung, sondern

[1] Die heilige Eucharistie und das soziale Leben, Vortrag von Dr. Mergentheim. Dülmen, Laumann.

[2] Stimmen der Zeit 1919 Oktoberheft S. 12 f.

Kirchengeschichtliche Bücher

aus dem Verlag

R. Oldenbourg, München und Berlin

Below, Georg v., **Die Ursachen der Reformation.** (Historische Bibliothek Bd. 38.) XVI u. 187 Seiten. 8°. 1917. Geh. M. 8.75

„Was der ertragreichen, scharfsinnigen Abhandlung von Belows noch einen besonderen Wert gibt, ist die lichtvolle Art, in der er den gegenwärtigen Stand der Forschung über jedes einzelne Problem darlegt, bevor er seinen eigenen Standpunkt entwickelt."

Archiv für Reformationsgeschichte.

Fieger, Dr. Hans, P. **Don Ferdinand Sterzinger,** Lektor der Theatiner in München, Direktor der historischen Klasse der kurbayerischen Akademie der Wissenschaften, Bekämpfer des Aberglaubens und Hexenwahns und der Pfarrer Gassnerschen Wunderkuren. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Bayern unter Kurfürst Maximilian III. Joseph. XI u. 275 S. gr. 8°. Mit 2 Stammt. 1907. Geh. M. 10.—

Fuchs, Dr. Bruno Archibald, **Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft.** Eine Untersuchung über seine Grundlagen und Voraussetzungen. XIV u. 438 Seiten. gr. 8°. 1914. Geh. M. 20.—

Aus dem Inhalt: Die Persönlichkeit Jesu. — Die altchristliche Gemeinschaftsidee. — Augustin.

„Das in schöner Sprache gehaltene Werk kann denjenigen, welche sich für den Zusammenhang der religiösen und wirtschaftlichen Entwicklung interessieren, sowie allen empfohlen werden, welche ihre Kenntnis der antiken und frühmittelalterlichen Welt- und Staatsanschauungen bereichern wollen." *Mitteilgn. a. d. Histor. Literatur.*

Gütschow, Dr. E., **Innozenz III. und England.** Eine Darstellung seiner Beziehungen zu Staat und Kirche. (Historische Bibliothek Bd. 18.) VIII u. 197 Seiten. 8°. 1904. Geb. M. 9.—

Hansen, Jos., **Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung.** (Historische Bibliothek Bd. 12.) XVI u. 538 Seiten. 8°. 1900. Geb. M. 20.—

Kalkoff, P., **Das Wormser Edikt und die Erlasse des Reichsregiments und einzelner Reichsfürsten.** (Historische Bibliothek Bd. 37.) X und 132 Seiten. 8°. 1917. Geh. M. 6.90

Kehrmann, Priv.-Doz. Dr., **Die Capita agendorum.** Ein krit. Beitrag zur Geschichte der Reformverhandlungen in Konstanz. (Historische Bibliothek Bd. 15.) 67 Seiten. 8°. 1903. Geb. M. 4.—

Ketterer, Dr. Johann Adam, **Karl der Große und die Kirche.** V u. 279 S. 8°. 1898. Geh. M. 10.—

Kluckhohn, Prof. Aug., **Vorträge und Aufsätze.** Herausg. von K. Th. Heigel und Ad. Wrede. IV u. 509 S. 8°. 1894. Geh. M. 13.—

Inhalt: 1. Luise, Königin von Preußen. 2. Karl Freiherr vom Stein. 3. Scharnhorst. 4. Blücher. 5. Gneisenau. 6. Karl von Clausewitz. 7. Die Jesuiten in Bayern. 8. Freiherr von Ickstadt und das Unterrichtswesen in Bayern. 9. Die Illuminaten und die Aufklärung in Bayern. 10. Ludw. Häusser. 11. Ranke. 12. Gg. Waitz. 13. Julius Weizsäcker.

Lenz, Prof. Dr. Max, **Kleine historische Schriften.** I. Band. 2. Aufl. IX u. 625 Seiten. gr. 8°. 1913. Geh. M. 18.—, geb. M. 22.—

Aus dem Inhalt: Ranke. — Joh. Gutenberg. — Janssens Geschichte des deutschen Volkes. — Humanismus und Reformation. — Geschichtschreibung und Geschichtsauffassung im Elsaß z. Z. der Reformation. — Hutten. — Luther. — Bauernkrieg. — Florian Geyer. — Melanchthon. — Gesch. Stellung der Deutschen in Böhmen. — Gustav Adolf. — Nationalität und Religion. — Wie entstehen Revolutionen? — Die französische Revolution und die Kirche. — Bedeutung der Seebeherrschung für die Politik Napoleons. — Napoleon I. und Preußen. — 1848. — Bismarcks Religion. — Bismarck und Ranke. — Bismarck und Karl v. Stein. — König Wilhelm und Bismarck in Gastein 1863. — Treitschke. — Constantin Rößler. — Wilhelm I. — Tragik in Kaiser Friedrichs Leben. — Das russische Problem. — Jahrhundertsende vor hundert Jahren und jetzt. — Ein Blick ins 20. Jahrhundert. — Stellung der historischen Wissenschaften in der Gegenwart. — Rankes biographische Kunst und die Aufgaben des Biographen. — Ansprache an die Berliner Studentenschaft.

— **Kleine historische Schriften.** II. Band. Von Luther zu Bismarck. VIII u. 356 Seiten. gr. 8°. 1920. Geh. M. 24.—, geb. M. 28.—

Aus dem Inhalt: Theodor Brieger. — Luther und der deutsche Geist. — Ausbruch des schmalkaldischen Krieges. — Moritz von Sachsen. — Päpstliche Nuntiaturen in Deutschland im 16. Jahrhundert. — Moritz von Hessen. — Gustav Adolf. — Ein deutscher Kleinstaat in der französischen Revolution. — Deutsches Nationalempfinden im Zeitalter unserer Klassiker. — Heinrich und Amalie von Beguelin. — Fichte. — Freiheit und Macht im Lichte der Entwicklung der Universität Berlin. — Die Bedeutung der Geschichtschreibung seit den Befreiungskriegen für die nationale Erziehung. — Eine neue Auffassung der Kirchengeschichte. — Johs. Janssen. — Bismarcks Heimgang.

„Es offenbart sich ein starker, freier und männlicher Geist, sowohl in der Gedankenführung wie auch in der Sprache, die sich oft zu hohem Schwunge und glänzender Diktion erhebt; die Sammlung zeigt Lenz als das, was er in der Tat ist, als einen der ersten Essaiisten unter den heutigen Historikern." *Deutsche Literatur-Zeitung.*

Loserth, Prof. Dr. Th., **Geschichte des späteren Mittelalters** von 1197 bis 1492. (Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte II. Abt.) XV u. 727 Seiten. gr. 8°. 1903. Geh. M. 33.—, geb. M. 37.—

Aus dem Inhalt: I. Die Zeit der päpstlichen Oberherrlichkeit (1198—1378). 1. Innozenz III. und seine Zeit. 2. Friedrich II. und seine Zeit. 3. Das Zeitalter Ludwigs IX. von Frankreich und der letzten Kreuzzüge. 4. Das Zeitalter Rudolfs von Habsburg und das Ende der unbedingten Vorherrschaft des Papsttums. 5. Das avignonesische Papsttum und Philipp der Schöne. 6. Kaiser und Papsttum im Zeitalter Ludwigs des Bayers. 7. Kaiser und Papsttum im Zeitalter Karls IV. II. Die Zeit der großen Konzilien und des Humanismus (1378—1492). 1. Papsttum und Kaisertum im Zeitalter der großen Konzilien. 2. Die übrige Staatenwelt des Abend- und Morgenlandes im Zeitalter der großen Konzilien. 3. Der Humanismus. 4. Die Ausbildung moderner Staaten.

„. . . . Die sichere Beherrschung und Gestaltung des Riesenstoffes, die klare, knappe, sachliche Behandlung und die ruhige, vornehme Einkleidung gewinnen den Leser sofort, geben ihm das Gefühl der Sicherheit und erfüllen mit Vertrauen zum Darsteller. So ist das Buch nicht bloß für die Fachgelehrten ein bequemes, durch ein sorgfältiges Inhaltsverzeichnis und ein zuverlässiges Namensregister wirklich brauchbares Handbuch sondern eine höchst wertvolle Gabe für den Studierenden und alle Freunde der mittelalterlichen Geschichte. In den Lehrerbibliotheken darf es nicht fehlen." *Gymnasium.*

Martin, A. v., **Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis.** (Historische Bibliothek Bd. 33.) XII u. 166 Seiten. 8°. 1913. Geh. M. 8.—

Meyer, Dr. Arnold O., **Studien zur Vorgeschichte der Reformation.** Aus schlesischen Quellen. (Historische Bibliothek Bd. 14.) XIV u. 170 S. 8°. 1903. Geb. M. 9.—

Platzhoff, W., **Frankreich und die deutschen Protestanten in den Jahren 1570/73.** (Historische Bibliothek Bd. 28.) XVIII u. 215 Seiten. 8°. 1912. Kart. M. 12.—

„Dem ruhigen besonnenen Urteil des Verfassers wird man wohl überall beistimmen können. Eine Reihe von bisher ungedruckten Beilagen und ein sorgfältiges Register erhöhen die Brauchbarkeit dieses Buches, das eine wertvolle Bereicherung unserer Wissenschaft bedeutet." *Korrespondenzblatt der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine.*

Rachfahl, Felix, **Margareta von Parma, Statthalterin der Niederlande (1559—1567).** (Historische Bibliothek Bd. 5.) VIII u. 276 Seiten. 8°. 1898. Geb. M. 10.—

Schmid, Dr. Heinr., **Geschichte der kath. Kirche Deutschlands** von der Mitte des 18. Jahrh. bis in die Gegenw. 820 S. 8°. 1874. Geh. M. 21.60

Schubert, Dr. Hans v., **Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs.** (Historische Bibliothek Bd. 26.) XIV u. 199 Seiten. 8°. 1912. Kart. M. 12.—

„v. Schuberts außerordentlich umsichtige, ganz aus den Quellen gearbeitete, peinlich genau die Quellen befragende, das Hypothetische nie verschleiernde und die großen Linien fest im Auge behaltende Untersuchung wird noch lange die Forschung beschäftigen." *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.*

Sohm, W., **Die Schule Johann Sturms und die Kirche Straßburgs.** (Historische Bibliothek Bd. 27.) XIV u. 317 Seiten. 8°. 1912. Kart. M. 16.—

„Solche Arbeiten, die mit einer geradezu erstaunlichen Vielseitigkeit ein so schwieriges Thema erörtern wie die Straßburger Bildungs- und Geistesgeschichte im Lichte der Sturmschen Schule, sind selten; auf unserem schulhistorischen Acker wachsen solche Blumen nicht alle Jahre, und das Studium unseres Buches sei darum auch den Fachgenossen dringend geraten." *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.*

Troeltsch, Ernst, **Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.** (Historische Bibliothek Bd. 24.) 2. vermehrte Auflage. 104 Seiten. 8°. 1911. Kart. M. 5.60

„Der an fruchtbaren Gesichtspunkten überreiche Vortrag gehört mit zum Besten was über die Geistesgeschichte der Menschheit geschrieben worden ist."
Historische Zeitschrift.

— **Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter.** (Historische Bibliothek Bd. 36.) XII u. 173 Seiten. 8°. 1915. Geh. M. 11.—

„Das Werk darf als grundlegend gelten für alle, die sich über Augustin orientieren wollen." *Sokrates.*

Vigener, Fritz, **Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum.** Studien zur Geschichte der Lehre von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes. V u. 89 Seiten. 1913. Geh. M. 3.—

Werner, K., **Geschichte der katholischen Theologie.** Seit dem Trientiner Konzil bis zur Gegenwart. (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland Bd. 6.) 2. Aufl. VII u. 656 Seiten. 8°. 1889. Geh. M. 16.80

Wolff, Richard, **Studien zu Luthers Weltanschauung.** Ein Beitrag zur Frage der Einordnung Luthers in Mittelalter oder Neuzeit. (Histor. Bibliothek Bd. 43.) VI u. 65 Seiten. 8°. 1920. Geh. M. 10.—

Für die Schülerbüchereien sowie als Geschenkwerke (Prämien) für Schüler empfehlen wir:

Schelling, Hermann v., **Die Odyssee** nachgebildet in 8zeil. Strophen. 2. Aufl. VIII u. 512 Seiten. 8°. 1905. Geh. M. 6.—

Stauffer, Albrecht, **Zwölf Gestalten aus der Glanzzeit Athens** im Zusammenhang der Kulturentwicklung. LXX u. 595 Seiten. 8°. 1896. Geh. M. 14.—

Aus dem Inhalt: 1. Kimon. 2. Polygnot und die Kunst. 3. Äschylus. 4. Perikles. 5. Pheidias, die Gesellschaft und die Kunst. 6. Sophokles. 7. Herodot. 8. Alkibiades. 9. Aristophanes. 10. Euripides. 11. Thukydides. 12. Sokrates.

Stolze, Wilhelm, Privat-Dozent a. d. Univ. Königsberg, **Die Gründung des Deutschen Reiches** im Jahre 1870. VIII u. 308 Seiten. 8°. 1912. Geh. M. 10.—, geb. M. 12.—

Das Werk ist geeignet, einen raschen und sicheren Einblick in das Widerspiel der Kräfte zu verschaffen, die bald hemmend und bald fördernd die Einigung Deutschlands im Deutschen Reich herbeiführten. *Literar. Handweiser.*

Sybel, Heinrich v., **Die Begründung des Deutschen Reiches durch Wilhelm I.** Vornehmlich nach den preußischen Staatsakten. Dritte Auflage der Volksausgabe. 1913. 7 Bände. 8°. Geb. M. 50.—

Vorzugsausgabe auf vorzüglichem holzfreien Papier. 7 Bände. In vornehmem, haltbaren Einbande. Geb. M. 150.—

Band I. (XVI u. 317 S.) Rückblicke. — Erster Versuch der deutschen Einheit. — Scheitern des Einheitswerkes. — Die preußische Union.

Band II. (X u. 412 S.) Herstellung des Bundestags. — Deutschland zur Zeit des Krimkrieges. — Erste Regierungsjahre Wilhelms I. — Eintritt des Ministeriums Bismarck.

Band III. (VIII u. 306 S.) Ursprung des deutsch-dänischen Krieges. — Die Bundesexekution. — Danewerk und Düppel. — Alsen. — Friedensschluß.

Band IV. (IX u. 329 S.) Spannung zwischen Österreich und Preußen. — Übereinkunft von Gastein. — Bruch zwischen Österreich und Preußen.

Band V. (IX u. 347 S.) Krieg in Norddeutschland und Italien. — Böhmischer Krieg. — Unterhandlungen und Kämpfe. — Grundlagen des neuen Reiches.

Band VI. (XII u. 329 S.) Norddeutscher Bund. — Reform des Zollvereins.

Band VII. (XI u. 382 S.) Deutschland und Frankreich. — Ursprung des französischen Krieges.

„Selten ist ein Werk mit so großer Freude begrüßt und mit solchem Interesse aufgenommen worden wie Sybels monumentale „Begründung des Deutschen Reiches". Die gesamte Presse aller Richtungen und politischen Anschauungen beglückwünschte das deutsche Volk zu der ebenso begeisterten und warm gefühlten als wissenschaftlich unanfechtbaren Darstellung der machtvollen Entwicklung unseres Vaterlandes."
Heidelberger Tageblatt.

„Das Werk gehört zu den wenigen Erscheinungen der historischen Literatur, die auch durch die Fortschritte der Geschichtsforschung nichts von ihrer hervorragenden Bedeutung verlieren." *Vossische Zeitung.*

V 30000. I 21 Nr. 11.

durch die Verbindung gerade mit der heiligen Eucharistie auch Übung und inneres Wachstum.

Nebenbei bemerkt ist das Männerapostolat nichts anderes als das Gebetsapostolat für die Männerwelt, und zwar in seinem höchsten Grade. Das Gebetsapostolat aber ist bekanntlich eine der leichtesten und vorzüglichsten Übungen der Herz-Jesu-Andacht. Leider ist das Gebetsapostolat seit Abschaffung der Oberdirektoren so ziemlich eingeschlafen, und es wäre höchste Zeit, daß seeleneifrige Diözesandirektoren es wieder zu tatkräftigem Leben erweckten! Das Fundament ist ja schon fast gelegt in den Standeskommunionen. Es braucht nur noch offiziell von den Diözesandirektoren aggregiert und beeinflußt zu werden. Der Anlaß dazu könnte gegeben werden durch das dritte Mittel der Herz-Jesu-Verehrung:

c) Durch die Familienweihe.

Dieselbe geschieht in folgender Weise: Die ganze Familie versammelt sich um ein schön geschmücktes Herz-Jesu-Bild oder eine Herz-Jesu-Statue. Zunächst wird von der ganzen Familie das Glaubensbekenntnis gebetet; sodann spricht der Vater oder im Verhinderungsfalle die Mutter das vom heiligen Vater vorgeschriebene und mit vollkommenem Ablaß versehene Weihegebet. Darauf wird das Bild an seinen Ehrenplatz aufgestellt und dann noch der verstorbenen Familienmitglieder gedacht. Das Bild muß vorher von einem Priester geweiht sein. Um die Ablässe, die mit der Familienweihe verbunden sind, zu gewinnen, muß ein Priester bei der Familienweihe zugegen sein, doch kann der Diözesanbischof davon auch allgemein dispensieren, wie es z. B. für die Diözese Rottenburg geschehen ist.

Unser heiliger Vater wünscht diese Familienweihe sehr und das nicht ohne Grund; denn die Familienweihe verleiht uns ein vorzügliches Mittel religiöser Volkspflege, ein treffliches Mittel, das Familienleben religiös zu beeinflussen, und eine gute Gelegenheit, die Herz-Jesu-Andacht in weiten Kreisen zu verbreiten[1]. Diese Familienweihe ist auch eigentlich nicht etwas Neues, sondern wurde von jeher, besonders aber in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, von seiten des Gebetsapostolates eifrig gefördert. In unserer Zeit trat mit Feuereifer für die Sache ein der Peruaner P. Matthäus Crawley, der einerseits der Hauptapostel des Werkes der Familienweihe wurde, anderseits aber durch sein vielfach unkluges Auftreten auch der Förderung dieses schönen Werkes in Deutschland schadete. Geschadet haben der herrlichen Sache auch manche Propagandaschriften, die mehr eine Verherrlichung des P. Mateo enthalten als eine Begründung des Werkes in sich. Leider! Treffend und klar aber setzt Papst Benedikt XV. selbst in einem Briefe an P. Mateo den Zweck und die Bedeutung der Familienweihe auseinander. Nachdem er dargelegt, wie die Anstrengungen des Bösen es besonders auf die Zerstörung der Familie abgesehen haben, schreibt er: „Du tust also gut daran, wenn du vor allem den christlichen Geist in den häuslichen Familien weckst und verbreitest, indem du in unseren Familien die Liebe Jesu Christi zur Herrschaft bringst." Dann aber fährt der Heilige Vater mit folgenden bedeutsamen Worten fort: „Christus folgen heißt aber nicht, sich von einem oberflächlichen Gefühl der Religiösität leiten lassen, das

[1] Vgl. darüber das herrliche Büchlein: „Familiensinn geheiligt durch Weihe an Jesu Herz" von Adolf Bertram, Fürstbischof von Breslau. Freiburg, Herder.

leicht die zarten und weichen Herzen erregt und leicht Tränen entlockt, aber die Laster unberührt läßt; Christus folgen heißt vielmehr, ihn mit einem lebendigen und standhaften Glauben erfassen, der zugleich auf den Geist und das Herz einwirkt, der die Sitten ordnet und regelt ... Setze also, geliebter Sohn, deine Bemühungen und dein Apostolat fort, um in den katholischen Familien die Liebe zum heiligsten Herzen anzufachen, aber bemühe dich und arbeite zuerst – das ist unser Wille –, daß diese Liebe in allen Häusern, an die du dich wendest, bis zu ihrem höchsten und erhabensten Grad eine Wirkung der Erkenntnis Jesu Christi und der von ihm selbst vermittelten Erkenntnis seiner Wahrheit und seines Gesetzes ist." Damit nun diese solide Auffassung, welche die Familienweihe nach dem Willen des Heiligen Vaters haben soll, in die Tat umgesetzt werde und damit diese fromme Übung wirklich einen bleibenden Erfolg habe, hat das deutsche Sekretariat der Familienweihe in Aachen drei Leitsätze aufgestellt, zu denen sich jene Familien, die sich dem göttlichen Herzen Jesu weihen, bekennen:

1. Leitsatz: Reinerhaltung und Pflege des christlichen Familienlebens nach dem Vorbilde der heiligen Familie von Nazareth.

2. Leitsatz: Täglich am Morgen die Gebete, Arbeiten und Leiden dem göttlichen Herzen Jesu weihen; am Abend gemeinschaftliches Abendgebet vor dem Bilde des Herzens Jesu.

3. Leitsatz: Eifrige Teilnahme der Familienmitglieder an den entsprechenden monatlichen Standeskommunionen zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu, womöglich im Anschluß an das Männerapostolat (erster Sonntag), die Jünglingskongregation (zweiter Sonntag), die Jungfrauenkongregation (dritter Sonntag), den Müterverein (vierter Sonntag).

Dadurch wird aber die Familienweihe von selbst Gebetsapostolat; daher haben auch in Österreich, Italien, Frankreich usw. die Direktoren des Gebetsapostolates die Verbreitung der Familienweihe mit Eifer in die Hand genommen. Eine herrliche Gelegenheit daher auch für die Direktoren des Gebetsapostolates in Deutschland, durch Förderung der Familienweihe das Gebetsapostolat selbst zu neuem Leben zu erwecken.

Wenn wir auf diese Weise die Herz-Jesu-Andacht pflegen und fördern, dann werden wir dadurch dem ins Materielle, Irdische, rein Äußerliche und rein Natürliche versunkenen Weltgeist machtvoll entgegenarbeiten, dann werden wir dafür sorgen, daß Christus in den Gläubigen lebt, siegt und herrscht mit seinem Reich der Übernatur, daß sie „hineinwachsen in Christus", in seine Gesinnungen, daß nicht mehr sie leben, sondern Christus in ihnen (Gal. 2, 20). Dann wird sich auch an unserem Volke erfüllen das Wort Pauli an Titus: „Es ist erschienen die alle Menschen erlösende Gnade Gottes und unterweist uns, daß wir der Gottlosigkeit und den weltlichen Lüsten entsagen, sittsam, gerecht und fromm leben in dieser Welt, indem wir der seligen Hoffnung harren und der Ankunft der Herrlichkeit Jesu Christi, des großen Gottes und unseres Heilandes, der sich selbst für uns dahingegeben hat, damit er uns von aller Ungerechtigkeit erlöse und sich ein Volk rein darstelle, das er sich zu eigen nennen könne, das eifrig ist in guten Werken" (Tit. 2, 11 ff.).

Die Vulgataübersetzung der Psalmen und unser Brevier.

Von Pfarrer Dr. Johann Ernst, Miesbach (Oberbayern).

1.

Unter den Forderungen der tschechisch-kirchlichen Reformbewegung figuriert auch das Petitum[1]: „Wir verlangen die Möglichkeit, das Brevier für uns ganz verständlich (in tschechischer Sprache) zu beten . . . Denn wir wagen zu bekennen, daß uns im Brevier nicht alles klar ist. Viele Priester mit schwächerer und oberflächlicherer Bildung können lateinisch überhaupt nur mit dem Munde beten."

Die Motivierung des Petitum ist geeignet, ein eigentümliches Schlaglicht auf die Bildungsstufe „vieler Priester" im böhmischen Klerus zu werfen. Denn ein katholischer Priester, der „lateinisch überhaupt nur mit dem Munde beten kann", ist doch eine ganz abnorme Erscheinung.

Und doch liegt dem Verlangen mit seiner seltsam anmutenden Begründung ein „Körnchen Wahrheit" zugrunde, wenn wir die vom Brevierbeter zu benutzende lateinische Übersetzung der Psalmen in unserer Vulgata in Betracht ziehen. Diese Übersetzung bildet in der Tat ein nicht ganz gering einzuschätzendes Hindernis für das „digne, attente et devote recitare" des dem in den höheren Weihen stehenden Kleriker auferlegten täglichen Gebetspensums. Schon in den Zeiten der Väter wurde dieser Sachverhalt beklagt, und in neuerer Zeit ist wiederholt eine Abhilfe für den beklagten Mißstand in Anregung gebracht worden[2].

2.

Die Übersetzung der Psalmen steht wie eine Art von Fremdkörper in unserer lateinischen Vugata. Bekanntlich ist das Alte Testament unserer Vulgata vom hl. Hieronymus aus dem Urtexte, also in seinem Hauptbestandteile aus dem Hebräischen, übersetzt worden. Auch die Psalmen übersetzte er aus dem hebräischen, aber diese Übersetzung ging nicht in den kirchlichen Gebrauch über, konnte sich gegenüber dem Psalmentexte der alten Itala-Übersetzung nicht durchsetzen. Nur eine doppelte, keineswegs durchgreifende[3] Revision der alten Psalmenübersetzung, die der hl. Hieronymus zuerst im Auftrage des hl. Damasus und später motu proprio nach dem Bekanntwerden mit dem hexaplarischen Texte des Origenes fertigte, ist in den kirchlichen Gebrauch übergegangen: Das Psalterium Romanum, das heute noch in der römischen Peterskirche sowie im mailändisch-ambrosianischen Ritus im Gebrauch ist, und von dem einige Stücke auch im römischen Missale und selbst in unserem römischen Brevier bis zur Stunde beibehalten sind[4], und das Psalterium Gallicanum, das zuerst in Gallien Eingang fand und in unsere heutige Vulgata und in unser Brevier aufgenommen wurde.

Diese alte Itala-Übersetzung ist aber — trotz der vom hl. Hieronymus besorgten Emendation —, wie allgemein anerkannt ist, ein ungemein mangelhaftes Werk. Schon der hl. Ambrosius fällt ein scharfes Urteil über die

[1] Wir folgen hier Zeitungsnachrichten, die wohl der Sachlage entsprechen dürften.
[2] Vgl. unter Nr. 7.
[3] Vgl. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift[2] S. 117 f.; Hoberg, Die Psalmen der Vulgata S. XVII.
[4] Vgl. Ecker, Porta Sion S. 183*.

„rohe und halbbarbarische" Übersetzung der Psalmen (phrases inconditas et semibarbaras[1]).

3.

Übersetzungen können nie das Original ersetzen. Schon der Übersetzer des Buches Ekklesiastikus, der Enkel des Jesus Sirach, bedauert im Prolog zum genannten biblischen Buche, daß seine Übertragung die Kraft des hebräischen Originals nicht erreichen konnte. Denn „auch das Gesetz selbst und die übrigen Bücher klingen ganz anders, wenn sie in der Grundsprache gelesen werden".

Diese Prozedur der Übertragung in eine fremde Sprache ist aber am Psalmentext zweimal vorgenommen worden. Einmal ist derselbe aus dem Hebräischen ins Griechische, und dann — ohne Heranziehung des Urtextes — aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden. Die Psalmen der Vulgata sind eine Übersetzung aus einer Übersetzung. Schon der hl. Ambrosius macht (In Ps. 37 n. 45. — Migne, P. l. 14, 1034) auf diesen mißlichen Umstand aufmerksam: Ipsum (sensum) frequens translatio ex hebraeo in graecum, ex graeco in latinum attenuare consuevit.

Dazu kommt, daß beide Übersetzer ihre Arbeit sehr handwerksmäßig besorgt haben. Die LXX haben die Psalmen in sklavischer Wörtlichkeit aus dem Hebräischen ins Griechische übertragen[2], und der Itala-Text hinwieder gibt den Septuaginta-Text der Psalmen nicht bloß „mit ängstlicher Treue" (Kaulen), sondern in sklavischer Wörtlichkeit wieder, ohne jede Rücksicht auf den nicht gekannten oder nicht verstandenen hebräischen Originaltext. Man kann wirklich von einer Mißhandlung reden, die dem Psalmtext durch die wiederholte translatio verbi de verbo angetan wurde.

4.

Die Schädigung, die durch die gezeichnete Art der Übersetzung den heiligen Gesängen zugefügt wurde, ist eine derartige, daß nicht wenige Psalmenstellen „nach dem Wortlaut des Lateins einfachhin unverständlich sind". Jetzinger hat in seiner Ausgabe der Vulgata-Psalmen solche „einfachhin unverständliche Stellen" durch Kursivschrift gekennzeichnet. Es sind deren mehr als zwanzig.

Bei anderen Stellen kann man zwar einen Sinn herausfinden, aber nur mit Schwierigkeit und nicht ohne ernstes Studium eines Kommentars. Man denke an Stellen wie Ps. 103, 17: Illic passeres nidificabunt. Herodii domus dux est eorum! Und solcher Stellen gibt es nicht wenige in unseren Vulgata-Psalmen[3]. Es fehlt uns wohl nicht an guten Kommentaren zu den Psalmen unserer Vulgata (Thalhofer, Hoberg, Schulte, Jetzinger usw.). Aber gerade dies, daß ausgedehnte Hilfsmittel — Eckers Lexikon Porta Sion zählt (außer 243 Seiten Einleitung) 1932 Spalten in Großoktav — hauptsächlich wegen des eigentümlichen Sprachcharakters des lateinischen Psalters notwendig erschienen, zeugt für die wenig gelungene, namentlich für die Brevierbeter wenig günstige Formgebung, welche die Psalmen in unserer Vulgataübersetzung gefunden haben. Eine so schwierige, der Nachhilfe durch

[1] Hierfür fand ich Praef. in Ps. 1 zitiert, konnte aber die Stelle nicht verifizieren.

[2] Vgl. Thalhofer-Schmalzl, Erklärung der Psalmen S. 12.

[3] Vgl. 11, 7; 34, 14. 20; 48, 6; 57, 10; 67, 5. 24. 29. 30; 72, 22; 79, 16; 89, 9. 10; 101, 6. 15; 103, 4; 108, 24; 119, 3. 4; 138, 16; 139, 10; 140, 6. 7; 143, 14.

Kommentare so bedürftige Textgestaltung kann nicht wohl geeignet sein, im Beter jenes warme Mitfühlen, jene Innigkeit der frommen Stimmung hervorzurufen und zu unterhalten, welche von den Verfassern der Psalmen beabsichtigt war. Die Schwierigkeit der Form legt für den Brevierbeter die Gefahr eines gewissen Mechanismus nahe, der sich der Mühe, dem Gebetsinhalte nachzusinnen[1], überhebt und sich mit der äußeren Schale des gesprochenen Gebetswortes begnügt.

5.

Ein weiteres Hindernis für das leichte Verständnis und den vollen Genuß der Psalmen ist der mit dem abendländischen Sprachgefühl in Widerstreit stehende, durch die doppelte sklavisch-wörtliche Übersetzung verursachte stark hebraisierende Sprachcharakter der Vulgata-Psalmen. Man denke an die in unserer Vulgataübersetzung der Psalmen regelmäßig wiederkehrende hebräische Konstruktion der Relativsätze, an die eigentümliche Komparativkonstruktion, an den Gebrauch des si (= fürwahr nicht) und des nisi (= fürwahr) als Schwurpartikel, an die regelmäßige Wiedergabe des hebräischen Imperfekts mit dem lateinischen Futur, an die auch in der lateinischen Übersetzung festgehaltene, der hebräischen Sprache eigentümliche Consecutio temporum[2].

Anderseits hat der Übersetzer der LXX nicht wenige Stellen gar nicht verstanden bzw. mißverstanden. „Nicht selten hat er hebräische Wörter anders gelesen oder anders vokalisiert und interpunktiert; daher die mancherlei Abweichungen vom hebräischen Texte[3]." Daher auch so vielfache Lücken und unangenehme Störungen im Gedankenzusammenhang auch bei unseren lateinischen Psalmen.

6.

Man hat die Poesie der Psalmen sehr hoch gestellt[4]. Mit Recht. Aber leider ist infolge der vielen und schweren, im obigen gezeichneten Gebrechen und Mängel unserer Vulgata-Psalmenübersetzung dem Brevierbeter nur ein sehr schwacher Genuß an dieser „erhabensten religiösen Poesie" gestattet. Man braucht nur eine der besseren neueren Übersetzungen der Psalmen aus dem hebräischen Urtexte ins Deutsche mit unseren Vulgata-Psalmen zu vergleichen, um die gewaltige Einbuße an Poesie zu ermessen, den die Psalmen durch die so wenig gelungene, unbeholfene Vulgata-Übersetzung an nicht wenigen Stellen erlitten haben.

Man hat mit Recht an den Psalmen „die dem Alten Testament eigene Anschaulichkeit und Plastik" gerühmt. Aber gerade diese Plastik ist in der LXX- und in der Vulgataübersetzung der Psalmen sehr zu kurz gekommen, und damit die dichterische Qualität der Psalmendarstellung. Die Psalmenübersetzung der Vulgata liebt es, auch hierin dem Beispiel der LXX folgend, das Abstraktum für das Konkretum zu setzen, wodurch die Poesie verblaßt und an Kraft und Eindrucksfähigkeit verliert.

---

[1] Vgl. V. Hartl im „Katholik" 1911, II, 330.

[2] Vgl. Ps. 70, 17: Deus, docuisti me a iuventute mea et usque nunc pronuntiabo mirabilia tua.

[3] Thalhofer-Schmalzl a. a. O. S. 12. — Eine Zusammenstellung dieser Abweichungen gibt Ecker, Porta Sion S. 184*–214*.

[4] Vgl. Hettinger, Aphorismen über Predigt und Prediger S. 277; Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur I, 18 f.

7.

Bei dieser Sachlage kann es nicht wundernehmen, wenn wiederholt der Wunsch ausgesprochen wurde, daß dem Vulgatatexte der Psalmen eine andere Gestaltung gegeben, daß insbesondere dem Brevierbeter eine leichter verständliche, die Andachtsstimmung nicht beeinträchtigende, sondern fördernde Psalmenübersetzung in die Hand gegeben würde. Schon bei Herausgabe des Breviers unter Pius V. (1568) haben sich Stimmen „dahin vernehmen lassen, man solle das Psalterium behufs leichteren Verständnisses durchgreifend emendieren“[1]. Im letzten Jahrzehnt haben die Professoren W. Hartl und Fr. Jetzinger, ersterer im „Katholik“ 1911 II, 329 ff., letzterer in der „Theol.-prakt. Quartalschrift“ 1916, 319 f., solchem Verlangen mit guter Motivierung Ausdruck gegeben.

Jetzinger schreibt a. a. O.: „Wir beten die Psalmen tagtäglich; daß alle Beter sie in bloß sprachlicher Hinsicht und dem literalen Sinne nach auch verstehen, wäre bei aller Bescheidenheit zuviel behauptet . . . Die Schuld davon liegt fast ausschließlich in der mangelhaften Art der lateinischen Psalmenübersetzung, die vielfach schwerfällig und unklar, manchmal gänzlich unverständlich ist. Die mit Arbeit überhäuften Seelsorger finden dann selten Zeit, eine gute Psalmenerklärung gründlich durchzunehmen, und selbst wenn dies einmal geschehen, so wäre eine stete Wiederholung vonnöten, was den wenigsten möglich . . .

Im Interesse der Seelsorge wäre eine (auf die Psalmenübersetzung bezügliche) Brevierreform von größtem Vorteil: Das Psalmengebet würde andächtiger, die viele Zeit, die jetzt beim Psalmenstudium bloß auf die sprachliche Seite verwendet werden muß, wäre nützlicher zu verwerten, man würde dem Inhalte der einzelnen Lieder mehr Aufmerksamkeit zuwenden, sie auch für die Predigt mehr ausbeuten.“

Indirekt unterstützt auch Ecker diese Anregung, wenn er in seinem „Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi“ (Trier 1906) es bedauert, daß die Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus nicht statt des Psalterium Gallicanum in unsere Vulgata und ins Brevier übergegangen ist[2].

Ohne Zweifel wäre die Einführung des Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi in die offizielle Bibelausgabe, in das kirchliche Offizium und in die Liturgie ein großer Gewinn gewesen. Von dem hohen Lobe, das der Bibelübersetzung des hl. Hieronymus im ganzen zuteil geworden[3], darf dessen Psalmenübersetzung ein gutes Stück für sich in Anspruch nehmen.

Bei Thalhofer-Schmalzl (Erkl. der Ps. S. 16) lesen wir: „Die Vorzüglichkeit dieser Übersetzung ist allgemein anerkannt, und die Psalmen sind nach ihr viel leichter zu verstehen als nach dem Psalterium Gallicanum.“ Und Ecker sagt in seiner Schrift über das Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi S. 104: „Wie viel Licht verbreitet es über viele dunkle Stellen des Vulgata-Psalters, wie viele poetische Schönheiten bietet es im Vergleich zum Wortlaut der alten lateinischen Texte!“

Dabei ist allerdings die Übersetzung der Psalmen aus dem Urtext durch den hl. Hieronymus nicht frei von allen Mängeln und ist einer Verbesserung wohl fähig.

[1] Thalhofer-Schmalzl a. a. O. S. 16.

[2] Vgl. die Besprechung Feldmanns in der „Liter. Rundschau“ 1908, Nr. 6, Sp. 265. [3] Vgl. Kaulen im „Katholik“ 1870, Bd. 42, S. 400.

Erstlich hat der große Kirchenlehrer aus einer unvokalisierten hebräischen Vorlage übersetzt und den konsonantischen Text an manchen Stellen anders, als er später durch die Masorethen fixiert wurde, gelesen[1]. Ferner fertigte Hieronymus seine biblischen Übersetzungen aus dem Hebräischen, um jeden begründeten Anstoß bei Klerus und Volk zu vermeiden, mit vieler Rücksicht auf den in der Kirche hergebrachten lateinischen Text[2]. Bei den Psalmen war ihm solche Rücksicht besonders geboten. Denn die vom hl. Hieronymus gefertigte erste Revision des lateinischen Psalmtextes, das Psalterium Romanum, hatte bei ihrer vom Papste befohlenen Einführung in den öffentlichen Gottesdienst seitens eines Teiles des Klerus und der Gemeinde heftigen und bitteren Widerspruch hervorgerufen[3]. Aus diesem Grunde befolgte er bei allen seinen biblischen Übersetzungen als „oberste Regel, daß man bei der Übersetzung nicht die Wortform, sondern den Inhalt wiederzugeben bemüht sein müsse . . . Er hielt es für unpassend, der grammatischen oder wörtlichen Treue zuliebe den Christen der damaligen Zeit, die an der Übersetzung der Itala gewohnt waren, Anstoß zu geben, und suchte sich deswegen möglichst an die herkömmlichen Ausdrücke in der Übersetzung zu halten. Hierin geht er so weit, daß er sogar grammatische Unrichtigkeiten gegen seine bessere Überzeugung beibehält, um dadurch allen Anstoß zu vermeiden. So kam es, daß er manche Stellen in seinen Kommentaren anders übersetzt als in seiner Textesübertragung[4]."

Es würde sich darum nach unserem Dafürhalten empfehlen, dem Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi vorerst eine Revision und Emendation durch tüchtige Fachmänner angedeihen und dann dasselbe an die Stelle des Psalterium Gallicanum in der Vulgata und im Brevier treten zu lassen. Einen Versuch nach dieser Richtung hat vor nicht langer Zeit Mlčoch gemacht in seinem Psalterium . . . iuxta Vulgatam latinam et versionem textus originalis hebraici (Olmütz 1890).

8.

Gerade jetzt bietet sich eine gute Gelegenheit, den geäußerten Wünschen nach Einführung einer vollkommeneren lateinischen Psalmenübersetzung zu entsprechen.

Bei Jetzinger (a. a. O. S. 10) lesen wir: „Pius X. hat eine neue Revision der Vulgata angeordnet und mit dieser Arbeit den Benediktinerorden betraut (1907). Ihre nächste Aufgabe ist es, ‚mit aller nur möglichen Sorgfalt den lateinischen hieronymianischen Text festzustellen'. Ob man beim Psalter die Übersetzung des hl. Hieronymus nach dem Hebräischen aufnehmen oder seine Revision nach dem Text des Psalterium Gallicanum beibehalten wird, konnte ich in Rom mit Bestimmtheit nicht erfahren. Mag man aber in der neuen Vulgata welchen Text immer bringen, jedenfalls wäre es ein dringendes Bedürfnis, im Brevier dem Beter die Psalmen in einer Fassung zu bieten, die der Lateinkundige ohne weiteres sprachlich verstehen kann."

Wie nahe läge es doch, der mit der Revision der Vulgata betrauten päpstlichen Kommission die hier befürwortete Aufgabe zuzuweisen, einmal den

[1] Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 165 f.
[2] Vgl. Kaulen, Handbuch zur Vulgata S. 3.
[3] Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 159.
[4] Kaulen a. a. O. S. 169 f.

ursprünglichen Wortlaut des Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, soweit es möglich, kritisch festzustellen[1], sodann die dem hieronymianischen Texte noch anhaftenden Mängel zu beheben und so den eigentlich dringendsten Teil der noch ausständigen Brevierreform vorzubereiten!

9.

Franz Feldmann schließt sich (Liter. Rundschau 1908 Nr. 8 Sp. 264) dem Bedauern Eckers an, daß die Übersetzung der Psalmen aus dem Urtext durch den hl. Hieronymus nicht in unsere Vulgata und ins Brevier aufgenommen worden ist, und bemerkt dazu: „Heute würde für eine solche Einführung die liturgische Einbürgerung des Psalterium Romanum bzw. Gallicanum wohl ein großes Hindernis sein."

Wir möchten diese Meinung bestreiten.

Wenn auch in der alten Zeit die Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus sich wegen des Widerstandes des psalmensingenden, an die Translatio vetus gewohnten Volkes nicht durchsetzen konnte, heute, da das Volk keine lateinische Psalmen — in den romanischen Ländern einige wenige, bei uns das Miserere ausgenommen — mehr singt, ist das Interesse an der lateinischen Textgestaltung der Psalmen im Volke gänzlich geschwunden, und ein Widerstand gegen die Einführung neuer Psalmentexte hätte von seiten der Laien keinen Sinn, auch in den Schichten der Gebildeten keinen Boden mehr. Der brevierbetende Klerus aber würde eine Umgestaltung des Psalmentextes, wie sie im vorstehenden befürwortet ist, durchweg dankbar und mit Freuden begrüßen[2].

Gewiß wird es, um die erst vor kurzem neugestalteten Brevierausgaben nicht zu entwerten[3], nötig sein, auf einen längeren Zeitraum hinaus die parallele Geltung des alten und neuen Psalteriums zu statuieren, die Rezitation des Breviers nach dem Psalterium Gallicanum unserer jetzigen Vulgata oder nach dem postulierten (eventuell emendierten) Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi freizustellen. Aber hierin liegt keine besondere Schwierigkeit, kein eigentliches Hindernis.

Es ist richtig, die Psalmenübersetzung der Vulgata ist mit den übrigen Bestandteilen unserer offiziellen Bibel für „authentisch" erklärt worden, und diese Authentizität kann ihr nicht mehr genommen werden. Durch die von der obersten kirchlichen Autorität vorgenommene Einfügung der ungeänderten oder verbesserten hieronymianischen Psalmenübersetzung in Bibel und Brevier bekämen wir eine zweite authentische Übersetzung[4] der Psalmen. Die Authentizität im Sinne des Konzils von Trient bezieht sich ja auch nach der Ansicht Bellarmins und nach der heutigen sententia communis der Theologen nur auf die Immunität von Irrtümern in rebus fidei et morum[5].

---

[1] Vorarbeiten hierzu haben wir von Lagarde, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, Leipzig 1874 und in der gleichnamigen Schrift von Ecker.

[2] Vgl Hartl im „Katholik" 1912, I, 205.

[3] Im Missale könnte man eventuell die bisherigen, dem Verständnis keine besondere Schwierigkeit bietenden Psalmentexte ruhig beibehalten, wie man auch bei der pianischen Reform der Meßliturgie die Psalmentexte aus dem Psalterium Romanum beibehalten hat.

[4] Auf dem Konzil von Trient befürwortete Kardinal Pole die Propositon Neque latina (Scripturae editio vulgata) tantum est approbanda, sed et graeca et hebraica, quia debemus pro omnibus ecclesiis providere.

[5] Vgl. Nisius in der „Zeitschr. f. kath. Theol." 1912 S. 1. 19 f.

10.

Man hat wohl zugunſten unſeres Itala-Pſalters geltend gemacht[1], daß derſelbe bis in die Anfänge des Chriſtentums hinaufreicht und deshalb eine beſondere Weihe auf ihm liegt. Aber wir meinen doch, daß in unſerer Frage der archäologiſche Geſichtspunkt nicht der entſcheidende ſein kann und darf. Oder kann die „Weihe" des Alters, die unſerem Pſalmtext eigen, einen hinlänglichen Erſatz bieten für den großen Verluſt an der erhabenen, reichen Poeſie, die den Pſalmen im Urtext eigen iſt, kann ſie eine ausreichende Entſchädigung ſein für die mit dem Gebrauche des Italatextes verbundene Einbuße an Andachtsſtimmung und Gebetsfreude für den Pſalmenſänger und Brevierbeter?

Oder ſollte ein auf Beſſergeſtaltung unſeres lateiniſchen Pſalmentextes gerichtetes Beſtreben etwa gegen die Pflicht der kirchlichen Pietät verſtoßen? „Iſt das pietätslos?" fragt V. Hartl im „Katholik" 1911 II, 335. „Subjektiv wenigſtens iſt mein Wunſch ein Ausfluß der Ehrfurcht vor Gott, dem Gebet, der Würde und Pflicht des Prieſters, der Würde und Schönheit des Breviers, aber auch ein Produkt des ehrlichen Verlangens, daß Gott in ſeiner Kirche durch das gemeinſame Gebet ſo vollkommen als möglich verherrlicht werde."

Wir wiſſen, daß, ähnlich wie der hl. Damaſus zur Zeit des heil. Hieronymus, ſo auch ſpätere Päpſte, wie Nikolaus V., Hadrian VI., Klemens VII.[2], ſich mit Plänen für eine gründliche Emendation des Italatextes der Pſalmen, und zwar mit durchgreifender Berückſichtigung des hebräiſchen Originaltextes, getragen, derartige Arbeiten begünſtigt und gutgeheißen haben. Sollte alſo in unſeren Tagen eine durchgreifende Reviſion des Vulgata-Pſalteriums als durchaus unſtatthaft betrachtet werden dürfen?

Zur Geneſis 41, 2–7, 14, 42 und 44, 2.

Von Dr. Joſeph Slabý,
Profeſſor des altteſtamentlichen Bibelſtudiums in Preßburg.

Es gibt wenig Länder, welche eine ſolche Anziehung auf den Geiſt ausüben, wie Ägypten. Wenn die Geſchichte den Boden adelt, ſo gehört das Niltal zu dem älteſten Adel der Länder dieſer Welt. Als Hellas in dem Leben der Völker aufzutreten begann, hatte das ägyptiſche Reich eine Geſchichte von Jahrtauſenden bereits zurückgelegt. Ehrwürdig durch ſein Alter, angeſehen infolge ſeiner ſtaatlichen Organiſation, berühmt durch ſeine Künſte und Wiſſenſchaften, war Ägypten für die bedeutendſten Geiſter der Griechen älterer Zeit ein Land der Sehnſucht: Thales und Demokrit, Hekatäus und Herodot, Lykurg und Solon, Pythagoras und Plato, Onopides und Eudoxus wandelten im Schatten der ägyptiſchen Sykomoren, deren Früchte ſie beim Scheiden aßen, um ſich – nach der alten Sage – die Wiederkehr in das ſchöne Land zu ſichern . . .

[1] Vgl. Hettinger, Aphorismen über Predigt und Prediger S. 278.
[2] Vgl. Kirchenlexikon² II, 738; Stimmen aus Maria-Laach LXI (1901), 55.

Mit dem vorigen Jahrhunderte ist eine neue Zeit für dieses hochinteressante Land angebrochen. Zunächst hatte die Expedition Bonapartes — wenn auch politisch verfehlt — ansehnliche positive Resultate auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Forschung geliefert. In schneller Aufeinanderfolge sehen wir die Entzifferung des jahrtausendjährigen Geheimnisses durch Champollion, die Entdeckungen und Forschungen Rosellinis, Wilkinsons, Mariettes, Lepsius', Brugschs, Dümichens, Ebers', Amelinaus, Masperos, Petries, Quibells, Borchardts, Ermans, Steindorffs, Schäfers u. a. sich vollziehen. Dank dieser Arbeiten haben wir das alte Ägypten wieder auferstanden lebendig vor uns: seine Sphinxe und Obelisken, seine Säulen, Kolosse und Tempelmauern, hauptsächlich aber seine Sarkophage und Grabkammern, sie reden zu uns, und wir verstehen ihre Sprache, gleichwie ihre Zeitgenossen vor Tausenden von Jahren sie verstanden.

Wenn wir in unserer Jugend die Griechen, Römer, Mazedonier, Perser usw. zunächst aus Kämpfen kennen lernten, so stellte sich Ägypten schon durch die ersten Eindrücke, welche wir in der goldenen Kindheit aus den Erzählungen der Heiligen Schrift von diesem Lande aufgenommen haben, von vornherein in einem anderen Lichte dar. Der Nil — der Vater des Segens, wie die Araber ihn nennen — mußte die Säuglinge Israels ersäufen. Seine Fluten haben im Binsenkörblein den jungen Moses geschaukelt. Im einsamen Garten von Heliopolis-Matarieh im Schatten der breitästigen Sykomore hielt Rast die Heilige Familie.

Jedoch eine der anziehendsten Gestalten war Joseph, der Sohn der Rachel, der bevorzugten Gattin Jakobs. Er hat an sich alle extremen menschlichen Schicksale erfahren, er vereinigte in seiner Person alles, was geeignet ist zu interessieren und zu ergreifen. Wir wollen nun dem Joseph, nachdem er das Gefängnis verlassen hat, folgen und einige Einzelheiten der biblischen Erzählung im Lichte der neuesten ägyptischen Forschungen betrachten.

I.

Die Ursache der Befreiung Josephs aus dem Gefängnisse war die Auslegung des berühmten Doppeltraumes des Pharao. Die Zahl der Kühe und der Ähren betrug sieben. Diese Siebenzahl verleiht der biblischen Erzählung einen echt ägyptischen Charakter: denn sieben war nach vier die zweitheiligste Zahl der Ägypter. Sie kehrt sehr häufig in den ägyptischen Dokumenten wieder. So gibt es z. B.[1] 7 Kühe und 1 Stier in der Unterwelt, denen der Tote zu begegnen hat. Zu 7 Göttern oder 7 Schlangen soll er gehören. 7 Skorpione sollen es gewesen sein, die die Isis auf ihrer Fahrt im Deltagebiet begleiteten. 7 Hathoren oder Feen kommen im Märchen, um dem Neugeborenen das Schicksal zu verkünden. 7 Götter sollen nach einem Zauberspruch die Gründer der Erde sein. Es gibt 7 heilige Öle oder Salben.

In der Medizin hat man sich bei einem gewissen Schnupfenzauber 7mal auszuschnäuzen, aus einem Medikament 7 Pillen zu bilden oder 7 Steine zu einer gewissen Heilkur zu nehmen.

[1] Siehe K. Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern in Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft Straßburg, 25. Heft, Straßburg 1916, S. 33–37.

In der Magie ſind 7 Knoten in ein gewiſſes Amulett zu machen, und ein Zauberſpruch iſt über 7 Kugeln aus Stein, 7 aus Gold und 7 Leinenfäden zu ſprechen, woraus dann ein Amulett mit wiederum 7 Knoten gemacht wird. 7 Ellen ſoll ein göttlicher Affe meſſen, von dem ein Zauberſpruch handelt, und ebenſolang ſoll das Getreide im Gefilde der Seligen wachſen. Eine Waſſertiefe von 7 Ellen ſcheint geradezu ſprichwörtlich geweſen zu ſein. 7 Zoll ſoll das Zauberkrokodil aus Wachs lang ſein, das ſich der Prinz in der Märchengeſchichte anfertigt, um den Liebhaber ſeiner Frau zu beſtrafen; es wird, als es hinter dem badenden Liebhaber ins Waſſer geworfen wird, zu einem wirklichen Krokodil von 7 Ellen Länge und ſchleppt den Ehebrecher auf den Grund des Waſſers, um ihn dort 7 Tage lang feſtzuhalten. 7 Tore oder Abteilungen ſoll die Unterwelt haben. 7 Jahre ſoll unter König Joſer aus der dritten Dynaſtie nach einer Inſchrift auf der Inſel Sehēl im erſten Katarakt die Nilüberſchwemmung ausgeblieben ſein, was an die 7 fetten und 7 mageren Jahre in unſerer Joſephsgeſchichte erinnert[1].

Nach einem demotiſch-magiſchen Papyrus ſoll man 7 mal die Sprüche rezitieren zum Teil bis zur 7. Stunde des Tages. 7 Tage lang ſoll man eine gewiſſe Operation wiederholen. 7 mal ſoll man bei einem Zauber mit dem Fuß aufſtampfen und ſich 7 mal nach Norden wenden. 7 Könige und 7 Götter ſoll man anrufen. 7 Ziegel oder 7 Palmzweige, 7 Blätter und 7 Salzklumpen, 7 Gerſtenkörner, eine 7 Finger lange Weintraube braucht der Zaubernde zu ſeinen Künſten. Bei einem Zauber, zu dem er 7 Maß Antilopendung nehmen ſoll, ſoll er den Spruch 7 mal rezitieren 7 Tage lang. Ein andermal ſoll man die Worte „ich bin der, der in den 7 Himmeln iſt, ich bin der, der in 7 Kapellen thront“ 7 mal ſagen.

Im ſtaatlichen Leben ſpielen die 7 Gaue Mittelägyptens – die ſogenannte Heptanomis der ſpäteren Zeit – als eine zuſammengehörige Gruppe eine gewiſſe Rolle. 7 war auch urſprünglich die Zahl der „Bogen“ des Gottes Horus, d. h. der Völker, die der ägyptiſche König der Urzeit beherrſcht haben ſoll.

Auch in der Natur fand man die heilige Siebenzahl vor, und zwar zweimal am eigenen Leibe in den „7 Löchern“, die der Kopf enthält, und in den 7 Halswirbeln.

Mit der Heiligkeit der Siebenzahl hing auch die der 70, 77, 770, 7000 und 75 zuſammen.

70 war die Zahl der Tage, die bei den Ägyptern zwiſchen Tod und Beſtattung liegen mußten, und während derer die Balſamierung der Leiche vorgenommen wurde. 70 Fenſter, die 70 Ellen vom Erdboden entfernt waren, hatte das Haus, das im Märchen „vom verwunſchenen Prinzen“ der Fürſt von Naharēn für ſeine Tochter bauen ließ.

[1] Die Inſchrift dieſer ſogenannten „Hungersnot-Stele“ lautet: „Jahr 18 (unter) der Majeſtät . . . des . . . Joſer . . . Ich befinde mich in dem Palaſte in Trauer, und mein Herz iſt überaus ſchmerzlich betrübt, weil der Nil (d. h. die Überſchwemmung) in meiner (Regierungszeit-) Zeit nicht eingetreten iſt für einen Zeitraum von ſieben Jahren. Das Korn iſt klein, die Felder ſind kahl; alles, was man ißt, gerät ſchlecht. Ein Mann beſtiehlt ſeinen Genoſſen; man flieht, um nicht wiederzukommen. Das Kind weint, der Knabe fällt, und das Herz der Leute verzagt; ihre Beine ſind lahm und an die Erde geſtreckt . . . Der Hof litt Mangel, die (Zufuhr aus den) Magazinen war verſtopft . . .“ Nach G. Roeder, Urkunden zur Religion der alten Ägypter, Jena 1915, S. 178–179.

Von den „77 Eseln" auf der Flammeninsel spricht ein Zaubertext; ein anderer von den „77 Göttern", die etwas mit dem Sonnenauge tun sollen; nach demselben Text soll der Gott der Luft 77 Augen und 77 Ohren haben.

770 Ellen soll das Schiff lang sein, das die Götter dem toten König als dem Sohn des Sonnengottes für die Fahrt über den Himmel zimmern.

7000 Krüge Bier sollen nach der Sage von der Vernichtung des Menschengeschlechtes zur Berauschung der blutdürstigen Göttin Sechmet bereitgestellt worden sein: „. . . sie trank davon, und es schmeckte ihr gut — da wurde sie trunken und erkannte die Menschen nicht mehr"[1].

Es sind 75 Schlangen, die auf der Zauberinsel im Märchen vom schiffbrüchigen Seefahrer gelebt haben sollen, und in 75 Gestalten soll der Sonnengott seine 75 Höhlen bewohnen.

Andere Vielfache von 7, die im „Totenbuch" wie heilige Zahlen vorkommen, sind 14, 21 und 42 (= die Zahl der Totenrichter).

Andere heilige Zahlen der alten Ägypter waren: 4, 8, 16, 3, 5, 6, 9, 10, 20, 30, 33, 40, 60, 100, 110[2], 120, 150, 200, 500.

Wie dieser Umstand beweist, zeigt sich der heilige Erzähler mit den Ideen der alten Ägypter sehr vertraut.

II.

Als Pharao nach dem doppelten Traume erwachte „ließ er sogleich alle Traumdeuter und Weisen zu sich rufen"[3]; jedoch keiner von ihnen vermochte den Sinn des Traumes herauszubringen. Dann ließ er auf die Empfehlung des obersten Mundschenken hin Joseph aus dem Gefängnisse holen. Dieser konnte ihm aber erst dann vorgestellt werden, als er rasiert war[4].

Wie man es heute noch in Ägypten sieht, so hat der Barbier auch in der alten Zeit sein Gewerbe im Herumziehen unter freiem Himmel betrieben[5]. Seine Beschäftigung veranschaulicht uns eine Malerei auf Stuck aus dem Grabe des Userhet[6]:

Ein großes Publikum harrt seiner Bemühungen. Die Männer haben sich teils auf Klappstühlen, teils auf niedrigen Dreibeinen oder auch auf der Erde niedergelassen. Die Barbiere haben die Haare ihrer Klienten um den Scheitel herum hoch aufgebunden und schneiden die Schläfenhaare kurz ab.

Zum Rasieren bedienten sich die Barbiere eines Messers ohne Hülle von eigentümlicher Form. Vor dem Barbier steht auf hohem Fuße ein Topfnapf, der die Seife enthält.

---

[1] Siehe den Mythus von der „Vernichtung des Menschengeschlechtes" bei Roeder a. a. O. S. 144.

[2] 110 Jahre war die ideale Lebensdauer, auf die ein glückseliger und frommer Mensch hoffen durfte. So kommt es sehr oft in altägyptischen Texten als Zeiten. Auch Joseph starb im Alter von 110 Jahren. Vgl. mit dieser Lebensdauer das saeculum der Römer, das seit Augustus die gleiche Länge hatte. Siehe Mommsen, Röm. Chronologie, 2. Aufl., S. 174.

[3] Gen. 41, 8.

[4] Ebda. 41, 14.

[5] Siehe W. Wreszinski, Atlas zur Altägyptischen Kulturgeschichte, Leipzig 1914, Tafel 44.

[6] In Schech abd el Gurna, aus der Zeit Amenophis' II. (um 1435 v. Chr. G.)

[7] So z. B. befindet sich ein solches Rasiermesser ohne Hülle und mit Holzgriff im ägypt. Museum zu Kairo. Vgl. Wreszinski a. a. O. Anmerk. 3. — Roselli

Joſeph mußte auch ſeine Kleider wechſeln[1], d. h. gewaſchenes Gewand anlegen, um an den Hof zu gehen. Altägyptiſche Wäſcher bei ihrer Arbeit ſehen wir im Grabe des Ipuje[2]. Wäſcherei iſt ein ſeltener Vorwurf für ein Bild: Im Vordergrunde rechts waſchen zwei Männer in tiefen, nach unten ſpitz zulaufenden Bütten aus Ton am Rande eines Waſſerbeckens. Das eine Gefäß ſteht in einer Hürde mit hoher Rückwand und nach vorn hin abfallenden Seitenwänden, das andere iſt in den weichen Sand gedrückt. Zwei andere Wäſcher haben die eingeweichten Wäſcheſtücke aus einer dritten Bütte herausgenommen und ſchlagen ſie auf einen Stein, eine noch heute beliebte Methode des Waſchens, die jedoch den Stoffen ſchlecht bekommt. Das eine Waſchſtück iſt ein langer Überwurf mit Franſen. Im Mittelgrunde wird die Wäſche zum Trocknen ausgebreitet, und ganz hinten ſitzt ein alter dicker Mann vor einem Tiſch; was er tut, iſt heute nicht mehr deutlich zu erkennen. Es kann hier eine Tätigkeit in Betracht kommen, nämlich das Fälteln der Kleider, das man ſo beſorgte, daß man die langen Stoffbahnen unter ſtarkem Druck durch die Rinnen eines Inſtrumentes durchzog. Neben dem alten Manne hängen verſchiedene Wäſcheſtücke von einer Stange herab.

III.

Pharao erzählte dem Joſeph ſeine beiden Träume und der von Gott erleuchtete Jüngling legte ſie ihm aus. Der König bezeugte dem jungen Hebräer ſeine Dankbarkeit dadurch, daß er ihm hohe Orden[3] verlieh in Geſtalt von Ring und einer goldenen Halskette.

Alle Ägypter eines hohen Ranges hatten einen Ring[4], der ihnen als Siegel diente. Der Ring beſtand meiſtens aus Gold oder Silber.

Im eigentlichen Ägypten iſt nur an einer Stelle Gold in abbauwerten Mengen vorhanden geweſen und im Altertum auch gefördert worden: in den Wüſtentälern bei Koptos[5]. Im übrigen hat der Ägypter zu allen Zeiten

---

I monumenti dell' Egitto e della Nubia, Parte II, Monumenti civili, tomo II, Piſa 1834, S. 394, Anmerk. 1, bemerkt: „L'uso dei rasoji presso gli Egiziani è provato dall' essersi trovato questo strumento nella tomba di un barbiere, come racconta Abd' Allatif lib. I, cap. IV, pag. 199“ (in Überſetzung von de Sacy): „Je tiens de gens dignes de foi, qu'ils ont trouvé auprès d'un barbier sa pierre à repasser et son rasoir.“

[1] Gen. 41, 14.

[2] Siehe Wreszinski a. a. O., Taf. 57. Malerei auf Nilſchlamm aus Der el Medine aus der Zeit Ramſes' II.

[3] Vgl. meinen Aufſatz in der Bibliſchen Zeitſchrift, 1917, Heft 4.

[4] Vgl. Roſellini, ebda. S. 426: „Erano tra gli ornamenti graditi agli Egiziani le anella . . . e facevansi d'oro e di tutti gli altri usati metalli, e di pietre dure; e moltissimi a stampa in terra verniciata, o smalto più spesso di colore turchino . . . Hanno incavate o rilevate figure di dei, o di sacri animali, simboli, e nomi di deità, o di uomini, fiori ed ornamenti vari. Alcune se ne hanno tutte intere di corniola.“

[5] Siehe H. Schäfer, Ägyptiſche Goldſchmiedearbeiten in Mitteilungen aus der ägyptiſchen Sammlung (Königliche Muſeen zu Berlin), Berlin 1910, S. 207. — Flinders Petrie, Les Arts et métiers de l'ancienne Égypte (aus dem Engliſchen ins Franzöſiſche überſetzt von J. Capart), Paris-Brüſſel 1912, S. 99 bemerkt: „L'or fut, dans tous les pays, un des premiers métaux dont on se servit pour faire des parures . . . Il est certain qu' autrefois on trouvait de l'or dans presque toutes les régions d'alluvion, et s'il n'en existe plus aujourd'hui en Égypte ni dans les pays méditerranéens, c'est que les anciens ont épuisé les gisements; c'était surtout de la Nubie et de l'Asie Mineure que les prémiers Égyptiens tiraient ce

seinen Bedarf an Gold in den Nachbarländern, vornehmlich in Nubien, decken müssen. Ein solcher Goldtransport aus Nubien ist dargestellt im Grabe des Huje, der Vizekönig von Äthiopien war[1]. Die Malerei stellt Schiffe dar, die zu einem Transport von Abgaben, die Huje dem Pharao selbst vorführt, gehören. Sie bestehen aus starken Planken, deren Unansehnlichkeit durch viele Bemalung oder über die Bordwände gehängte Teppiche verdeckt ist. Den größten Raum der Schiffe nimmt die Kajüte in der Mitte ein. Auf der Decke der Kajüte liegt ein Gegenstand, der wie ein Sack aussieht; davor liegt ein gelber Klumpen, der wohl Gold, den kostbarsten Importartikel aus Nubien, darstellt; vielleicht enthält der Sack den Goldstaub.

Das gleiche veranschaulicht eine Malerei aus dem Grabe des Dhutenofer, der ein hoher Schatzbeamter war[2]. Er beaufsichtigt seine Unterbeamten, die nubische Tribute in Empfang nehmen. Rechts sind zwei große Wagen aufgestellt; vor jeder Wage steht ein Sekretär, der die abgewogenen Mengen registriert; der im Hintergrunde beobachtet die Wägung, sein Kollege trägt das Gewicht der sieben goldenen Ringe in das Inventar ein. In der vorderen Reihe sieht man Körbe mit Gold- und Kupferklumpen, goldenen Ringen und Beuteln mit Goldstaub liegen. Im Hintergrunde liegen Goldbarren auf der Erde, und dahinter steht ein Korb mit Goldklumpen; dann folgt als Intermezzo eine charakteristische kleine Szene: Ein Aufseher prügelt einen unvorsichtigen oder unfolgsamen Knecht.

Auch Silber ist schon in ältester Zeit in Ägypten zu belegen[3].

Was die Herstellung von Gold- und Silberarbeiten anbelangt, so fanden dabei häufig Zwerge Verwendung, die auf hohen Schemeln vor niederen Tischen saßen und mit Schmucksachen aus Metall und mit Halsketten beschäftigt waren[4]. Solche Metallarbeiter bei ihrer Beschäftigung sehen wir im Grabe des Meri[5], dem als Hohenpriester des Gottes Amon auch die Werkstätten des Amontempels unterstanden. Er besichtigt die Werkstätte der Metallarbeiter und wohnt der Abnahme einer Anzahl fertiger Stücke bei.

Im Hintergrunde stehen zwei strohgeflochtene Körbe mit Ringen, einen dritten nimmt der Aufsichtsbeamte den drei Werkmeistern, die in demütiger Haltung vor ihm stehen, ab, nicht ohne ihr Gewicht feststellen zu lassen und es zu notieren. Soweit die Gegenstände paarweise vorhanden sind, ist durch die Bemalung immer eins als aus Gold, das andere als aus Silber bestehend gekennzeichnet.

Siegelringe sind entweder in einem Stück in einer dreiteiligen Form gegossen, oder man hat, wo es sich um leichtere Ringe handelte, Siegel-

métal précieux . . . Mais on peut considérer la Nubie comme le principal fournisseur de ce pays. Aussi doit-on se demander si c'est l'or (= nub) qui a donné son nom au pays ou le pays qui a donné son nom au métal précieux."

[1] Vgl. Wreszinski a. a. O., Tafel 42. Malerei auf Stuck aus Kurnet Murrai, aus der Zeit Tutanchamons (um 1420 v. Chr. G.).

[2] Siehe ebda. Tafel 50; Malerei auf Nilschlamm aus Schech abd el Gurna, aus der Zeit Amenophis' II. (um 1435 v. Chr. G.).

[3] Vgl. Schäfer a. a. O. S. 209.

[4] Siehe L. Klebs, Die Reliefs des alten Reiches in Abhandlungen der Heidelberger Akad. der Wissensch., philos.-hist. Kl., 3. Abhandlung, Heidelberg 1915, S. 85.

[5] Siehe Wreszinski a. a. O., Tafel 59. Aus der Zeit Amenophis' II. (um 1435 v. Chr. G.), Malerei auf Stuck.

platte und Bügel besonders gefertigt und durch zwei Lotnähte miteinander verbunden. Beide Teile sind dann in der Regel geschmiedet; dem Bügel ist seine Form über einem zylindrischen Körper durch Hämmern gegeben. Die Platte ist rechteckig oder oval, ihre Längsaxe verläuft in älterer Zeit stets parallel dem Bügel, nie rechtwinklig zu demselben[1].

Das Schmelzen und Gießen des Metalls ist im Grabe des Mencheperre-seneb folgendermaßen dargestellt:

In der Mitte des Bildes sind vier Männer damit beschäftigt, Metall zu schmelzen. Hinter ihnen steht eine Wage mit Gewichten, auf der das Schmelzmaterial abgewogen wird; die Gewichte sind teils von einfachen stereometrischen Formen, teils haben sie Tiergestalt. Das Metall wird in ein Becken mit einer Ausgußtülle gelegt und auf einem Holzkohlenfeuer geschmolzen. Zwei Männer schüren die Glut mit Blasebälgen an: es sind mäßig große Säcke aus Fell, an deren Ober- und Unterseite Holztafeln befestigt sind; an der oberen Seite ist eine Schnur angebunden. Der Luftauslaß besteht aus einem langen Rohr. Die Männer öffnen und schließen die Blasebälge, indem sie abwechselnd auf sie treten und das Trittbrett mit der Schnur wieder hochziehen. Das Gießen selbst erfolgt so, daß zwei Arbeiter das Gefäß mit dem flüssigen Metall mittels biegsamer, nicht wärmeleitender Ruten aus unverbrennbarem Material aus dem Feuer nehmen und den Inhalt in die Formen gießen, die auf Untersätzen stehen.

Nun einige Beispiele von solchen Siegelringen:

Im Berliner ägyptischen Museum befindet sich ein schöner goldener Siegelring mit den Bildern von drei Göttern[2]. Seine Höhe und Breite beträgt 2,1 cm, die Siegelplatte 1,4×1,4 cm. Diese ist quadratisch, mit zwei Verstärkungen auf der Rückseite. Der Bügel ist aus einem zylindrischen Stab von 0,25 cm zurechtgehämmert; seine Enden sind zu beiden Seiten der eben erwähnten Verstärkungen der Siegelplatte angelötet. Auf dieser befindet sich in zierlicher Gravierung die Darstellung von drei Göttern: Sobk (= krokodilköpfig, mit Doppelfeder und Hörnern, Götterzepter und Geißel), Neith oder Buto (= mit der unterägyptischen Krone) und Rē-harmachis (= mit Falkenkopf und Sonnenscheibe). Die Darstellung ist oben durch den gestirnten Himmel, unten durch die Erde abgeschlossen.

Der goldene Siegelring des Pete-mhēse, dessen Familie zu Leontopolis im Delta (= Tell Mokdam) heimisch gewesen, schaut folgendermaßen aus[3]:

Seine Höhe beträgt 2,7 cm, Breite 2,5 cm; die Länge der Siegelplatte ist 1,8 cm, Breite 1,5 cm; die Dicke des Bügels beträgt 0,4 cm. Die Siegelplatte ist rechteckig. Die dreizeilige Inschrift ist tief eingraviert; sie lautet in Übersetzung: „Prophet der Bubastis . . . und Prophet der Isis Pete-mhēse, Sohn des Psamtik-si-neit."

Beispiel eines gegossenen goldenen Siegelringes mit der Darstellung des Gottes Bes auf der Siegelfläche[4]:

Maße: Höhe 2,1 cm, Breite 1,9 cm. Länge der Platte 1,8 cm, Dicke des Bügels 0,15 cm. Das Bild des Gottes ist sorgfältig und geschickt

[1] Vgl. Schäfer a. a. O. S. 50–51.
[2] Siehe Schäfer a. a O. S. 53 und ebda. Tafel 13.
[3] S. ebda. S. 54 und Tafel 13.
[4] S. ebda. S. 53 und Tafel 13.

eingraviert: es zeigt ihn, mit dem Pantherfell und der Federkrone geschmückt, wie er tanzt und die Pauke schlägt[1].

Alle großen Persönlichkeiten Ägyptens waren mit einer Halskette geziert[2]. Eine solche Halskette aus Gold und Halbedelsteinen, mit einem goldgefaßten Herzskarabäus beschreibt Schäfer[3] wie folgt:

„Material: Gold, Lapislazuli, Karneol und Chrysopras; der Herzskarabäus aus Jadeït.

Die Kette besteht aus zwei Reihen feiner Perlen in Ring-, Tonnen- und Rosettenform. Als Stege dienen doppelt durchbohrte knotenförmige Zierstücke, welche wie die Perlen aus Gold, Lapislazuli, Karneol und Chrysopras gearbeitet sind. Sie ahmen die Verknüpfung nach, die durch Ineinanderlegen zweier Schleifen gebildet wird. Die Knoten sind 1 – 1,1 cm lang, 0,7 cm breit, 0,3 cm dick.

Die Goldperlen, durchweg 0,5 – 3 mm breit, bei einem Durchmesser von etwa 1 mm, haben teils Ring-, teils Tonnenform. Bei den Steinperlen befinden sich einige Rosetten.

Der Herzskarabäus ist gut modelliert; die Flügeldecken sind getrennt, die Beine bezeichnet. Die ovale Fußplatte, deren Unterseite in elf Zeilen das Herzkapitel aus dem Totenbuche enthält und den Namen und Beruf des Eigentümers nennt, ist in Gold gefaßt. Ein Goldstreifen verdeckt auch den hinteren Rand des Rückenschildes, ein anderer die Trennungslinie der Flügeldecken. Die Fassung der Fußplatte ist am oberen Rande, unterhalb des Kopfes des Käfers, mit einer ringförmigen, gekerbten Öse versehen.

Technisches: Die goldenen Knoten sind in zwei Teilen aus Blech gepreßt. Die Lotnähte am Rande sind vortrefflich, fast unsichtbar ausgeführt. Die Goldperlen sind aus schmalen Blechstreifen über einem Stab gehämmert, die Nähte meist ohne Sorgfalt verlötet, die Ränder durch Beschaben abgerundet. Die Fassung des Herzskarabäus besteht aus schmalen Stücken Goldblech; der Streifen, welcher die Fußplatte umschließt, ist 7 mm breit. Der eine Rand ist um die Kante der Platte gehämmert und greift um 1 mm auf die Unterseite über, diese rings umrahmend. Die Öse, aus Goldblech zu einer 1,1 cm langen Röhre zusammengebogen, war angelötet. Die Fassung des Rückenschildes und der Elytra ist aus 0,4 cm breiten Blechstreifen gefertigt und mit der Umrahmung verlötet. Schließlich hat der Goldschmied einige Linien nachlässig eingeritzt. Die Steinperlen sind durchweg gut geschnitten und sorgfältig poliert."

---

[1] Beispiele von anderen Siegelringen s. ebda. S. 51, 52, 54, Tafel 13.

[2] Vgl. Flinders Petrie a. a. O. S. 99–100, der schreibt: „L'emploi de l'or pour les colliers était tellement répandu que l'image d'un collier servait de signe hiéroglyphique pour indiquer l'or." – Und Rosellini a. a. O. S. 403 und 404 bemerkt: „Nelle tombe di Beni-Hassan rappresentansi più servi, che un dopo l'altro procedono . . . all' imagine del padrone, ciascuno recando in mano un oggetto che appartiene al vestito, o all' adornamento della persona di lui Cominciando dal primo dei servi . . . si vede ch'ei porta in mano una di quelle collane di cui adornansi il collo e il petto le figure delle persone di qualità . . ." Und S. 420: „Collane solevano portare di varie forme . . . e probabilmente consisteva nella forma la distinzione del grado e della dignità delle persone . . . Le collane dei re e dei grandi erano sì ampie, che dal giro del collo coprivano la maggior parte del petto. Molti esempi offrono le tombe tebane, ove talora questi ricchi ornamenti sono separatamente figurati . . ." Vgl. ebda auch S. 421.

[3] A. a. O. 34 und Tafel 8.

IV.

Pharao bekleidete Joseph mit leinenem Gewande[1]. Auch Leinwand wurde als Belohnung an Untergebene verteilt[2].

Um uns einen Begriff von diesem Gewande zu machen, müssen wir nun eine kleine Untersuchung über die ägyptische Tracht am Ende des mittleren Reiches[3] anstellen, wo Joseph lebte.

Wie fast überall, wo nicht die klimatischen Verhältnisse den Körper gegen die Unbilden der Witterung zu schützen nötigen, begann auch in Ägypten die Kleidung mit der Schamhülle. Die ganze Kleidung der unteren Volksschichten im alten Ägypten bestand zu allen Zeiten aus einem Schurz. Dieses echt ägyptische Kleidungsstück begegnet uns selbst im Ornat des Königs.

Zur Herstellung eines solchen Schurzes benötigte man ein Tuch, das die zur Umfassung des Körpers nötige Länge hatte; der Schurz wurde mit dem sogenannten Mittelstück verziert. Die modische Umbildung des Schurzes mit Mittelstück begann bereits in der 11. Dynastie und bestand darin, daß das Mittelstück nach unten spitz auslief[4]. Im mittleren Reiche und im Anfang des neuen Reiches pflegte man über diesen Schurz mit Mittelstück noch einen zweiten Schurz zu tragen mit Verwendung feinerer Stoffe. In dieser Zeitperiode kommt ein neues dekoratives Element in die ägyptische Tracht – nämlich die Faltenbildung[5].

Wenn man über das rechteckige Schamtuch einen vorn offenen, beiderseits abgerundeten Schurz legte, so ergab sich eine Trachtform, die noch vereinzelt im mittleren Reiche, häufiger erst im neuen Reiche nachzuweisen ist[6]. Diese Tracht wurde nur selten von Königen und den Vornehmen getragen. Nachdem der schwerere Stoff durch den weichen ersetzt wurde, nahm der obere Abschluß des Königsschurzes die dem neuen Reiche eigentümliche Form an, die in gleichmäßig oder auch wellenartig ansteigender Linie von vorn ziemlich hoch auf den Rücken führte. Dadurch belebte die Schurzfläche ein reiches Spiel von Falten[7].

Diese Gestaltung des Königsschurzes setzt im Anfange des neuen Reiches ein, und es tragen ihn die Könige des neuen Reiches außerordentlich häufig, zumal er wohl seiner erhöhten Kleidsamkeit wegen nicht mehr nur in zeremoniellem Zusammenhange, sondern auch als Alltagstracht von ihnen getragen wird[8].

---

[1] Gen. 41, 42.

[2] Vgl. R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, Bd. III, Abt. II, Berlin 1842–1845, S. 103 und Klebs a. a. O. S. 96.

[3] Die Hauptperioden der ägyptischen Geschichte sind:
Älteste Zeit (Dyn. 1–2) spätestens ca. 3300 bis 2900 v. Chr.
Altes Reich (Dyn. 3–6) „ „ 2900 „ 2400 „ „
Mittleres Reich einschließlich der Hyksoszeit (Dyn. 12–16) 2000 bis 1600 v. Chr.
Neues Reich (Dyn. 17–21) ca. 1600 bis 950 v. Chr.
Spätzeit (Dyn. 25–30): 663 bis 332 v. Chr.

[4] Siehe H. Bonnet, Die ägyptische Tracht bis zum Ende des neuen Reiches in Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, VII. Band, Heft 2, Leipzig 1917, S. 6.

[5] Ebda. S. 8.

[6] Ebda. S. 11.

[7] Ebda. S. 15.

[8] Ebda. S. 16.

In der ägyptischen Männertracht war auch der sogenannte „geschlossene" Schurz üblich; er hieß deshalb so, weil er den Unterkörper rings gleichmäßig umschloß. Obwohl man diesem geschlossenen Schurz in sehr verschiedenen Formen begegnet, wurde er aus nur einem, und zwar stets rechteckigen Zeugstreifen hergestellt[1].

Dieser geschlossene Schurz war gewöhnlich gürtellos: nachdem nämlich das Tuch um den Körper geführt war, wurde das oben liegende Schurzende hinter das sich dem Körper anlegende eingesteckt. Es wurde dabei das Zeugstück von der rechten Seite des Körpers nach der linken geleitet und so angelegt, daß das untere Schurzende etwas nach links über die Körpermitte übergriff. Diese gürtellosen Schurze unterscheiden sich in zwei große Gruppen, deren eine durch weit nach vorn ausbauschende Stoffmassen charakterisiert wird, während die der anderen Gruppe zugehörigen Schurze sich eng an den Körper anlegen. Jene weit ausbauschenden pflegen Schurze mit Vorbau genannt zu werden, wogegen die letzteren sich als enge Schurze bezeichnen lassen[2].

Der enge Schurz geht als der primitive dem vorgebauten zeitlich voran; er war für gewöhnlich glatt und wurde bis ins neue Reich getragen. Jedoch im mittleren Reiche führte das bei steigender Kultur sich naturgemäß einstellende Bedürfnis nach weitergehender Bedeckung des Körpers zu einer Verlängerung des Schurzes. Da sich nun gerade dieser glatte Schurz mühelos weiter hinabführen ließ, so wurde er von der zwölften Dynastie ab bis an die Knöchel verlängert. Der kurze glatte Schurz wurde nur noch von unteren Beamten getragen. Erst der bis an die Knöchel reichende Schurz, der schon mehr als selbständige Trachtform empfunden werden konnte, wurde auch von Vornehmen getragen, und zwar nicht als alleiniges Trachtstück, sondern nur in Verbindung mit einem kürzeren Schurz[3]. So war es im mittleren Reiche und im Anfange des neuen Reiches.

Die Vornehmen des mittleren Reiches ließen gewöhnlich den langen glatten Schurz weiter oben ansetzen, oft in der Höhe der Brustmuskeln, meist aber unmittelbar unter ihnen. Diese Mode war die charakteristische Tracht der hohen Beamten des mittleren Reiches, und als solche hat sie sich auch im neuen Reiche als Amtskleidung der Wesire[4] erhalten. Außerhalb derselben begegnet man ihr im neuen Reiche selten[5].

Was die Art des Anlegens dieser Tracht anbetrifft, ist folgendes zu bemerken: Der Schurz wurde häufig von der linken Seite des Körpers nach der rechten Seite desselben – also in umgekehrter Richtung als bisher – geführt. Dieser Wechsel ist durch den Brauch der oberen Stände, unter dem langen Schurz einen kurzen zu tragen, begründet: war nämlich auch dieser gürtellos und nur durch Knotung der Enden geschlossen, so wären die beiden aufgerafften Zipfel übereinander zu liegen gekommen und hätten dadurch einen starken Bausch gebildet, der nicht nur lästig geworden wäre, sondern auch die Festigkeit des Schlusses beeinträchtigt hätte. Um dieses zu vermeiden, mußte man die beiden Schurze in ver-

[1] Ebda. S. 17. [2] Ebda. S. 18.
[3] Siehe Bonnet a. a. O., S. 22.
[4] Diese Würde – des ersten Ministers – bekleidete Joseph.
[5] Siehe Bonnet a. a. O., S. 23.

schiedener Richtung umlegen. Natürlich mußte man dem hochansetzenden Schurze auch eine größere Weite geben, um nicht durch ihn beim Ausschreiten gehindert zu sein[1]. Nicht selten wurde dieser lange glatte Schurz von schmalen, in gleichem Abstand verlaufenden horizontalen Streifen durchzogen, die als künstliche Falten aufgefaßt werden müssen.

Dieser lange Schurz wurde noch im Verlauf des mittleren Reiches mit zwei oder einem Zipfel bereichert: der lange Schurz mit Doppelzipfel ist fast nur bei Großen nachzuweisen, während die Ausstattung mit nur einem Zipfel häufiger ist, aber auch nur auf höhere Beamte beschränkt bleibt[2].

Der oben erwähnte Unterschurz, den die Vornehmen trugen, reichte bis an die Knie und mußte mit Rücksicht auf den oberen Schurz dem Körper eng anliegen; im mittleren Reiche war er fast ausnahmslos glatt. Auf den Denkmälern wird der lange Oberschurz gewöhnlich nur im Umriß gezeichnet und läßt den kurzen Schurz sowie den Körper durchscheinen. Man wollte damit offenbar zur Anschauung bringen, daß er aus feinem, durchsichtigen Stoff bestand. An extrem dünnen, schleierartigen Stoff braucht man da nicht zu denken: denn in dem hellen Sonnenlichte ließ schon mäßig feines Leinenzeug den Körperumriß deutlich genug durchschimmern. Aus dieser Durchsichtigkeit des langen Schurzes ergab sich nun von selbst die Notwendigkeit, unter ihm noch einen kürzeren zu tragen[3].

Der Oberkörper blieb im Verlaufe des mittleren Reiches in der Regel nackt; nur selten wurde er mit einem besonderen Kleidungsstück bedeckt. Dieses reichte vom Gürtel bis auf die Brust und läßt sich daher am besten als Weste bezeichnen[4].

Erst im neuen Reiche bedingte der Fortschritt der Zivilisation eine neue Erweiterung der Tracht. Der bis auf die Füße reichende Oberschurz genügte nicht mehr; der Anstand erforderte, daß auch der Oberkörper verhüllt wurde. Ein diesem Zwecke genügendes Kleidungsstück war bereits in der soeben erwähnten Weste gegeben. Das nächstliegende war, dieselbe in die modische Tracht aufzunehmen, was jedoch nicht geschah. Der Grund war, weil sie glatt und straff anliegend war, was wenig in das durch lockeren Sitz und durch Faltenreichtum gekennzeichnete Trachtbild des neuen Reiches paßte. Anstatt der knapp ansitzenden Weste bediente man sich eines weiten sackartigen Hemdes, das oben und an den Seiten mit Öffnungen für Kopf und Arme versehen war. Ärmel waren nicht vorhanden; da aber das Hemd infolge seiner Weite bis in die Mitte der Oberarme herabfiel, so entstanden sogenannte falsche Ärmel. Hemden dieser Art haben sich mehrfach erhalten[5].

Am Halse war das Hemd nicht weiter als nötig ausgeschnitten; reichte der Ausschnitt doch hier und da tiefer hinab, so wurde er durch ein Band zusammengezogen. Das Hemd reichte meist nur bis an die Hüften und erfüllte mithin die Aufgabe der Weste. Bei der Einführung des Hemdes ist an fremden semitischen Einfluß nicht zu denken, weil die Hemden, die damals die Semiten trugen, eine andere Form hatten: sie reichten nämlich stets bis an die Knöchel und hatten lange Ärmel. Ebensowenig bedurfte die Sitte, den Oberkörper zu bedecken, einer fremden Anregung; sie erklärte sich

---

[1] Ebda S. 23. [2] Ebda. S. 24.
[3] Ebda. S. 45. [4] Ebda. S. 48. [5] Ebda. S. 52.

schon aus dem bei steigender Kultur zunehmenden Bedürfnis nach weiterer Verhüllung des Körpers[1].

Wenn man nun das Hemd zusammen mit dem Ober- und Unterschurze trug, so entstand eine Tracht, die im wesentlichen den Eindruck eines langen bis auf die Füße reichenden Hemdes machte.

Die modische Männertracht des neuen Reiches bestand somit aus drei Gewandstücken: einem Hemde, einem langen und einem kürzeren Schurze. Diese modisch elegante Tracht wurde in erster Linie von Vornehmen getragen; mit der Zeit begegnet man ihr zuweilen auch bei Leuten niederen Standes[2].

Die Leinwand wurde in Truhen aufbewahrt. Es waren längliche, viereckige Kasten aus Holz. Sie zeigen eine schöne Maserung; sie hatten einen flachen Deckel mit schwarzem Holzknopf und wurden mit Stangen, die durch am Boden befindliche Ösen gesteckt wurden, getragen. Manchmal waren es Kasten auf hohen Füßen, die einen giebelförmigen, mit Lotosblüten geschmückten Deckel trugen. Neben den Füßen hatten sie runde Ösen, durch die die Tragstangen liefen[3].

V.

Während in Ägypten die Unfruchtbarkeit herrschte, entstand auch im benachbarten Lande Kanaan eine Hungersnot. Die Brüder Josephs reisten nach Ägypten, wie es bereits ihr Vorfahre Abraham getan hat. Um die wahren Absichten seiner Brüder in bezug auf Benjamin zu kennen, befahl Joseph dem Hausmeister, seinen silbernen Becher in den Getreidesack des jüngsten Sohnes Jakobs zu stecken und sie dann verfolgen zu lassen, als wenn sie ihm denselben entwendet hätten[4].

Silberne Gegenstände sind ziemlich selten unter den Überresten der altägyptischen Kunst. Joseph besaß infolge seiner hohen Stellung gewiß eines der schönsten künstlerischen Trinkgefäße[5].

Wie dieses Trinkgefäß[6] ungefähr ausschaute, veranschaulicht uns

---

[1] Ebda. S. 53.

[2] Siehe Bonnet a. a. O., S. 56. – Die normale Männertracht des neuen Reiches, bei der der Oberkörper durch das Hemd bedeckt wurde, machte einen Mantel überflüssig. Nur der König und andere Mitglieder der königlichen Familie trugen ihn zuweilen, d. h. wenn sie bürgerliche Kleidung trugen. Siehe ebda. S. 73.

[3] Vgl. Klebs a. a. O., S. 96 f. – Flinders Petrie a. a. O., S. 171 bemerkt: „Nous n'avons plus malheureusement, à peu près, que des étoffes ayant servi pour emballer les momies et il est à présumer que les plus fines étoffes n'étaient pas destinées à cet usage ... Les vêtements de lin étaient portés en Égypte dès l'époque préhistorique."

[4] Siehe Gen. 44, 2.

[5] Vgl. Rosellini a. a. O., S. 344, 345, 346: „Che gli Egiziani avessero gran copia di vasi anche de' più preziosi metalli, da adoperarsi non solo nel servizio del culto, ma ancora nell' uso della domestica vita ... ce ne fan certi i monumenti, sui quali non solo figuransi vasi di prezioso metallo nella rapresentazione delle cerimonie religiose, e nelle offerte dei re agli dei, ma ben anche tra gli oggetti d'uso domestico che scolpiti, o dipinti sono nei sepolcri ... Qui si vede che non le sole famiglie dei magnati, ma tutte quelle che avevano qualche facultà, possedevano di questi vasi tra la domestica supelletile ..."

[6] Im hebräischen Text heißt es גָּבִיעַ = „Kelch, größeres Weingefäß"; siehe Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 15. Aufl., Leipzig 1910, S. 125b.

jene ſilberne Trinkſchale, die im Berliner ägyptiſchen Muſeum aufbewahrt wird[1].

Ihr Durchmeſſer iſt 16,6 cm, Höhe 3,4 cm. Sie iſt getrieben; die Innenſeite iſt mit Darſtellungen geſchmückt. Die Hauptfiguren ſind hochgetrieben, die Umriſſe und Einzelheiten graviert.

Die Mitte bildet eine erhabene, zwanzigblättrige Roſette; ſie iſt umgeben von Lotosblumen, Blüten und Knoſpen in wechſelnder Folge. Um die Roſette, zwiſchen den Pflanzen, tummeln ſich Fiſche; zwei nackte Mädchen verſuchen ſchwimmend, ſie zu greifen. Dazwiſchen iſt ein Pferd und ein Rind dargeſtellt. Eine fünffache Wellenlinie umſchließt im Kreiſe das Mittelfeld und trennt es von der äußeren Darſtellungsreihe.

Vier Boote ſchwimmen auf dem Fluß, den die ſoeben erwähnten Wellenlinien darſtellen. Voran fährt ein Papyrusnachen mit zwei Ruderern. Auf dem hohen Vorderteil des Nachens ſitzt eine Katze; im Heck ſteht ein Weinkrug. Das Boot ſchleppt das Schiff der Herrſchaft, das als eine ſchwimmende Ente mit erhobenen Flügeln geſtaltet iſt. Unter einem Baldachin ſitzt der Herr auf einem Seſſel ohne Lehne. Vor ihm ſteht, mit einem weiten, durchſichtigen Gewande bekleidet, eine Frau, die ihm einen Becher zu reichen ſcheint. Der Baldachin wird von Papyrusſäulen getragen. Hinter ihm ſteht eine große bekränzte Amphore. Auf dem Heck, das durch den Schwanz des Waſſervogels gebildet wird, hockt der Steuermann mit dem großen Ruder in den Händen. Es folgt ein Papyrusnachen mit emporgebogenen, aber niedrigen Enden, der drei ſtehende, unbekleidete Muſikantinnen mit Leier, Handpauke und Doppelflöte trägt; zwiſchen ihnen ſtehen zwei blumengeſchmückte Krüge auf Geſtellen. Im Hinterteil des Bootes handhabt ein Schiffer die Stoßſtange. Der vierte Kahn iſt mit drei bekränzten Amphoren, die auf einem gemeinſamen Geſtell ſtehen, beladen. Hinter den Krügen ſteht ein Mädchen, das eine Trinkſchale emporhebt, während am Bug des Schiffes ein Mann, über Bord gebeugt, eine Gans ſchlachtet; ſein Meſſer hat eine breite, blattförmige Klinge. Den Hintergrund bilden Waſſerpflanzen: Papyrusdolden wechſeln mit Schilfrohr. Ein Schwarm Waſſervögel tummelt ſich auf dem Fluß; einige ſchwimmen vor dem Schiffe der Herrſchaft her, andere ſind durch die luſtig lärmende Geſellſchaft aufgeſcheucht und fliegen über die Boote hin ins Röhricht. Vor dem Ruderboote erſcheint ein Rennwagen mit dem Herrn und ſeinem Kutſcher; vor dem Kahne der Muſikantinnen ſehen wir zwei galoppierende Pferde, die mit kummetähnlichen Halsbinden geſchmückt ſind, vor dem Küchenboote zwei Rinder, die gleichfalls Halsbinden tragen. Dieſe letzten Gruppen ſind natürlich am Ufer zu denken.

Die Außenſeite der Schale iſt nicht verziert, zeigt aber – was bei der geringen Dicke der Gefäßwandung natürlich iſt – die Zeichnung der Innenſeite umgekehrt. Der Rand der Schale iſt jetzt durch eine Kruſte von Silberoxyd verunſtaltet[2].

[1] Siehe Schäfer a. a. O., S. 65, 66, 67. – Über Silber bemerkt Flinders Petrie a. a. O., S. 113: „Les Égyptiens n'ont connu l'argent que bien après l'or, puisqu'on l'appelait or blanc; il était plus rare que l'or aux temps anciens . . . Sous la XVIIIe dynastie, l'argent devint plus commun, les gisements du nord de la Syrie, qui fournissaient les Hittites, étant devenus accessibles."

[2] Der Münchener Ägyptologe Freiherr von Biſſing ſpricht dieſe Trinkſchale der 18. Dynaſtie zu. Siehe Jahrbuch des Kaiſerl. Deutſchen Archäologiſchen Inſtituts Band 13, S 34 f.

Wie ein altägyptischer Kelch ausschaute, sehen wir auf einer Malerei aus dem Grabe des Haremheb[1]:

Auf einem niedrigen, fünfmal abgestuften, sich nach oben verjüngenden Fuße erhebt sich das Trinkgefäß in der Form der blauen Lotosblume (= Nymphaea caerulea). Die vier am Grunde breiten, in eine lange Spitze auslaufenden, grünen Kelchblätter sind vom Künstler nur angedeutet worden, die Blütenkrone dagegen hat er mit allergrößter Genauigkeit dem natürlichen Vorbilde nachgeschaffen: so den doppelten Kreis der länglichen Blütenblätter mit der zarten, gegen den Rand stärker werdenden Äderung und die feinen Schwingungen der Umrißlinie. Auf den glatten Rand des Kelches sind vier Blüten und dazwischen vier Knospen der oben erwähnten Nymphaea caerulea als Verzierung aufgesetzt. Die Blüten sind als sich zur Seite neigend dargestellt, d. h. nach der Mitte oder über den Rand des Kelches nach außen hin, die auf kürzeren Stengeln sitzenden Knospen stehen aufrecht. Die Dekoration ist ebenso schön wie sinnreich: aus der Flüssigkeit im Becher scheinen die lieblichsten Wasserblumen, die der alte Ägypter kannte, hervorzutauchen.

Trinkgefäße in dieser Form sind in nicht geringer Zahl aus blauer Fayence erhalten.

* * *

Ich habe nun den Lesern aufs neue gezeigt, wie sehr der heilige Erzähler mit den Sitten und den Gebräuchen der alten Ägypter vertraut war.

---

[1] Siehe Wreszinski a. a. O., Tafel 18. Malerei auf Stuck in Schech abd el Gurna aus der Zeit Thutmosis' IV. (um das Jahr 1415 v. Chr.).

Kleine Beiträge.

Das neue Missale Romanum.

Von Subregens C. Gierse, Paderborn.

Das neue Missale, dessen Herausgabe schon lange mit großer Sehnsucht und Spannung entgegengesehen wurde, hat der Pustetsche Verlag in einer Klein-Folio-Ausgabe jetzt fertiggestellt. Nach einer schnellen Durchsicht derselben, wie sie sich erst kurz vor Redaktionsschluß dieses Heftes ermöglichen ließ, sei das Wichtigste über die Neuordnung und die Veränderungen des Missale hier angegeben.

Außer den päpstlichen Bullen „Quo primum“ von Pius V., „Cum Sanctissimum“ von Clemens VIII. und „Si quid est“ von Urban VIII. ist dem neuen Missale noch die Bulle Pius' X. „Divino afflatu“ vorgedruckt worden. Es gibt sich dadurch deutlich kund, daß die Neubearbeitung des Missale sich aus der Brevierreform Pius' X. als notwendig ergab und auf diese sich vorzüglich gründet. Im übrigen sind tiefgreifende Änderungen nicht erfolgt, wenngleich die verbessernde Hand in allen Teilen zu erkennen ist.

Bezüglich der Generalrubriken wurde es gehalten wie bei der Neuausgabe des Breviers: die alten Generalrubriken sind unverändert geblieben; es sind ihnen nur angehängt die „Additiones et Variationes in Rubricis Missalis ad normam Bullae ‚Divino afflatu‘ et subsequentium S. R. C. decretorum.“ In zehn Tituli (I De Feria et Vigilia, II De Missis votivis, III De Missis Defunctorum, IV De Occurrentia et de Translatione Festorum, V De Commemorationibus, VI De Orationibus, VII De Hymno Angelico, de Sequentia et de Symbolo, VIII De Praefatione, IX De Evangelio in fine Missae, X De Colore Paramentorum et de Cantu in Missa) erfahren hier die neuen rubrizistischen Bestimmungen eine klare und ausführliche Behandlung. Manche mit der Brevierreform nicht in Zusammenhang stehende Neuerungen finden wir in den Tituli verzeichnet. Im Rahmen dieses kurzen Referates ist es jedoch nicht möglich, sie auch nur zu skizzieren.

Der Ritus servandus in celebratione Missae ist unverändert geblieben, nur ist stets von dem Kursivdruck da Gebrauch gemacht worden, wo nicht von der gewöhnlichen Messe die Rede ist, sondern von dem Levitenamte, von der Messe des Bischofs, coram Episcopo etc. Die Übersicht über diese Materie hat dadurch sehr gewonnen.

In den durch den ganzen Missaletext verteilten Spezialrubriken sind manche Korrekturen und Zusätze zu bemerken. Recht zahlreich sind sie auch im Kanon; ich zählte 26. Es handelt sich freilich nicht um wesentliche Veränderungen, sondern nur um eine klarere Fassung oder sorgfältigere Anpassung an den Ritus servand. in celebr. Missae. Hieß es z. B. im alten Missale vor Te igitur: ‚Sacerdos extendens, elevans et iungens manus, elevans ad coelum oculos . . .‘, so jetzt im neuen: ‚Finita praefatione, Sacerdos extendens, elevans aliquantulum et iungens manus, elevansque ad coelum oculos . . .‘; hieß es früher zu Nobis quoque peccatoribus: ‚percutit sibi pectus, elata parum etc.‘, so jetzt ‚percutit sibi pectus elata aliquantulum voce dicens: Nobis quoque peccatoribus Extensis manibus ut prius, secrete prosequitur: . . .‘; am Schluß des Embolismus stand früher: ‚Aliam mediam partem cum ipsa sinistra ponit super Patenam, et dextera tenens particulam super Calice, sinistra Calicem, dicit etc.‘, jetzt lesen wir: ‚Aliam mediam partem quam in sinistra manu habet, adiungit mediae super Patenam positae, et particulam parvam dextera retinens super Calicem quem sinistra per nodum infra cuppam tenet, intelligibili voce dicit . . .‘ Das Initium des Johannes-Evangeliums ist am Schluß des Kanons ganz in Abdruck gebracht.

Als eine bedeutende und recht erfreuliche Neuerung darf man es bezeichnen, daß die Lesungen sowie Introitus, Graduale usw. der einzelnen Messen, soweit sie der Heiligen Schrift entnommen sind, eine genaue Zitation der Fundorte erhalten haben; nicht nur die Kapitel, sondern auch die Verse sind sorgfältig angegeben. Auch dort sind die Verse zitiert, wo sie gleichsam nur den Baustoff für den liturgischen Text gebildet und in der Komposition dieses die freieste Verwendung gefunden haben. Man vergleiche z. B. das Offertorium der Dreifaltigkeitsmesse mit der dabei verzeichneten Schriftstelle Tobias 12, 6. Wie sorgfältig und ausführlich jetzt die Zitation geworden ist, mag man ersehen an dem Introitus der Feria V. post Cineres;

hieß es dort früher ‚Pſ. 54', ſo jetzt, ‚Pſ. 54, 17, 19, 20 et 23'. Die Schriftſtellen werden auch ſtets ſo angeführt, wie ſie in freier Umſtellung Verwendung gefunden haben; z. B. leſen wir an der Feria IV. post Dom. I. Quadrag. zum Introitus: Pſ. 24, 6, 3 et 22.

Was die Geſangsteile anbelangt, ſo haben die Intonationen zum Gloria und Credo, die Melodien zum Ite missa est und Benedicamus Domino keine Vermehrung oder Veränderung erfahren. Der unter Pius X. eingeführte und zum Gebrauch freigeſtellte Tonus solemnior der Präfationen iſt wieder in Wegfall gekommen. Unter den Praefationes in Cantu feriali finden wir jetzt die früher im Anhang beigegebene Praef. de Nativitate Dmni dieſes Tones. Sie iſt in dieſem jetzt nicht nur in den Votivmeſſen de Ss. Sacramento et de Ss. Nomine Iesu zu nehmen, ſondern auch ‚infra Octavam Nativit. Dmni et in Missa Dominicae infra Octavam eiusdem Nativitatis quae post diem 1 Ianuarii sit resumenda . . . et in omnibus Missis a die 2 ad 4 Ianuarii inclusive celebrandis, in quibus alia Praefatio non sit adhibenda.' Daß die neuen Präfationen vom hl. Joſeph und die für Requiemsmeſſen eingefügt ſind, iſt ſelbſtverſtändlich.

Sehr dankbar wird jeder Zelebrans die Einfügung von je einer Tabula Orationum pro diversitate Temporum bei Aſchermittwoch und zwiſchen dem Proprium de Tempore und dem Proprium Sanctorum begrüßen. Die erſte Tafel enthält die Commemorationes communes für die Zeit vom erſten Adventsſonntage bis zum Samstag nach dem vierten Faſtenſonntag; ſie kommt vor allem dann ſehr zuſtatten, wenn die Meſſe de Tempore geleſen wird, ohne daß man die Kommemoration eines Feſtes zu machen hat. Auf der zweiten Tafel finden wir zuſammengeſtellt die Commemorationes Dominicarum et Feriarum Adventus, Orationes pro diversitate Temporum assignatas, Collectas saepius imperari solitas et nonnullas Orationes late et stricte votivas.

Dem Proprium Missarum de Sanctis iſt neu eine lange Spezialrubrik über den Gebrauch der Meſſen dieſes Teiles als Votivmeſſen vorausgeſchickt. Nach der Meſſe des Allerheiligenfeſtes iſt die Missa votiva de Omnibus Sanctis beſonders angeführt, und zwar doppelt, ‚Extra tempus Paschale' und ‚Tempore paschali'.

Im Commune Sanctorum iſt die Anordnung viel überſichtlicher geworden. Die einzelnen Formulare eines jeden Commune ſind numeriert. Dem Commune unius Martyris extra Tempus paschale folgt jetzt ſofort das Commune plurimorum Martyrum extra Tempus paschale. Dieſem reiht ſich dann erſt das Commune Martyrum Tempore paschali an. Früher ging dieſes jenem voraus. Das Commune Plurium Virginum et Martyrum iſt mit dem Formular Pro Virgine et Martyre ‚Me exspectaverunt' ganz verbunden, während es früher dieſem nachgeſtellt war. Dieſelbe Verbindung finden wir im Commune non Virginum. — Im Commune Dedicationis Ecclesiae fällt unſer Auge auf die neue Beſtimmung, wie ſie ſich auch im Titel II n. 7 u. 8 der Additiones et Variationes vorfindet, daß nämlich am Tage der Kirchen- oder Altarkonſekration in der Meſſe de Dedicatione mit deren Oration unter einem Schluß die Oration von dem Myſterium oder Heiligen zu verbinden iſt, dem die Kirche oder der Altar geweiht wurde. Zum Commune Sanctorum gehören im neuen Miſſale auch die Muttergottes-Meſſen. An erſter Stelle ſteht hier das Commune Festorum B. M. V., dann folgen die fünf Meſſen de Beata für die verſchiedenen Zeiten des Kirchenjahres unter der Überſchrift: Missae de Sancta Maria in Sabbato quae dici etiam possunt ut votivae de Beata Maria Virgine pro Temporum diversitate.

Die Missae Votivae ordnen ſich nunmehr in zwei Gruppen: I. Missae votivae quae loco conventualis de Feria communi in choro suffici possunt; II. Missae votivae ad diversa. Unter erſteren findet man für Mittwoch auch die Meſſe vom hl. Joſeph verzeichnet. Die beſonderen Orationen für die Biſchofskonſekrationen und für die Spendung der heiligen Weihen haben ihren ungeeigneten Platz hinter den Benedictionis diversae aufgegeben und reihen ſich an die Meſſe In Anniversario Electionis et Consecrationis Episcopi paſſender an. Neu eingefügt iſt die Missa pro Fidei Propagatione. Die Orationen der Meſſe pro gratiarum actione, die früher unter der Votivmeſſe de Ss. Trinitate ſtanden, ſind jetzt an die letzte Stelle unter den Missae votivae ad diversa gekommen. Die dazu gehörige Rubrik ſagt uns, daß als Dankſagungsmeſſe (unter Einfügung der Oration pro grat. act.) nicht nur die Meſſe de Ss Trinitate, de Spiritu Sancto oder de Beata genommen werden kann, ſondern ebenſo die Meſſe von jedem Heiligen, der im Martyrologium verzeichnet ſteht.

Den Meſſen und Orationen für die Verſtorbenen folgt jetzt auch im großen Miſſale die Absolutio super tumulum. Hier wie in dem kleinen Miſſale für Seelenmeſſen

hat man sich damit begnügt, statt der bisherigen vier Formulare dieser Absolutio nur eines hinzusetzen, das für alle vorkommenden Gelegenheiten völlig ausreicht.

Den letzten Teil des Missale bilden die Missae propriae quae in aliquibus locis celebrari possunt. Sie sind nicht nach dem Datum geordnet wie früher, sondern nach dem Gegenstande: I Missae in hon. D. N. I. C. (11), II M. in hon. B. M. V. (21), III M. in hon. Sanctorum (32), IV Commune Sanctorum pro aliquibus locis iuxta Decr. S. R. C. diei 22 Maii 1914 (6). An Zahl sind diese Heiligenmessen sehr reduziert; es finden sich allerdings auch drei oder vier neue darunter, u. a. die von der hl. Rita.

Nochmals die ἐνεστῶσα ἀνάγκη in 1. Kor. 7, 26.

Von Kaplan Tischleder, Münster i. W.

Schon vor der Schrift Tillmanns über die Wiederkunft Christi (Bibl. Studien 1909 XIV) fand sich auch die katholische Exegese in einzelnen Vertretern, wie Adalbert Maier 1. Korintherbrief, Bisping, A. Schäfer u. a. bereit, den eschatologischen Charakter von 1. Kor. 7, 26 zuzugeben, den sie früher fast allgemein, in einzelnen Vertretern auch heute noch, weniger aus exegetischen als dogmatischen Gründen bestritten hatte. Aber wie Prat schon vor dem Erlaß der Bibelkommission vom 18. Juni 1915 bemerkte, braucht hier kein dogmatisches Bedenken vorzuliegen[1]. Solange man sich gegenwärtig hält, daß der Apostel Paulus niemals über den Zeitpunkt des Paruseeintritts eine ausdrückliche Lehre aufstellen will, weil gerade er wie kein anderer sich bewußt ist, daß Christus darüber mit voller Absicht keine bestimmte Offenbarung erlassen hat, konnte er den Eintritt der Parusie gerade so gut für die nächste Zukunft als für spätere Zeit erhoffen. Nur die Behauptung, „daß die Apostel unter dem Einfluß der Inspiration wohl keinen Irrtum lehren, aber doch eigene subjektive Ansichten aussprechen konnten, in denen sich eine Unwahrheit oder Täuschung finden könne", ist von der Bibelkommission als unzulässig abgewiesen worden[2]. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Apostel Paulus nicht die glühende Hoffnung gehabt und sehr ernst mit der Möglichkeit gerechnet haben könne, daß die Parusie bald eintrete, so bald, daß er sie noch persönlich erleben könne. Er war eben gerade wegen des Fehlens jeglicher Offenbarung über den Eintritt der Parusie wie jeder andere Mensch auf bloße Konjekturen, auf größere oder geringere Wahrscheinlichkeiten angewiesen. Und es ist doch nicht zu leugnen, daß zu seiner Zeit so manche objektive Anzeichen sich fanden, die ganz positiv für die baldige Parusie sprachen. Warum sollte er, sofern er nur dabei die gegenteilige Möglichkeit nicht positiv ausschloß — fand 1. Tim. 6, 15 sowie 1. Thess. 5, 1—3 zeigen deutlich, wie fern ihm das lag, die von Jesus gelehrte Unerkennbarkeit des Gerichtstages in Zweifel zu ziehen —, nicht haben sagen können: „es ist nicht nur möglich, sondern auf Grund mancher Anzeichen sogar wahrscheinlich, daß ich selbst sie noch erlebe", und er konnte, mit dieser Möglichkeit rechnend, außerdem sein eigenes Verhalten und auch seine Ratschläge anderen entsprechend einrichten. Das ist ja doch wohl auch der pädagogische Zweck, den Gott mit der Verhüllung des Gerichtstages verfolgt, daß jede Generation ganz ernstlich zu steter sittlicher Bereitschaft sich angetrieben fühlt durch die Erwägung der ernsten Möglichkeit, vom Richter überrascht zu werden. Holzmeister macht in einer Besprechung der erwähnten Entscheidung der Bibelkommission in der Zeitschrift für kath. Theologie 1916 S. 167—182 mit Recht darauf aufmerksam, daß Hoffen und Erwarten zwei verschiedene Dinge sind. Erhoffen kann man nur, was irgendwie unsicher oder als unsicher angesehen ist. Erwarten aber setzt schon eine sichere Erkenntnis voraus, schließt ein Fehlschlagen des Erwarteten endgültig aus. Da P. über sich ausdrücklich dagegen verwahrt, etwas Sicheres von dem Zeitpunkte der Parusie zu wissen 1. Thess. 5, 1—3; 1. Tim. 6, 15, kann man bei ihm von einer Erwartung des baldigen Eintritts der Parusie nur im Sinne glühenden Wunsches und sehnsüchtiger Hoffnung reden, welche zwar gewisse Wahrscheinlichkeiten sehr ernst in Rechnung setzen und auch auf das persönliche Verhalten bestimmend wirken, sie aber anderseits doch in keiner Weise ein bestimmtes Urteil einschließen, daß die Parusie nun auch wirklich bald eintritt, sondern stets auch die gegenteilige Möglichkeit voll und ganz zugeben und offenlassen.

[1] Prat, La théologie de St. Paul I, 107 u. 154.

[2] Siehe den ganzen Wortlaut der Entscheidung vom 18. Juni 1915 in der Zeitschrift für kath. Theologie 1916 mit Erläuterung von Holzmeister 167—182.

Solange aber der Apostel sein Urteil nur auf diese gewisse Wahrscheinlichkeit einschränkt und es nicht direkt auf den objektiven Sachverhalt ausdehnt, kann von einem Irrtum seinerseits nicht die Rede sein. Und das steht fest, was Holzmeister auch entschieden betont: in seinen Briefen hat er ein solches direktes Urteil nicht ausgesprochen und die aus ihnen sprechende Hoffnung setzt nur das irrtumslose und sichere Urteil über die Wahrscheinlichkeit (die damals solide Gründe für sich hatte) als psychologische Grundlage voraus. Jedenfalls steht demnach keinerlei dogmatisches Bedenken entgegen, auch die ἐνεστῶσα ἀνάγκη 1. Kor. 7, 26 eschatologisch zu verstehen, wie so manche andere Stelle noch in diesem Sinne verstanden werden muß. Ausschlaggebend ist einzig der exegetische Befund.

Im 7. 8. Hefte 1918 suchte nun Benz gerade vom exegetischen Standpunkte aus den nichteschatologischen Charakter der Stelle nachzuweisen, aber wie mir scheint, doch nicht mit durchschlagenden Gründen.

Sein Hauptargument gegen den eschatologischen Sinn der Stelle liegt darin, daß ἐνεστῶσα nur die Bedeutung „gegenwärtig" haben könne, während doch die Parusie nach ihrem Wesen in der Zukunft liege. Der Apostel gebraucht tatsächlich dieses perfektivische Partizip an den meisten Stellen in diesem Sinne. Z. B. wenn er Gal. 1, 4 Gott dafür dankt, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ. Der αἰὼν ὁ ἐνεστώς ist gleichzusetzen dem αἰὼν οὗτος 1. Kor. 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18; 2. Kor. 4, 4 oder der γενεὰ ἡ σκολιὰ αὕτη Apg. 2, 40 oder auch dem καιρὸς ἐνεστηκώς Hebr. 9, 9 oder dem κόσμος οὗτος 2. Kor. 4, 4. Röm. 12, 12. Gerade an dieser Stelle springt sofort in die Augen, wie abgeschliffen der Sprachgebrauch schon ist, daß die ursprüngliche Wortbedeutung gar nicht mehr empfunden wird. Ebenso sicher, wenn nicht noch sicherer, ist diese Bedeutung des Wortes 1. Kor. 3, 23 πάντα γὰρ ὑμῶν . . . εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα oder in der genauen Parallele dazu Röm. 8, 38 Οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα . . . δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι . . . Die direkte Gegenüberstellung zu μέλλοντα läßt einen anderen Sinn als gegenwärtig gar nicht zu. Wollte man also nur den zahlenmäßigen Befund gelten lassen, so spräche der freilich zunächst für die Übersetzung „gegenwärtig".

Aber es gibt wenigstens eine Stelle, an der diese Bedeutung sachlich unmöglich ist; nämlich 2. Thess. 2, 2, wo der Apostel die Thessalonicher warnt, sie sollten sich doch nicht verwirren lassen: ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. Die Übersetzung „als ob der Tag schon da", d. h. gar nicht mehr zu erwarten sei, ist dadurch ausgeschlossen, daß die Thessalonicher jedem, der das behauptet hätte, sofort den faktischen Nichteintritt der Parusie vorgehalten hätten. Dobschütz sagt mit Recht: „Daß der Tag des Herrn im eigentlichen Sinne als der Tag des Gerichtes und der Erlösung schon angebrochen sei, kann unmöglich die Meinung der in schwerer Drangsal schmachtenden Christen gewesen sein; nach alttestamentlicher und urchristlicher Auffassung gehört zu dem herrentag ein solches Maß äußerlich wahrnehmbarer, tiefeingreifender weltumgestaltender Wundervorgänge, daß kein Christ seiner Zeit das ‚er ist da' aussprechen konnte im Sinne des ‚wir leben bereits in ihm', es sei denn, er habe den urchristlichen Begriff gnostisch umgedeutet" (in Meyers Kritisch exeget. Kommentar S. 268). Aber wie D. selbst auch mit Recht hervorhebt, ist kein Gedanke an eine derartig gnostische Umdeutung der Auferstehung als Erwachen der höheren Erkenntnis im Menschen (2. Tim. 2, 18 Tert. resur. 19). Die Argumentation des Apostels faßt, ausgehend von 1. Thess. 4, 13, wo die Parusie auch als äußerlich sichtbares Ereignis geschildert ist, gerade den Zeitpunkt und nicht die Art ihres Eintritts ins Auge, betont, daß, ehe sie kommen kann, erst noch der Antichrist usw. erscheinen müsse. Damit ist erwiesen, daß ἐνέστηκε dort unmöglich die Gegenwart in so strengem und exklusivem Sinne bedeuten kann, sondern die in die Gegenwart hereinwirkende und ihre Schatten vorauswerfende Zukunft. ἐνέστηκεν = dort das unmittelbar Bevorstehende, schon im Eintreten Begriffene.

Und ist das nicht auch die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Wortes wie sie etwa in den Ausdrücken ἥρους ἐνισταμένου oder πόλεμος ἐνέστη (Polyb. 1 71, 4; μείζονος ἐνίστατο πολέμου καταρχή, καὶ φορτερωτέρου) noch unverblaßt zutage tritt? Und ob darum nicht die Vulgata, die 2. Thess. 2, 2 gerade diese durch den Zusammenhang geforderte Nuance: des Drängenden, Drohenden mit quasi instet dies Domini wiedergibt, auch 1. Kor. 7, 26 richtig übersetzt propter instantem necessitatem? Auf keinen Fall darf man auch 1. Kor. 7, 26 das ἐνεστῶσα zu leichtpressen, da ja auch dort die Parusie faktisch noch nicht eingetreten ist. (Siehe J. Weiß in Meyers Kritisch exeg. Kommentar 1. Kor. S. 196, A. Maier 1. Kor. auch ferner

Dobschütz ebenda Thessal. S. 268, Schmiedel, Handkommentar II, 829.) Durch diese ungerechtfertigte Einengung des Wortes entkräftet auch Tillmann seine eigene Argumentation für die Beziehung dieser Stelle auf die Parusie, da diese faktisch in der Hauptsache doch noch in der Zukunft liegt, wenn sie auch schon ihre Schatten vorauswerfen mag[1].

Nimmt man dagegen ἐνεστώς im futurellen Sinne des unmittelbar Drohenden, dann erhält es die denkbar stärkste Prägnanz. Da nach der Anschauung des Apostels mit dem Abschluß des Erlösungswerkes durch Christus, der letzte Äon, die letzte Heilsperiode eingetreten ist, ist damit eo ipso die Parusie jeden Augenblick möglich. Ebendeshalb stehen aber auch die der Parusie notwendig vorausgehenden Messiaswehen, welche der Heiland selbst Lk. 23, 23 ἀνάγκη μεγάλη oder θλῖψις οἵα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ γέγονεν genannt (Lk. 21, 23, Mk. 13, 19, Mt. 24, 21 mit deutlicher Anspielung auf Dan. 12, 1 und Joel 2, 2), vor der Türe. Daß gerade dieser Begriff der unter dem Ausdruck חֲבָלֵי מָשִׁיחַ dem Judentum[2] geläufigen eschatologischen Wehen auch dem Apostel Paulus durchaus nicht fremd war, beweisen Stellen wie 1. Thess. 3, 3 (θλίψεσιν); 1. Thess. 5, 3 ff (ὠδίν). Allein schon die Anklänge der beiden Worte ἀνάγκη und θλῖψις an die gleichen, vom Heiland aber sicher eschatologisch verstandenen Worte Lk. 21, 23 und Mk. 13, 19 weisen nicht auf irgendwelche Not, sondern auf die außerordentliche letzte Not hin. Gerade aber das ἐνεστῶσα stellt das außer allen Zweifel, indem es diese ἀνάγκη als eine schon dräuende, unmittelbar bevorstehende dartut.

Deutlicher wird der Apostel noch 1. Kor. 7, 29 und 31 durch die Worte: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστὶν und τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου παράγει. Ausschlaggebend ist, wie man das παράγει wiedergibt. Benz deutet den Ausdruck etwas zu farblos auf die Vergänglichkeit der Welt als fester ihr immanenter Eigenschaft in der etwas abgegriffenen Bedeutung: omnia vanitas[3]. Die Wahl des Verbums statt des Adjektivs und dazu noch das Präsens will aber viel prägnanter den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß nicht ein fertiger Zustand vorliegt, sondern daß das παράγειν „das Vergehen der Welt" schon im Werden begriffen ist und darum über kurz oder lang zum Abschluß kommen wird. Es liegt dieselbe Vorstellung zugrunde wie Mt. 5, 18; 24, 24, aber mehr noch wie 2. Petr. 3, 10 und 4. Esr. 4, 26.

Die Welt altert (Praeterit, quia cotidie senescit, Ambrosiast. P. l. XVII, 223) oder wie Paulus denselben Gedanken Röm. 8, 22 ausdrückt: „Wir wissen, daß die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt bis jetzt." Diese Geburtswehen der Welt, aus denen sie zu einem neuen Dasein geboren werden soll, haben schon begonnen; sie treten aber unmittelbar vor der Ankunft Christi in das akuteste und schmerzlichste Stadium ein. Das ist dann die ἀνάγκη, die nach dem Apostel die θλῖψις τῇ σαρκί für die Verheirateten im Gefolge hat. Diese θλῖψις ist dann aber nicht das gewöhnliche Ehekreuz, sondern die durch die ungeheure Weltnot für Eheleute doppelt und dreifach gesteigerte, ganz außerordentliche Drangsal, da diese mit- und füreinander zu sorgen und zu tragen haben. Denn wenn auch nach dem Worte des Heilandes (Mt. 24, 22) alle Menschen (πᾶσα σάρξ) von dieser θλῖψις, οἵα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κοσμοῦ ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ μὴ γένηται Mt 24, 21; Lk 21, 23; Mk. 13, 19) betroffen werden, so sind doch gerade die Verheirateten, die für Frau und Kinder zu sorgen haben, besonderen Mitleids würdig. Und der Apostel möchte in echt menschlichem Fühlen ihnen diese doppelte und dreifache Belastung ersparen, wie ja auch dem Heiland unwillkürlich der Gedanke an die ungeheure Not das Wort über die Lippen drängt: οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (Mt. 24, 19). Ähnlich Lk. 23, 29. Damit entfällt auch von selbst das Bedenken, als wolle der Apostel sich zum Anwalt gottloser Junggesellenmoral aufwerfen. Die Außerordentlichkeit der Not rechtfertigt seinen von echt menschlichem Fühlen eingegebenen Rat: ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι.

Noch entschiedener weist V. 29 ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστὶν in eschatologische Richtung. Ich halte es noch für weniger berechtigt als bei V. 31 das Wort abzuschwächen zu dem Sinn: vita nostra brevis est[4]. Zunächst ist nicht nachzuweisen,

[1] A. a. O. S. 11 u. 72 f.

[2] Darüber Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu II 3 398 523 f.

[3] Ad. Maier, 1. Kor. S. 165 παράγει bezeichnet das Vorübergehen als ein in der Annäherung begriffenes Ereignis. [4] Ad. Maier S. 163.

daß *καιρὸς* irgendwo die Lebenszeit des einzelnen Christen bezeichnet[1]. *καιρὸς* bedeutet vielmehr bei dem Apostel Weltzeit (Röm. 3, 26; 8, 18; 11, 5; 2. Kor. 8, 14) oder auch die kommende messianische Zeit (Lk. 21, 8; Offb. 1, 3; 22, 10). *καιρὸς* ist überhaupt nicht wie *χρόνος* die zahlenmäßig bestimmte Zeitspanne, sondern die durch die besonderen Zeitumstände eingegrenzte und charakterisierte Zeit[2]. *καιρὸς* bezeichnet mehr die Zeit nach ihrem bestimmten Charakter, wie er sich aus den Zeitverhältnissen ergibt und wie er sich dem wachsamen Christen, der mit sittlichem Scharfblick die Zeichen der Zeit zu deuten versteht (Mt. 16, 3), unwillkürlich aufdrängt. Daß der Apostel gerade auf diese Zeitbewertung und nicht auf Stundenzählung hinzielt, beweist auch der eigentümliche Gebrauch des Verbalausdruckes *συνεσταλμένος ἐστίν* statt des Adjektives. Auch hier wäre es wieder eine ungerechtfertigte Verwässerung, dieses *συνεσταλμένος* einfach mit brevis zu übersetzen, es heißt zunächst abbreviatum = abgekürzt, zusammengezogen, zusammengedrängt. Nicht das soll hervorgehoben werden, daß die Zeit bis zur Parusie kurz, sondern daß sie durch den Anbruch der letzten Weltzeit, welche durch die eher als erwartet eingetretene Erlösung schon begonnen hat, wesentlich durch Gottes gnädige Fügung verkürzt ist. Man darf darin wohl einen Anklang finden an Mt. 24, 22 (*εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα ἡ σάρξ. διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι*). Dieselbe Idee von der Abkürzung der Zeit als Ergebnis höherer Fügung, göttlicher Anordnung findet sich Röm. 13, 11: *καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι· νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν· ἡ νὺξ προέκοψεν ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν.* Auch hier will der Apostel nicht die Zeitkürze an sich, sondern die Beschleunigung des Paruseeintrittes, wie er sie aus manchen Anzeichen erschließen zu können glaubt, als Motiv der sittlichen Wachsamkeit anführen. Die Christen sollen im Gegensatz zu den oberflächlichen und gottvergessenen Heiden, die er 1. Thess. 5, 3 und der Heiland Mt. 24, 37 schildert, mit offenem Auge und wachem Sinn die Zeichen der Zeit verfolgen.

Was aber für die Deutung des *καιρὸς* als Weltzeit und nicht als Lebenszeit entscheidend ins Gewicht fällt, das ist die Tatsache, daß dem Apostel das Motiv von der Kürze des Einzellebens durchgängig vollständig fernliegt, daß er aber mit ganz ausgesprochener Vorliebe die Pflicht der sittlichen Wachsamkeit durch den Hinweis auf die Parusie zu begründen pflegt (Phil. 1, 6. 11; 2, 16; 3, 20; 4, 5; Röm. 13, 11; 14, 10 ff.; 1. Thess. 2, 19; 3, 13 f.; 5, 23; 2. Thess. 1, 7. 17; 1. Kor. 1, 7; 3, 13; 4, 5; 6, 9 f.; 15, 58; 2. Kor. 5, 10; Kol. 3, 4, 24 f.; Eph. 6, 8; 2. Tim. 4, 1. 8; 1. Tim. 6, 14; Tit. 2, 13).

Der Homilet darf wohl nachträglich den Paruseegedanken ausdeuten zu dem allgemeineren vita nostra brevis est, nicht aber die wissenschaftlich arbeitende Exegese.

Verstehen wir aus all diesen Gründen unter *καιρὸς* die Weltzeit bis zur Parusie, dann gewinnt auch das gleich folgende *λοιπὸν* seinen ganz speziellen Sinn wie Röm. 13, 11, dahin: Weil durch die Erlösung als Abschluß der gnadenlosen Zeit und Anbruch der neuen Zeit der Eintritt der Parusie beschleunigt erscheint, das Zeitschema zusammengedrängt ist, sollen die Christen *τὸ λοιπὸν* = den Rest der bis dahin noch verfließenden Frist in ungeteilter religiöser Bereitschaft verbringen. Die Erwartung des Herrn und seiner Ankunft kann und darf hinfür allein das alles beherrschende und überragende Lebensinteresse sein, hinter dem alles andere, was darauf nicht Bezug hat, als nebensächlich zurücktritt. *τὸ λοιπὸν* will also auch nicht heißen „was nun den Rest eures Leben anlangt", sondern was den Rest der Weltzeit überhaupt anlangt, zum Unterschied von der vorchristlichen heidnischen Weltzeit. Für Christen überhaupt gilt es im Hinblick auf die Parusie, die mit dem Anbruch der letzten Weltzeit jeden Augenblick fällig ist, daß selbst die, welche Frauen haben, so sein müssen, als wenn sie keine hätten. Das soll sie charakteristisch von ihrer heidnischen Zeit und Umgebung unterscheiden.

Faßt man alle diese Momente zu einem Gesamtbilde zusammen, dann läßt sich der eschatologische Charakter der *ἀνάγκη* wohl kaum mehr bestreiten; diese eschatologische Deutung der Stelle erklärt am einfachsten und ungezwungensten den ganzen Passus, während jede andere Erklärung von unerträglichen Schwierigkeiten gedrückt wird. Speziell die Zurückführung der *ἀνάγκη* auf einen gleichlautenden Ausdruck in der Mithrasliturgie und ihre Ausdeutung auf die durch die Sünde so unheilvoll als Verhängnis lastende gegenwärtige Welt- und Lebensordnung erweckt doch so sehr

[1] Tillmann a. a. O. S. 75. [2] Cremer, Biblisch. Theolog. Wörterbuch 537 f.

den Eindruck des Gekünstelten und Weithergeholten, daß sie kaum Anklang finden und die eschatologische Auffassung kaum erschüttern wird. Es handelt sich zunächst nur um eine Parallele des Ausdrucks, nicht aber des Sinnes, worauf es doch in erster Linie ankäme. In der Mithrasliturgie ist die ἀνάγκη, wie Benz selbst hervorhebt, die als Naturverhängnis empfundene Gebundenheit der Seele an den materiellen Leib. Angestrebt wird darum in echt dualistischer Weise eine reine Naturerlösung. Es ist aber doch sofort einleuchtend, wie fern es dem Apostel lag, seine ἐνεστῶσα ἀνάγκη als diese physische Gebundenheit der Seele an den Leib zu verstehen und zu deren Vermeidung oder Überwindung die Ehelosigkeit anzuraten. Eine derartige dualistische Grundauffassung ist dem Apostel, wie der Kolosserbrief und der 1. Timoth. ausweisen, vollkommen fremd. Der Apostel ist eine viel zu religiös und ethisch orientierte Natur, um auf eine Naturerlösung hinzusteuern. Von Vers 32 an zeigt er übrigens klar, wie er aus tiefinnerlich-ethischen Motiven heraus der Ehelosigkeit den Vorzug gibt, nicht etwa weil sie die Seele vor der Befleckung mit dem Fleische bewahrt, sondern weil sie ihr die Möglichkeit zu größerer sittlicher Bereitschaft und religiöser Konzentration gewährt. Ferner ist ja nach der ganzen Darstellung des Apostels die ἀνάγκη durch die Wahl der Ehelosigkeit doch nicht vermeidbar, da der Eheloſe ihr gerade so gut unterworfen bleibt wie der Verheiratete. Darum geht Benz selbst von dieser Grundbedeutung der ἀνάγκη in der Mithrasliturgie ab und will als das den beiden Stellen Gemeinsame mehr den Zwang der Naturordnung erblicken. Aber dieser Charakter des Zwingenden und Unentrinnbaren, gegen das bloße Menschenkraft nicht aufkommt, eignet auch der Weltnot der Parusie, und auch sie ist nicht Individualnot, sondern allgemeines Verhängnis im wahrsten Sinne des Wortes. Liegt es nicht viel näher, statt in ἀνάγκη einen spezifisch philosophischen Fachausdruck oder liturgische Formel zu sehen, einfach darin nur den ganz allgemeinen Ausdruck zu sehen für den Zwang, den eben jede Not im Gefolge hat, einerlei ob es sich um Individualnot oder allgemeine Not handelt? So gebraucht ja auch der Apostel dasselbe Wort an anderen Stellen zur Bezeichnung rein persönlicher Not (2. Kor. 6, 4 u. 12, 10; 1. Thess. 3, 7). Speziellen Sinn erhält das Wort jeweils erst aus seinen Appositionen und dem Zusammenhang. Da übrigens das Alter der vermeintlichen Mithrasparallele erst in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christus anzusetzen ist, ist ihr Wert für die Erklärung unserer Stelle doch sehr fraglich. Überdies ist sie wirklich auch nur zur näheren Illustration unserer Stelle kaum von besonderer Bedeutung. Wenn auch nach der eschatologischen Erklärung Paulus nicht unmittelbar gegenwärtige Leiden, sondern die mehr oder weniger nahe bevorstehenden Nöte der Messiaswehen meint, so ist damit doch nicht in Abrede gestellt, daß diese schon in einzelnen Erscheinungen in die Gegenwart hereinragen; noch weniger, daß sie den Charakter einer allumfassenden unentrinnbaren Weltnot besitzen. Die ἀνάγκη, die wie eine unheilschwangere Gewitterwolke mit der Parusie sich über der Welt zusammenzieht und jeden Augenblick sich über ihr entladen kann, ist auch in der eschatologischen Auffassung der Stelle (besonders nach unserer Erklärung des παράγει τὸ σχῆμα) nicht etwas rein Zukünftiges, ohne jede Beziehung zur Gegenwart, sondern sie liegt schon in der Luft, wirkt schon voraus und entwickelt sich. In gewissem Sinne haben die Messiaswehen ja schon begonnen in der von Jesus mit dem Weltgerichte in einer Perspektive geschauten und geschilderten Katastrophe des untergehenden Jerusalems, genau so wie auch das Reich des Messias mit Jesu Tod und Auferstehung schon in der Welt wirkt und lebt und seiner jenseitigen Vollendung entgegenreift. Wahr ist auch bei dieser Auffassung die Tatsache, daß die tiefste Ursache dieses unheilvollen Weltdruckes, der sich in der Katastrophe des Weltunterganges völlig auswirken und entspannen wird, die Sünde ist. Diese allein hat die ideale Harmonie, wie sie die Weltordnung des Paradieses aufwies und wie sie jetzt erst mühsam und äußerst schmerzlich aus den Messiaswehen heraus völlig wiedergeboren werden muß, gestört. Ohne diese Störung der Weltordnung durch die Sünde gäbe es keine ἀνάγκη, gäbe es auch folgerichtig mit Rücksicht auf sie keinen Grund, der Jungfräulichkeit vor der Ehe den Vorzug zu geben.

Was an den Benzschen Ausführungen treffend ist, fügt sich viel besser und organischer der eschatologischen Auffassung ein.

Erlasse und Entscheidungen

A. Rechtliche Materien.

I. Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

Die alte **Benediktinerabtei Neresheim** wird neu errichtet und der Beuroner Kongregation zugeteilt (S. 431 ff.).[1] – Neresheim (Württemberg) wurde 1095 errichtet, bei der Säkularisation 1802 den Fürsten von Thurn und Taxis übergeben, der sie nunmehr den Benediktinern wieder zurückerstattet hat.

II. S. Congregatio de Religiosis.

In einem Rundschreiben vom 9. März 1920 (S. 365 ff.) an alle Ortsordinarien wird auf das Ungesetzmäßige der **Wiederwahl von Generaloberinnen der Frauenkongregationen und von Oberinnen der Nonnenklöster** nach abgelaufener Amtsperiode (6 bzw 3 Jahre) hingewiesen. Die besondere Geeignetheit der bisherigen Oberin oder der durch zwei Drittel Majorität zum Ausdruck gebrachte Wunsch der Genossenschaft bzw. des Klosters sind keine genügenden Gründe, die eine Dispens von dem kirchenrechtlichen Verbot rechtfertigen, wenn auch bei der meist geringen Anzahl von Nonnen die Wiederwahl der Oberin eines Frauenklosters leichter begründet werden kann. Die Ordinarien werden beauftragt, die Wählerinnen in diesem Sinne zu belehren und, wenn trotzdem die Wiederwahl erfolgt, die dringenden Dispensgründe dafür anzugeben und den genauen Verlauf der Wahl dem Apostol. Stuhl mitzuteilen.

III. S. Congregatio de Propaganda fide.

a) Unter dem 8. Dezember 1919 teilt die Kongregation in einem Schreiben an die Vorsteher der Missionsbezirke mit (S. 120), daß die Apostolischen Vikare und Präfekten in Zukunft sich einen Stellvertreter mit der Amtsbezeichnung **Vicarius delegatus** bestellen können, der dieselben Rechte und Pflichten hat wie der Generalvikar einer Diözese.

b) In einer Instruktion vom 25. Juli 1920 (S. 331 ff.) gibt die Kongregation eine nähere Anweisung über die **Errichtung von Quasipfarreien in den Missionsbezirken.** Sie soll nach Anhörung des Missionsrates oder der Konferenz der Missionsgeistlichen des Bezirkes (CIC can. 302 u. 303) durchgeführt werden, wenn die Verhältnisse dazu reif und insbesondere die nötigen Mittel vorhanden sind.

II. Weltliche Aktenstücke.

1. **Baulast des Kirchenpatrons.** Die Orgel, die ohne Widerspruch des Patrons in der Kirche angebracht ist, ist Pertinenzstück der Kirche und unterliegt der Baupflicht des Patrons. Unerheblich ist, ob die Kosten für die Anschaffung der Orgel durch freiwillige Beiträge aufgebracht sind. RG. IV. 35. 10. April 1920 409/19 (Stettin); vgl. „Das Recht" Nr. 15/16 v. 10. August 1920 Entsch. Nr. 2788.

2. **Religiöse Kindererziehung.** Nach Art. 149 Abs. 2 der Reichsverfassung bleibt die Teilnahme an religiösen Unterrichtsfächern der Willenserklärung desjenigen überlassen, der über die religiöse Erziehung der Kinder zu bestimmen hat. Letzterer

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis XII (1920) vol. 12 zu ergänzen.

ist nach BGB. § 1627 der elterliche Gewalthaber; nach dessen Tode treten die landesrechtlichen Vorschriften ein. Die Reichsverfassung hat diese Vorschriften nicht beseitigt, sondern im Gegenteil durch Verweisung auf das Bestimmungsrecht zum Ausdruck gebracht, daß die hierüber bestehenden gesetzlichen Vorschriften weiter in Kraft bleiben; diese sind gewissermaßen Ausführungsbestimmungen der Reichsverfassung. LG. Breslau, 1. April 1920 20 T. 7 20; vgl. „Das Recht" Nr. 19/20 v. 10. Oktober 1920 Entsch. Nr. 3305. E. Schneider.

B. Liturgik.

Päpstliches Motuproprio „Bonum sane" vom 25. Juli 1920 (S. 313). In allen Diözesen soll nach dem Ermessen der einzelnen Bischöfe innerhalb Jahresfrist — vom 28. Dezember 1920 an gerechnet — eine **Gedenkfeier zu Ehren des hl. Josephs** stattfinden, um so die 50. Jahreswiederkehr der Erhebung dieses Heiligen zum Schutzherrn der Kirche festlich zu begehen. Allen, die an dieser Feier teilnehmen, wird unter den gewöhnlichen Bedingungen ein vollkommener Ablaß gewährt. Der Heilige Vater bittet zugleich die Bischöfe, in den großen allgemeinen Drangsalen und Nöten unserer Zeit den Gläubigen die Verehrung des hl. Josephs besonders zu empfehlen, vor allem auch jene Andachtsübungen zu dessen Ehre wieder zu beleben und zu pflegen, die schon bislang in der Kirche sehr geschätzt waren, so die Weihe des Mittwochs und des Monats März an ihn, seine Verehrung als des Patrons der Sterbenden usw.

S. Congregatio Rituum.

26. Januar 1920 (S. 120). **Priester, die an Augenschwäche leiden,** oder die aus einem anderen Grunde zufolge päpstlichen Indultes die Erlaubnis erhalten haben, stets irgendeine Votivmesse oder die Seelenmesse nach dem vierten Formular zu lesen, dürfen sowohl auf Allerseelen dieselbe Missa quotidiana wie auf Weihnachten dieselbe Votivmesse dreimal lesen. Das am 11. April 1840 (Decr. n. 3802 ad 3) gegebene Verbot für solche Priester, Weihnachten nicht mehr wie eine Messe zu lesen, ist also damit aufgehoben.

25. Juli 1920 (S. 448). Ein Dekret gibt die neue typische Ausgabe des **Missale Romanum** bekannt. Dieses Missale enthält die Neuerungen, die sich aus der Bulle Divino afflatu, aus dem Motuproprio Abhinc duos annos und aus den zugehörigen Entscheidungen der Ritenkongregation für die Zelebration der heiligen Messe ergaben. In Zukunft dürfen alle neuen Missalien nur nach dieser Editio typica gedruckt werden.

9. September 1920 (S. 449). Die Ritenkongregation schreibt **ein neues Formular für die zu wiederholende Konsekration eines Altares** vor. Dasselbe ist vom Bischofe oder durch einen von ihm bevollmächtigten Priester in Anwendung zu bringen, wenn gemäß Kanon 1200 § 1 eine Neukonsekration nach kürzerer Formel dadurch notwendig wird, daß die Mensa vom Stipes, wenn auch nur momentan, getrennt worden ist.

25. Juli 1920 (S. 542). Nachdem die Heiligsprechung des seligen Gabriel aus der Kongregation der Passionisten, der seligen Maria Margareta Alacoque und der seligen Johanna d'Arc vor einiger Zeit erfolgt ist (vgl. A. A. S. S. 114), werden jetzt die entsprechenden Ergänzungen zur sechsten Brevierlektion im Offizium dieser Heiligen veröffentlicht. Auch deren Elogium für das Martyrologium wird angegeben.

14. Oktober 1920 (S. 541). Durch die Enzyklika Benedikts XV. „Principi Apostolorum" vom 5. Oktober 1920 (A. A. S. S. 457) ist der heilige Diakon und Bekenner **Ephraem der Syrer zum Doctor Ecclesiae erklärt** und sein auf den 18. Juni fallendes Fest für die ganze Kirche sub ritu duplici vorgeschrieben. Offizium, Messe und das Elogium fürs Martyrologium werden publiziert.

15. Oktober 1920 (S. 548). Auf Anfrage wird entschieden, daß die mit Verrichtung der Lauretanischen Litanei verbundenen Ablässe auch dann gewonnen werden können, wenn drei Anrufungen vorgesungen werden und das Volk dann mit der vierten antwortet; es muß aber jeder einzelnen der vier Anrufungen ‚Ora pro nobis' beigefügt werden. C. Giersе, Subregens.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Joh. Göttsberger-München zeichnet in seiner Schrift **Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament** (Münster i. W. 1919, Aschendorff; Bibl. Zeitfr. IX, H. 1/2, ℳ 2,20) in methodisch mustergültiger Art folgende Entwicklungslinie: Die alttestamentliche Religion stellt die Weisheit unter den göttlichen Eigenschaften von vornherein besonders hoch. Unter Leitung der göttlichen Vorsehung wird sie dann als etwas Selbständiges aufgefaßt (Job c. 28; Bar. c. 3–4), weiterhin als bewußte Persönlichkeit (Spr. c. 1–3; 8–9; Sir. c. 1; 24), die neben Gott tritt, aber in engster Verbindung mit ihm bleibt. Sie tritt schließlich als tätige, schöpferische Weisheit demiurgisch auf, als solche vorbereitet in Spr. c. 1–3; 8–9; Sir. c. 1; 24 und klar besungen in Sap. c. 6–9, um schließlich in dem Logos des N. T. (Joh. c. 1) zu münden. Möchte das tiefschürfende Schriftchen das Vorurteil gegen die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die alttestamentliche Religion ausräumen helfen, die doch geradezu nach ihm schreit.

In der Abhandlung **Angebliche Parallelen zur biblischen Urgeschichte** (Theol. Quartalschr. 1919, S. 199 ff.) behandelt P. Maurus Witzel O. F. M.-Frauenberg abschließend St. Langdons Bearbeitung des Nippurtextes 4561 (vgl. Th. u. Gl. 1918, S. 248 ff., 303) und seine Ausschlachtung als Parallele zu der biblischen Paradies- und Sündfluterzählung. Es ist nicht mehr zu bezweifeln, daß Langdons Übersetzung nicht zu halten ist. Wie Ungnad sie schon einen „Bluff" nannte, so bezeichnet sie Witzel als Phantasiegebilde. „An mythologisch-religioser Bedeutung wird (dem Texte freilich) kaum ein anderer sumerischer Text gleichkommen." Aber mit den biblischen Parallelen ist es nichts. „Das ganze Stück kann man als eine Verherrlichung Dilmuns mit stark mythologischem Einschlag bezeichnen. Es ist die Rede von seinen Uranfängen, von der Entstehung und Entwicklung der Kultur; der Übergang von Enki-Kult zum Enlil-Kult wird (latent) mythologisch motiviert . . ., der alte Kult Enkis mit seinen Heilkräutern muß zurücktreten vor dem Kulte Enlils und Ninharsags, die für die menschlichen Nöte nicht Heilkräuter bestimmten, sondern gütige Gottheiten erzeugten. Und der beste von allen, ‚der alles gut macht', ist der Lokalschutzgott von Dilmun" (S. 224).

Jos. Slabý-Königgrätz bietet ebendas. S. 225 ff. als archäologischen Kommentar zu **Genesis 50, 2—10 im Lichte der altägyptischen Denkmäler und Urkunden** eine anschaulich schildernde Abhandlung über das altägyptische Totenbestattungswesen. „Wie die Geschichte des Patriarchen Joseph in der Bibel stark durchdrungen ist von ägyptischen Ideen, so auch die Erzählung vom Leichenbegängnisse seines Vaters Jakob. Hier haben wir in wenigen Worten den gedrängten Inhalt aller ägyptischen Gebräuche bezüglich der Totenbestattung; nur das wurde unterlassen, was sich an die ägyptische Religion anknüpfte oder abergläubisch war" (S. 227).

A. Schulz'-Braunsberg Erklärung der Sammelbücher liegt nunmehr nach dem Erscheinen des zweiten Halbbandes **Das zweite Buch Samuel** (Münster i. W., Aschendorff; ℳ 24,–, geb. ℳ 29,–; Subskriptionspreis ℳ 20,–, geb. ℳ 25,–) vollständig vor. Das Buch steht ganz auf der wissenschaftlichen Höhe; es ist als der heute beste Kommentar zu Samuel, der existiert, eine Zierde des Exegetischen Handbuches zum Alten Testament, dessen achten Band es bildet. Textkritik, Erklärung und Literarkritik stehen gleichmäßig hoch. Der literarkritische Standpunkt

ist: Aufbau auf zwei Hauptquellen (Gi aus der letzten Zeit Davids + M aus der Zeit Salomons) + Anhänge + Einschaltungen, Zusätze und Überarbeitungen bis in die letzten Jahrhunderte vor Christus. „Die Erklärung sieht sich von einem ungeheuren Hemmungsmittel befreit, wenn sie sich nicht verpflichtet weiß, sämtliche Stellen eines Buches unter jedem Gesichtspunkt zusammenzupassen und einander anzugleichen . . . Die sog. Harmonistik kann zu einer drückenden Last werden" (S. 326). Die durch die Papiernot erzwungene Beschränkung des Umfanges unserer Zeitschrift zwingt mich abzubrechen. Eine eingehendere Anzeige des vorzüglichen Buches lasse ich in der Theologischen Revue abdrucken.

Joh Döller-Wien behandelt in den Bibl. Zeitfr. IX, H 7–9 gut das Thema **Das Weib im Alten Testament** (Münster i. W. 1920, Aschendorff; ℳ 3,50). Gegenüber extremer Herabdrückung oder Überschätzung urteilt er mit Recht auf der mittleren Linie: „Die Frau hat bei den Israeliten eine Stellung eingenommen, wie bei wenigen anderen Völkern."

Das Ergebnis der Bearbeitung des sumerischen Textes Radau, Ninib Nr. 2(3) und der verwandten Texte durch P. M. Witzel O. F. M.-Fulda (Frauenberg) in Heft 2 seiner Keilschriftl. Studien, **Der Drachenkämpfer Ninib** (Fulda 1920, Selbstverlag; ℳ 15,–) ist dieses: Der Drache ist ursprünglich der Tigris, der das Land überflutete und durch den Bau eines Staubeckens durch einen Fürsten gebändigt ward. Dieses geschichtliche Ereignis ist auf den Mondgott Ninib (Ningirsu), später auch auf andere Gottheiten übertragen. Der Gegner des Kämpfers wurde ursprünglich unter dem Bilde einer großen Schlange dargestellt, nach einer geläufigen Vorstellung mit sieben Köpfen („die bösen Sieben!"), später auch unter dem Bilde anderer Tiere (Löwe, Stier, Steinbock, Fisch, Vogel, Skorpion) und des Menschen. Schon früh wurde der Tigrisdrachenkampf mit der Idee des Monddrachenkampfes verquickt und der kombinierte Kampfmythus mit weiteren zahlreichen Mythen „Der Drachenkampf wurde auch immer mehr aufs moralische Gebiet hinübergespielt. Der Gegner wird allmählich ein böser Dämon, der Teufel. Die Idee der Teufelsbannung, namentlich seine Einschließung in Schalen und später in Fläschen dürfte ihre einzig richtige Erklärung in der Bannung (Einschließung) des Tigris(drachen) in dem Staubecken finden." Auch der Theologe, so vorsichtig er auch immer in der Anwendung der Drachenkampfmotive auf Erzählungen sein mag, die als historische erscheinen, hat alle Ursache, die schöne Studie zu beachten für das Verständnis der biblischen Bilder-sprache. Mit Genuß wird jeder, der Sinn für Humor hat, die Parodierung der phantasiereichen Methode moderner Mythenforschung auf S. 259 ff. lesen mit dem „Nachweis", daß der Weltkrieg von 1914–1918 nicht Geschichte ist, sondern ein Drachenkampfmythus.

H. Zschokkes **Historia Sacra Veteris Testamenti** erschien in siebter, durch J. Döller-Wien besorgter Auflage (Wien und Leipzig 1920 W. Braumüller; geb. ℳ 36,–). Wie im Titel jetzt nicht mehr Antiqui Testamenti steht, so zeigt das in Österreich viel gebrauchte Buch auch sonst überall die nachbessernde und ergänzende (586 st. 468 S. der 6 Aufl.) Hand, letzteres namentlich in den sehr reichen Literatur-nachweisen. Hoffentlich werden in einer weiteren Auflage verschiedene Bücher des A. T. da untergebracht werden, wohin sie nach der Zeit ihrer Entstehung wirklich gehören. Schade, daß der weiteren Verbreitung des Buches in Deutschland das latei-nische Gewand hinderlich ist.

P. Leander, **Einige hebräische Lautgesetze chronologisch geordnet** (Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. 1920, 61 ff.) hat die in seiner mit H. Bauer zusammen verfaßten „Historischen Grammatik der hebräischen Sprache des A. T." (Lief 1–2, Halle 1918/19) zerstreuten Bemerkungen zur Chronologie der Lautgesetze gesammelt und hier und da näher begründet. An der Echtheit des Mesasteines hält er fest.

H. Bauer, **Die „Löwenherrin" der Amarnabriefe Nrr. 273 u. 274** (ebendas. S. 210 f.) findet in „Herrin der Ur. Mah. Meš" d. i. „Löwenherrin" die Herrin der Stadt כְּפִירָה. Er identifiziert damit das heutige Kefîra bei El-Ḳubêbe und כְּפִירִים (= Löwen; entstanden aus בֵּית כְּפִירִים = Löwenhausen) Neh. 6, 2.

In der Sammlung Töpelmann, Erste Gruppe: Die Theologie im Abriß Band 1 ließ Joh. Meinhold-Bonn erscheinen eine **Einführung in das Alte Testament, Geschichte, Literatur und Religion Israels** (Gießen 1919, A. Töpel-mann; ℳ 10,–, geb. ℳ 12,50). Da der Herr Verfasser die katholische Literatur fast völlig ignoriert, muß sich der Referent mit dieser Feststellung begnügen.

Über Sprachlich-literarische Wirkungen des internationalen Verkehrs im Altertum (Reisen — Dolmetscher — Verkehrssprache — Erlernen fremder Sprachen — Sprachenwechsel — Literaturaustausch) veröffentlichte E. König-Bonn eine auch für die weitesten Kreise interessante Abhandlung in der Deutschen Rundschau 1920, 198 ff.

N. Peters.

Neues Testament.

Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament von Joseph Sickenberger-Breslau. Zweite, verbesserte Auflage. (Freiburg 1920, Herder; XV u. 166 S., kl. 8°, kart. ℳ 5,60 u. Zuschlag.) Dieses für die Zwecke der Repetition sowie der kurzen Orientierung über die wesentlichen Fragen der neutestamentlichen Einleitung (Kanon- und Textgeschichte sowie spezielle Einleitung) besonders für Theologie studierende praktisch angelegte Kompendium weist in seiner zweiten Auflage zahlreiche kleine Zusätze und Verbesserungen auf. Die Literaturangaben sind entsprechend dem Stande der Forschung bedeutend vermehrt, wobei jedoch der Verf. seinem Grundsatze, nur die Hauptarbeiten anzugeben, treu geblieben ist. — Seinem Lösungsversuch der Synoptischen Frage, illustriert durch das Schema S. 78, können wir nicht in allem zustimmen. Wir geben S. vollständig recht in seiner Ansicht, daß Lk. das Evangelium des Apostels Mt. nicht gekannt haben kann wegen der Schwierigkeit des Ausgleiches beider in der Kindheitsgeschichte, den Stammbäumen usw. sowie wegen der Zersplitterung des von Mt. systematisch Zusammengestellten in andere historische Zusammenhänge (S 77) usw. Wenn nun aber S. zur Erklärung der literarischen Verwandtschaft zwischen Lk. und unserem kanonischen Mt. als gemeinsame Quelle (außer Mk.) eine aus dem aramäischen Mt. geflossene griechische Übertragung annimmt (S. 77), so würde sich hieraus als Konsequenz ergeben, daß der größte Teil von Kap 1 u. 2 in dem aramäischen und dem griechischen Ur-Mt. gefehlt hätte, demnach, wie auch die systematische Ordnung (z. B. Bergpredigt usw.), das Werk des Bearbeiters des kanonischen griechischen Mt. wäre. Wie bei dieser Sachlage die „wesentliche Identität" zwischen dem aramäischen und unserem kanonischen Mt., nach S. „das Zeugnis der alten Tradition" (S. 60), gewahrt bleiben soll, ist uns nicht recht verständlich. (Vgl. die Anzeige der ersten Auflage in dieser Zschr 1916 S. 267.)

Novum Testamentum graece. Textum recensuit, apparatum criticum ex editionibus et codicibus manuscriptis collectum addidit Henr. Jos. Vogels Düsseldorf 1920, Schwann; XV u 661 S. 8° ℳ 20,—, geb ℳ 24,—). Eine auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaute Ausgabe des Urtextes des N. T. von katholischer Seite ist angesichts des Umstandes, daß wir in dieser Beziehung auf die protestantischen Ausgaben sozusagen angewiesen waren, freudig zu begrüßen, zumal da dieselbe von einem auf dem Gebiete der ntl. Textgeschichte bewährten Forscher ausgeht. Wenn sie nach Form und Anlage sich an die auch unter den katholischen Studierenden weitverbreitete, im Auftrage der Württembergischen Bibelgesellschaft von E. Nestle besorgte Textausgabe anlehnt, so unterscheidet sie sich von dieser dadurch, daß sie auf selbständiger Durchforschung der Handschriften beruht, während N. die Editionen von Tischendorf, Westcott-Hort und B. Weiß zugrundelegend, sich für die L. A. entschied, die alle drei oder zwei von ihnen boten Dabei sind selbstverständlich diese Editionen sowie die von v. Soden ständig berücksichtigt. — In dem knappen Vorwort (5 Seiten) weist V. zunächst die Berechtigung v. Sodens zurück, seinen Text als den auf Grund der Textgeschichte ältesten erreichbaren zu bezeichnen, und gibt dann — keine ausführliche Darlegung seiner Editionsgrundsätze, — sondern nur einige Andeutungen. Keineswegs ist V., wie wir das bei Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß finden, für Anerkennung der unbedingt führenden Autorität von B. Sin. B. Hatten schon Bousset und v. Soden die begründete Vermutung ausgesprochen, daß im sog. „neutralen" Text eine planmäßige Rezensionsarbeit vorliege, so vertritt V. die Ansicht, die er in seiner neuesten Publikation „Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung" eingehend begründet, daß eine Rückwirkung der lateinischen Versionen auf Cod. Sin. (und auch B.) deutlich festzustellen sei. Die lateinischen Versionen bieten einen durch das Durcheinanderwachsen der verschiedensten Typen entstandenen Mischtext. Vogels schätzt die Vulgata (Wordsworth White) ihnen gegenüber als Textzeugen bedeutend höher, insbesondere da, wo sie von den altlateinischen Versionen abweicht. Mit Recht — da wir an diesen Stellen eine Verbesserung der altlateinischen Texte nach alten griechischen Handschriften durch Hieronymus vor uns haben (vgl. W.-W. 653—72). Aber von einer mechanischen

Entscheidung nach Vulgata, wie wir sie in der Brandscheidschen Ausgabe finden, ist keine Rede. Der Apparat bringt das sachlich Bedeutsame, aber auch häufig das textgeschichtlich Interessante, deshalb werden bei D. die Syrer und Lateiner bevorzugt. Bei einzelnen wichtigen Stellen (z. B. Mk.-schluß) sind die Varianten in dankenswerter Ausführlichkeit gegeben, wie man es ähnlich hier und da auch bei anderen gleichwichtigen Stellen gerne gesehen hätte. Von den „strittigen" Stellen hat D. nur wenige getilgt. Mk. 16, 9—20 ist als echt in den Text aufgenommen, Joh. 7, 53 bis 8, 11 steht in doppelten []. Außer einigen Kleinigkeiten ist das Comma Io gestrichen. Während v. Soden in seiner Ausgabe Mt. 1, 16 die von Syr. sin und dem Dial. Timoth. et Aquilae (ed. Conybeare 1898) gebotene, bekannte LA., deren Ursprünglichkeit auch katholischerseits (J. M. Heer) vertreten wurde, in den Text aufnimmt, gibt D. den gewöhnlichen kanonischen Text — Daß mit einer solchen Textausgabe in der jetzigen Zeit kein buchhändlerisches Geschäft zu machen ist, ist klar. Um so höher ist es anzuerkennen, daß die Verlagsfirma Schwann aus idealen Motiven ein nicht unbedeutendes finanzielles Risiko auf sich nimmt. Es ist im Interesse der katholischen Bibelwissenschaft dringend zu wünschen, daß das Unternehmen von weiten katholischen, bibelwissenschaftlich interessierten Kreisen kräftig unterstützt werde.

Εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου **Kol. 1, 15** von E. Preuschen in ZnW. 1 18, 143. Nach 2. Kor. 4, 4 ist Christus in seiner Herrlichkeit die *εἰκὼν τ. θ.*, die der blinde *νοῦς* der Ungläubigen nicht erfaßt. Parallelen hierzu finden sich bei Philo, wo der göttliche Logos wiederholt als *εἰκὼν τ. θ.* bezeichnet wird. In Kol. 1, 15 ist der Gedanke: Da Gott unsichtbar ist, so bedarf er, um vorstellbar zu werden, erst eines Abbildes, in dem seine Herrlichkeit dem Menschen nahetritt. Die Grundlage dieser Vorstellung ist platonisch. Vgl. Plato, Timaeus p 92.

Zu der Versuchung Jesu (Mt. 4, 1—11. Lk. 4, 1—13) von Dr. E Böklen-Großsachsenheim in ZnW. 1918, 244—8 Nach B. war der vom Teufel in der zweiten Versuchung bei Mt. gehoffte Ausgang, daß Jesus bei dem Wagnis des Tempelsprunges den Tod finden würde. Es war also die Versuchung ein Mordversuch des Teufels. Deshalb ist auch die Anordnung des Lk., der diese Versuchung an letzter (3.) Stelle bringt, die ursprüngliche, nicht die Matthäische, denn nach dem Mordversuche kann nicht mehr die Aufforderung des Teufels gefolgt sein, ihn anzubeten. Mt. hat die ursprüngliche Anordnung geändert, weil er den Zweck der Versuchung nicht mehr verstand. Nach B.s Ansicht hat es ursprünglich nur zwei Versuchungen gegeben, die zweite und die dritte (Entweder — oder!). Die Versuchung zur Brotwandlung ist ein Einschub. Die Geschichte ist also aus zwei Quellen zusammengearbeitet. Dieses Motiv des vergeblichen Tötungsversuches kommt im N. T., vom bethlehemitischen Kindermord bis zum Kreuzestode, siebenmal vor und sind alle auf die Urheberschaft des Teufels zurückzuführen.

Wann wurde Jesus gekreuzigt? Von Prof. D. Weber-Würzburg in Theol. prakt. Mtschrift (Passau) 1917, 1—3. Nach Weber ergibt sich die Unrichtigkeit der Annahme, Jesus sei im Jahre 33 gekreuzigt, aus dem Datum der Bekehrung Pauli, die vor 33, genau: in das Jahr 31 falle. Er gelangt zu diesem Resultate durch Zurückdatierung der Zeitangaben im Galaterbrief, vom Prokonsulat des Gallio (50/51) und von der Zusammenkunft Pauli mit den Säulenaposteln (Gal. 2), die er mit der Kollektenreise Pauli nach Jerusalem, Apg. 11, 29, identifiziert. Die Annahme des Jahres 29 als Todesjahr Jesu beruht auf einem Mißverständnis der Angabe Tertullians über das Konsulatsjahr der beiden Gemini. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Im Auftrage der Historischen Kommission der Provinz Westfalen hat Johannes Linneborn das **Inventar des Archivs des Bischöflichen Generalvikariats zu Paderborn** bearbeitet (Veröffentlichungen der Hist. Komm. der Pr. Westf. Inventare der nichtstaatlichen Archive Westfalens, Reg.-Bez. Minden 1. Mit Unterstützung der preuß. Archivverwaltung und des Bischöfl. Generalvikariats in Paderborn. Münster 1920, Aschendorff). Es ist ein stattlicher Band von 386 Seiten. L. hat sich der schweren Arbeit, „fast völlig ungeordnete Aktenbestände" zu inventarisieren, mit unermüdlicher Ausdauer unterzogen und ist seiner Aufgabe in vorbildlicher Akribie gerecht geworden. Im ersten, urkundlichen Teile konnten mehrere Urkunden nach den Originalen ediert werden, die in den MGDD. und bei Wilmans-Philippi nur nach Abschriften gegeben sind. Von besonderer Bedeutung, namentlich

für die Lokalforschung, ist der dritte Teil, der die im Generalvikariatsarchiv enthaltenen Archivalien der einzelnen Pfarreien und Klöster aufzählt.

Im zweiten Teile des ersten Bandes führt August Naegle die **Kirchengeschichte Böhmens** bis zur Gründung des Prager Bistums i. J. 973 an (Wien u. Leipzig 1918, Braumuller; ℳ 20,—). Die Schilderungen des Zeitalters des hl. Herzogs Wenzel und jener Gründung nehmen den breitesten Raum ein. Die Vorzüge des ersten Teiles (s. diese Ztschr. 1917, S. 73) finden sich auch im zweiten, vor allem die strengwissenschaftliche Arbeitsweise So schickt der Verf. dem über das Zeitalter des heil. Wenzel Gesagten eine zirka 40 Seiten lange Kritik der Quellen zum Leben des heil. Wenzel und der hl. Ludmilla voraus. Die durch die nationalen Verhältnisse beeinflußte Geschichtschreibung Böhmens bringt es mit sich, daß der Verfasser auch hier wieder Schritt für Schritt polemisch vorgehen muß. Das hindert zwar den ruhigen Fluß der Darstellung, ist aber bei der Umstrittenheit so vieler Probleme kaum zu vermeiden. Gerade der vorliegende zweite Teil ist geeignet, auch außerhalb Böhmens weitgehendes Interesse zu erwecken.

Die Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492—1559 von Eduard Fueter (Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte. München u. Berlin 1919, Oldenbourg; ℳ 15,— u. 20% Zuschlag) behandelt eine der interessantesten Perioden. In dem ersten Teile, der den Boden für den zweiten vorbereitet, legt F. die staatlichen Verhältnisse in diesem Zeitraume dar: das europäische Staatensystem, seine Organisation und seine Glieder. Der erste Abschnitt dieses Teiles ist allgemein gehalten und handelt von den politischen, militärischen und wirtschaftlichen Kampfmitteln, von dem Einfluß internationaler Verhältnisse und geistiger Tendenzen in jener Zeit. Der zweite Abschnitt weist dann diese einzelnen Momente bei den einzelnen Gliedern des europäischen Staatensystems auf, selbst bei den nicht unmittelbar am Kampfe um Italien beteiligten Staaten. Der zweite Teil bringt sodann die Veränderungen im europäischen Staatensystem in der genannten Zeit zur Darstellung. Das Zentralproblem in dem langdauernden Ringen war die Gewinnung der Vorherrschaft in Italien, die zuletzt den Habsburgern zufiel. Der Stoff ist gut disponiert und übersichtlich geordnet. In dem Werke ist ein weitschichtiges Material von Akten und diplomatischen Korrespondenzen unter Benutzung einer umfassenden Literatur verarbeitet. Besonderes Interesse erweckt die Darstellung der politischen, militärischen und wirtschaftlichen Verhältnisse, so daß Leser mit verschiedensten Interessengebieten auf ihre Rechnung kommen.

Kirchengeschichte der Stadt Warendorf, von Wilhelm Zuhorn. (Zwei Bände. Warendorf 1918 und 1920, Schnellsche Buchhandlung [Leopold]; 1. Bd. geb. ℳ 9,—) ist der Titel eines Werkes, das Karl Zuhorn mit Unterstützung der Stadt und des Kreises Warendorf aus dem Nachlasse seines Vaters herausgegeben hat. Kaum eine andere Stadt von der Größe Warendorfs dürfte eine gleich ausführliche Darstellung der Geschichte ihrer kirchlichen Verhältnisse aufweisen können. Der erste Band gibt die Geschichte der Pfarren, der zweite die der Vikarien und der klösterlichen Niederlassungen nebst einem Verzeichnis der aus Warendorf gebürtigen Geistlichen. Der Verfasser hat mit großer Sorgfalt von allen Seiten das großenteils archivalische Material gesammelt und in lebendiger, von Liebe zu seiner Heimatstadt durchwehter Darstellung zu seinem Werke verarbeitet. Besonderes Interesse erweckt die Schilderung der Wiedertäufer- und Reformationszeit. Die Ausstattung mutet noch ganz vorkrieglich an.

Die Schrift **Die wirtschaftliche Entwicklung Preußens unter dem deutschen Ritterorden** von Paul Ostwald (mit einer Karte und vier Abbildungen. Berlin-Schöneberg 1919, Wartburg-Verlag [vorm. Luther]; kart. ℳ 4,—) wird namentlich in der heutigen Zeit der Bedrängnis jener Lande dem Interesse weiterer Kreise begegnen.

Das Büchlein **Luther in Vergangenheit und Gegenwart** von Franz Bichler (Regensburg u. Wien, o. J., Pustet; kart. ℳ 3,—, Bücher der Stunde) zeigt in geschickter und praktisch brauchbarer Weise nach der Schilderung des historischen Luther und seiner schwankenden Geltung in den folgenden Jahrhunderten seine nationale Umformung im Jubiläumsjahre 1917.

Unter dem Titel **Die Literatur des Lutherjubiläums 1917, ein Bild des heutigen Protestantismus** (Innsbruck 1918, Rauch; ℳ 2,—. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für kathol. Theologie, B. 42 [1918]) berichtet der ausgezeichnete Lutherkenner P. Hartmann Grisar S. I. in kurzen Charakterisierungen über die einschlägigen zahlreichen Schriften und Artikel.

In der Schrift **Die Kaiserkrönungen in Rom und die Römer** von Karl dem Großen bis Friedrich II. (800–1220) (Freiburg i. Br. 1919, Herder; ℳ 4,–) ist Gerda Bäseler bemüht, einen befriedigenden Erklärungsgrund für das Verhalten der Römer bei den verschiedenen Kaiserkrönungen zu finden. Sie geht von dem Berichte der Vita Leonis im Papstbuche II, 7 aus, daß Karl d. Gr. von allen zum Kaiser eingesetzt sei, und glaubt dartun zu können, daß die Römer stets ein Mitbestimmungsrecht neben dem Papste bei den Kaiserkrönungen beansprucht haben, und daß ihr Benehmen aus diesem Anspruche entsprungen sei. Sie geht nun die einzelnen Krönungen unter dem Gesichtspunkte der Beteiligung der Römer durch und gewinnt eine Schichtung derselben in drei Gruppen. Die erste umfaßt die Kaiserkrönungen von Karl d. Gr. bis Ludwig III. von der Provence; hier vertritt die päpstliche Beamtenaristokratie das römische Volk. Die zweite enthält die Krönungen von Berengar von Friaul bis Heinrich III.; die römischen Adelsherrschaften repräsentieren die Römer. Die dritte schließt die Krönungen von Heinrich IV. bis Friedrich II. ein; das römische Volk tritt als solches auf. Allerdings leugnet die Verfasserin nicht, daß auch der nationale Gegensatz das Seinige zur Verschärfung der Lage bei so manchen Krönungen beigetragen habe, und gesteht, daß manche Aufstellung bei der Mangelhaftigkeit der Quellen des schlüssigen Beweises entbehre. Jedoch muß man gestehen, daß die gebotenen Gedankengänge recht ansprechend sind.

Heinrich Schrörs bietet scharfsinnige **Untersuchungen zu dem Streite Kaiser Friedrichs I. mit Papst Hadrian IV. 1157—1158** (Freiburg i. Br. 1916, Herder; ℳ 3,–. Zuerst als Bonner Universitätsprogramm zum 3. August 1915 gedruckt). Dieselben sind aus Übungen des kirchengeschichtlichen Seminars hervorgegangen und beziehen sich auf die päpstliche Kirchenreform in Deutschland, die päpstliche Legation des Jahres 1153 und die Ereignisse in Besançon und ihre Vorgeschichte. „Der Tag von Besançon bedeutet das Ende aller Bestrebungen, die seit dem Wormser Konkordat in ununterbrochener Folge auf eine Besserung der deutschen Kirche ausgingen . . . Besançon macht in unserer inneren Kirchengeschichte einen tiefen Einschnitt."

Im Mittelpunkte der **Studien zur Geschichte des Königreichs Mallorka** von Auguste Störmann (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Heft 66. Berlin und Leipzig 1918, Rothschild; ℳ 3,–) stehen die Persönlichkeit und Vormundschaft Philipps von Mallorka (vgl. über ihn auch diese Ztschr. 1914, S. 330). Das Königreich Mallorka war in den Jahren 1229–1235 durch Jakob I. von Aragonien den Arabern entrissen worden. Nach seinem Tode erhielt es sein Sohn Jakob als unabhängiges Reich. Ihm folgte Sancho und diesem 1324 sein Neffe, der erst neunjährige Jakob II., unter der Vormundschaft seines Oheims Philipp. Den aus der Thronfolge des jungen Jakob sich ergebenden Schwierigkeiten mit der älteren aragonesischen Linie begegnete Philipp durch den Vertrag von Saragossa. Die Verfasserin ist geneigt, in demselben eher einen Triumph Aragoniens zu sehen. Aber immerhin gelang es Philipp, durch jenen Vertrag und die ihm folgenden langwierigen Verhandlungen, in denen die im Vertrage festgesetzte Ehe zwischen dem jungen Könige und der Konstanze, der Tochter Alfonsos von Aragonien, welcher Jakob II. selbst widerstrebte, die Hauptrolle spielte, dem mallorkanischen Reiche endlich Frieden im Innern und nach außen zu verschaffen. Als der junge Jakob II. dann zu Ende 1328 selbst die Regierung antrat, zog sich Philipp im Sommer 1329 von der Verwaltung des Landes zurück. Er ging an den spiritualenfreundlichen Hof von Neapel und wurde hier der Führer und Anwalt der vom Papste verurteilten Sekte der Fraticellen. Die sorgfältige Arbeit der Verfasserin, die sich besonders auf die von Heinrich Finke für den dritten Band der Acta Aragonensia gesammelten Materialien stützt, ist ein recht dankenswerter Beitrag zur Geschichte des südwestlichen Europas im Anfange des 14. Jahrhunderts. Fr. Tenckhoff.

Patrologie.

In der französischen Sammlung von Heiligenleben „Les Saints" erschien 1914 eine Biographie des hl. Athanasius. **Saint Athanase** (296–373) von Abbé Gustave Bardy. Paris (Lecoffre). Das Buch verfolgt nicht nur erbauliche Zwecke, genügt vielmehr auch wissenschaftlichen Ansprüchen, da alle Hauptprobleme des Lebens dieses großen Vorkämpfers für die Ortnodoxie behandelt werden.

In der gleichen Sammlung veröffentlichte Abbé Georges Grente eine anregend geschriebene Monographie des heiligen Papstes Pius V. **(Saint Pie V 1504—1572.)** Paris (Lecoffre) 1914, die hier kurz erwähnt werden möge.

Den Zeitgenossen des Kyrillos und des Theodoret von Kyrrhus, den in seinem Jahrhundert hochgefeierten, später mehr und mehr in Vergessenheit geratenen Bischof **Proklos von Konstantinopel** (434–446), behandelt Franz Xaver Bauer in einer Veröffentlichung aus dem Kirchenhistorischen Seminar München (IV. Reihe Nr. 8), München 1919. Der Verfasser will auf Grund der Quellen „ein möglichst vollständiges und allseitiges Bild von dem Wirken und der geistigen Persönlichkeit des Bischofs Proklos entwerfen" (Vorwort), wenn auch viele Fragen offenbleiben müssen infolge der noch ungelösten Probleme des Quellenmaterials. Die Monographie will in erster Linie das Leben des Proklos darstellen, behandelt aber auch kurz seine für die Dogmengeschichte wichtige Christologie und Mariologie, während von einer Bearbeitung der gesamten Proklosschriften und einer Darstellung ihres theologischen Lehrgehaltes abgesehen wurde. Das Hauptgewicht liegt naturgemäß in den Kapiteln, die Leben und Wirken des Proklos von seiner Erhebung zum Metropoliten in Konstantinopel an zum Gegenstand haben. Vor allem seine versöhnende und kluge Politik im Streite der Meinungen in der durch dogmatische Kämpfe so zerrissenen Zeit lassen den zwölfjährigen Episkopat des Proklos „als einen der glücklichsten in der ganzen Geschichte der Kirchenfursten von Byzanz" (S. 41) erscheinen. Eine Reihe von kirchen- und dogmengeschichtlichen Fragen jener Zeit erhalten durch die Darstellung neues Licht. Ein kurzes Kapitel befaßt sich mit Proklos als Prediger, wobei auch die literarische Form seiner Predigt gestreift wird.

In dem von Lietzmann herausgegebenen Handbuch zum Neuen Testament werden in einem Ergänzungsband die Schriften der apostolischen Väter erklärt. Der inzwischen verstorbene Rudolf Knopf kommentiert **Die Lehre der zwölf Apostel und die zwei Klemensbriefe** (Tübingen 1920). Der Kommentar gibt genau wie in dem Handbuch zum Neuen Testament eine kurze Einleitung, eine Übersetzung des Textes und ausführliche Anmerkungen unter dem Texte. Bei wichtigen Kapiteln, z. B. Kap. IX u. X der Didache (Eucharistiefeier) 1. Klem. 25, 1 (Der Vogel Phönix) 1. Klem. 59, 3–61, 3 (Das große Schlußgebet), 2. Klem. 6, 9 usw. sind Exkurse eingeschoben. Bei den Erklärungen werden die antiken (heidnischen und christlichen) Schriftsteller zur Wort- und Sacherklärung reichlich herangezogen; großer Wert ist auf die Behandlung der religionsgeschichtlich wichtigen Begriffe und Tatsachen gelegt. So kann man diesen Kommentar mit Dank als einen bedeutenden Beitrag zur Erklärung der apostolischen Väter und zur Religionsgeschichte begrüßen, wenn auch naturgemäß der theologische Standpunkt des Verfassers zur Vorsicht bei der Benutzung mahnt.

Zum Hieronymus-Jubiläum hat die Benediktinische Monatsschrift eine reichausgestattete Festnummer erscheinen lassen (Nr. 9–12, 2. Jahrg. 1920), die auch als selbständiges Buch unter dem Titel **„Dem heiligen Hieronymus"** im Buchhandel erscheint. Alle Beiträge des Heftes beziehen sich auf Leben und Wirken des heil. Hieronymus. Um den vielseitigen Inhalt dieser Sondernummer zu kennzeichnen, führe ich die einzelnen Aufsätze an: P. Anselm Manler und Fr. Alfons Hug, Drei Lesungen aus dem hl. Hieronymus. P. Anselm Manser, Vom heiligen Rufe des Hieronymus und seine frühe Ehrung im Martyrologium vorab des abendländischen Mönchtums. P. Matthäus Rothenhäusler, Hieronymus als Mönch. P. Athanasius Müller, Aufenthalt und Reisen des hl. Hieronymus im Lande der Bibel. P. Pius Bihlmeyer, Hieronymus und die lateinische Bibel. P. Vergilius Redlich, Der heil. Hieronymus und die Geistesgeschichte. P. Anselm Manser, Das Namenspaar Hieronymus und Benedictus im mittelalterlichen Meßkanon. P. Ansgar Pöllmann, Von der Entwicklung des Hieronymustypus in der älteren Kunst. P. Justinus Uttenweiler, Zur Stellung des hl. Hieronymus im Mittelalter. P. Anselm Manser, Zur Geschichte und Idee der Festmesse vom hl. Hieronymus. Neun Kunstbeilagen und viele Textbilder erhöhen den Wert des Heftes. P. Simon.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Der Monismus des deutschen Monistenbundes. Aus monistischen Quellen dargelegt und gewürdigt von D. Dr. P. Parthenius Minges O. F. M. (Münster 1919, Aschendorffsche Verlagshandlung; ℳ 6,–). Das Buch bietet eine wertvolle Ergänzung zu Krimkes wissenschaftlicher Kritik des Monismus, indem es nach einem allgemeinen Überblick die Organisation der deutschen Monisten, ihre Literatur, ihre Hauptvorkämpfer, ihr Programm und eine Reihe besonderer monistischer Lehren und

Bestrebungen (z. B. Gebet, Kunst, Körper, Geist, Freiheit, Ehe, Geburtenrückgang, Sexualreform, Eugenik, Tod, Selbstmord, Euthanasie, Klosterleben u. a.) im einzelnen behandelt. Da der Monismus der Hauptgegner des Christentums in der Gegenwart ist, ist die Schrift, der man freilich an einigen Stellen eine größere Ausführlichkeit wünschen möchte, eine hochwillkommene Handreichung namentlich für alle in den vorderen Kämpferreihen stehenden Christlichen.

Theosophie und Christentum. Von Hermann Rudolph (Theosophische Bausteine Heft 24; Leipzig 1917, Theosoph. Kulturverlag; ℳ 0,40). Nach Verfasser sind Theosophie und Christentum keine Gegner, sondern eins in ihrem Wesen, da die Theosophie der Geist, die Grundlage und die Vollendung des Christentums sei.

Christus im Lichte der Vernunft. Religionswissenschaftliche Vorträge von P. Heribert Holzapfel (München 1919, J. J. Lentnersche Buchhandlung; ℳ 2,40). Die Vorträge behandeln die Hauptfragen des Christusproblems in lichtvollen und überzeugenden Ausführungen und verdienen wärmste Empfehlung.

Haeckels Monismus eine Kulturgefahr. Von Erich Wasmann S. I. (Freiburg 1919, Herder; ℳ 3.—). Wir haben hier bereits die vierte, vermehrte Auflage der früher von uns schon empfohlenen Schrift „Ernst Haeckels Kulturarbeit" vor uns. Die Titeländerung wurde mit Rücksicht darauf vorgenommen, daß inzwischen die Revolution mit erschreckender Deutlichkeit dargetan hat, wie verheerend der den Arbeitermassen seit Jahrzehnten gepredigte Monismus Haeckels gewirkt hat. Von besonderem Interesse sind die neu aufgenommenen Mitteilungen aus den statistischen Erhebungen Lewensteins, welche diese Wirkung der monistischen Propaganda in den Beantwortungen der Fragen „Glauben Sie an Gott" und „Welche Bücher haben Sie gelesen" aufs deutlichste erkennen lassen.

Das Buch der Natur. Bd. II: Die Erde und ihre Geschichte. Von Rudolf Handmann S. I. und Prof. Dr. Killermann (Regensburg o. J. [1919] vorm. G. J. Manz; ℳ 40,—). Der von uns früher angezeigte erste Band behandelt „die allgemeinen Gesetze der Natur". Der vorliegende zweite Band ist der Erde gewidmet. R. Handmann behandelt Geographie, Mineralogie, Geologie und Geogonie, S. Killermann die Urgeschichte des Menschen (auch separat erschienen), wobei der Frage des Alters des Menschengeschlechtes insbesondere im Hinblick auf die biblischen Zeugnisse besondere Beachtung geschenkt wird. Der Standpunkt des Verfassers ist der konservative. Der Band ist mit 1513 Illustrationen, Karten und Farbenbildern geradezu glänzend ausgestattet. Angesichts der zahlreichen populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen seitens ungläubiger Autoren erfüllt das prächtige, von angesehenen Fachmännern verfaßte Werk eine hohe Mission, indem es überall von dem Grundgedanken durchwaltet ist, die Natur als das Werk Gottes, als einen Reflex göttlicher Vollkommenheit zu begreifen. Es sei deshalb nochmals aufs wärmste empfohlen. Es gehört insbesondere in jede Volks- und Vereinsbibliothek. Ein dritter Band, der den Menschen und die übrigen Lebewesen der Erde behandelt, soll noch folgen.

Das Dasein Gottes. Von Otto Zimmermann S. I. 1. Bändchen: Der immergleiche Gott (Herder 1920; ℳ 5,20 u Zuschläge). Verf. behandelt zunächst die Notwendigkeit der Existenz eines „durch sich Seienden". Daran schließen sich die Gottesbeweise aus der Zufälligkeit und Veränderlichkeit der Welt. Gegenüber den knappen Darstellungen der Gottesbeweise in den Handbüchern der Apologetik wird diese etwas ausführlichere Darstellung, die auf möglichste Klarheit der nicht gerade leichten Beweisführung hinstrebt, recht willkommen sein. Das neue vorliegende Bändchen soll mit den früher erschienenen „Das Gottesbedürfnis" und „Ohne Grenzen und Enden" zu einer Serie vereinigt werden. Es sei hier angeschlossen, daß das bei seinem ersten Erscheinen von uns warm empfohlene Bändchen, welches das **Gottesbedürfnis** als Gottesbeweis darlegt, zurzeit schon in dritter, erweiterter Auflage erschienen ist (1919; kart. ℳ 6,— u. Zuschläge).

Die katholische Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken. Von Dr Hans Rost (Regensburg 1919, Pustet; ℳ 4,80, geb. ℳ 6,60). Eine sehr willkommene, zuverlässige, apologetisch gut verwertbare Zusammenstellung, die jeder Seelsorger besitzen sollte. Auch in jede Volksbibliothek gehört das Buch.

Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz. Von Prof. Dr. H. Straubinger-Freiburg (Herder 1919; ℳ 16,—). Diese Zusammenstellung der religions-philosophischen Anschauungen in der neuzeitlichen deutschen Philosophie ist sehr willkommen, besonders für den Theologen, der sich auf

dem Boden der Apologetik immer wieder mit ihnen auseinandersetzen muß. Die Darstellung ist streng sachlich und klar. Die Gedankenverbindungen zwischen den einzelnen Systemen werden aufgedeckt; wo es notwendig erscheint, wird auch kritisch Stellung genommen. Es trifft sich zufällig, daß dieser katholischen Bearbeitung des Themas eine protestantische auf dem Fuße gefolgt ist, die deshalb hier sofort notiert sei. Es ist der **Grundriß der Geschichte der neueren Philosophie in ihren Beziehungen zur Religion.** Von Prof. D. Theodor Simon, Geh. Konsistorialrat (Erlangen-Leipzig 1920, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 9,—, geb. ℳ 12,—). Die Darstellung beginnt hier schon mit Descartes und ist im ganzen etwas knapper gehalten als bei Straubinger. Trotzdem ist es Verfasser gelungen, seine gedrängtere Darbietung, was gewiß nicht leicht war, ebenfalls sehr klar und durchsichtig zu gestalten.

Die Religionsphilosophie des Neukantianismus von Dr. theol. et phil. Johannes Hessen (Herder 1919; ℳ 6,80). Die beachtenswerte Studie bringt eine Darstellung und kritische Würdigung der neukantianischen Religionsphilosophie. So ablehnend seine Kritik im wesentlichen lautet, so findet Verf. doch, daß der badische Neukantianismus (Rickert, Windelband u. Cohn) auf zwei Wegen das Recht der Religion philosophisch zu erweisen suche, die auch für die katholische Apologetik im Prinzip beschreitbar seien. Er findet hier die Möglichkeit einer streng wissenschaftlichen philosophischen Sicherstellung der Religion auch solchen gegenüber, die das traditionelle Beweisverfahren der katholischen Apologetik nicht anerkennen.

Der Ordensstand und seine Gegner. Gedanken und Tatsachen zu einer Apologie des Ordenslebens von P. Erhard Schlund O. F. M. (Regensburg 1920, G. J. Manz; ℳ 6,—). Die sehr zeitgemäße, besonders für apologetische Vorträge dankenswerten Stoff bietende Schrift sei bestens empfohlen.

Klipp und klar. Apologetisches Taschenlexikon für jedermann. Von Fr. X. Brors S. I. (Kevelaer o. J. [1920], Bercker; ℳ 5,50). Das Büchlein gibt Antwort auf etwa 500 Fragen von apologetischer Bedeutung. Der Inhalt deckt sich z. T. mit dem Inhalte des Büchleins „Modernes ABC". Ungefähr 200 seiner Fragen sind dort ausführlicher behandelt. Dazu bietet „Klipp und klar" aber noch etwa 200 ganz neue Artikel.

Freimaurerei und Katholizismus. Von Dr. Joh. Bühler (Am Bau. Freimaurerische Flugschriften, Heft 1. München 1919, Ernst Reinhardt). Verf. sucht darzutun, daß konfessionelle Toleranz freimaurerischer Grundsatz sei und daß nur die romanische Freimaurerei diesem Prinzip untreu geworden sei, nicht dagegen die germanische. Er ist der es daher sehr wohl möglich, daß die Kirche ihre Stellung zur Freimaurerei, die sich an der Rettung des Volkes aus dem Materialismus beteiligen wolle, in Zukunft ändern werde.

Revolution auch der Religion? Von G. K. Franke (Warendorf 1919, Schnellsche Buchhandlung; ℳ 3,50). Das Schriftchen führt in allgemeinverständlichen Darlegungen aus, daß ohne praktische Religionsübung kein geordnetes, glückliches Leben des einzelnen und der Gesamtheit möglich ist. Verf. zieht daraus die notwendigen Folgerungen, indem er die Zeitströmungen, die die „Religion als Privatsache" erklären und die „Trennung von Staat und Kirche" und eine „religionslose Moral" fordern, zurückweist.

Das Fortleben nach dem Tode als Experimentalwissenschaft. Von Dr. iur. Conrad Hoffmann (Leipzig 1919, Xenien-Verlag; ℳ 3,—). Verf. ist der Meinung, die Frage des Fortlebens der Seele nach dem Tode, die eine überaus schwerwiegende sei, müsse endlich auf wissenschaftlichem Wege, und zwar unter Ausschaltung spiritistischer Mediumschaft durch Experimente, die teils das Wachsein nicht ausschließen (Telepathie, Gedankenphotographie und motorische Handstrahlung) teils aber von der Hypnose ausgehen (Hellsehen, Exteriorisation und Dedublierung), zur Entscheidung gebracht werden.

Aussprüche der Weltweisen des Altertums über Gott, Seele und Unsterblichkeit. Von Doktor Kolb S. I. (Wien 1920; Mayer u. Co. [Inh. Friedr. Pustet]; ℳ 3,—) Die einschlägigen Stellen sind zwar nicht aus den primären Quellen, sondern aus den Werken Otto Willmanns gesammelt, doch ist auch so die Zusammenstellung recht dankenswert. Sie will diese wertvollen Zitate weiteren Kreisen zugänglich machen, für die die gelehrten Arbeiten Willmanns nicht in Betracht kommen.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Dr. H. Schauerte, **Die Bußlehre des Johannes Eck** (Münster 1919, Aschendorff; XVIII u. 250 S.). Ein Schüler Grevings schenkt uns eine mit großem Fleiß und wissenschaftlicher Akribie verfaßte Schrift über die kirchliche Bußlehre zur Zeit der Reformation. Das Schema ist der Dogmatik entnommen. Der letzte Paragraph behandelt „Mißstände im Bußwesen". Die Schrift wird besonders katholischen wie protestantischen Dogmenhistorikern willkommen sein.

Pelster, **Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts d. Gr.** (Beiheft z. d. „Stimmen"; ℳ 40,—). Legenden und Quellen zu Alberts Vita, Chronologie seiner Schriften, die Summa theol. und die Werke über Messe und Eucharistie.

Hilarin Felder, **Jesus Christus**, Apologie I. Bd.[2] (Paderborn, Schöningh; ℳ 30,— u. Zuschlag). „Nur ganz unwesentlich" verändert. Vgl. diese Ztschr. 1911, S. 330.

Dr. Nicolussi, **Das Leben Christi in der heiligen Eucharistie** (Emmanuelverlag, Lindau; ℳ 10,50). Christus in der heiligen Eucharistie als inkarnierter, als verborgener Gott, als Priester, Lehrer und König. Manche ansprechende Gedanken. Nicht selten treibt aber Verf. das „quaeri solet" so weit, daß es selbst einem daran gewöhnten Frühscholastiker zuviel gewesen sein würde. Er weiß auf die verwickeltsten Fragen mit beneidenswerter Sicherheit zu antworten. Dabei kümmert er sich wenig um das paulinische σῶμα πνευματικόν (vgl. auch 1. Kor. 15, 50), sondern schreibt tapfer, daß im heiligen Sakrament „nicht nur das Fleisch und Blut Christi zugegen ist, sondern auch die Nerven und Knochen und überhaupt alles", mit Ausnahme dessen, „was auszuscheiden war" (vgl. Mt. 15, 17). „Christus sieht wie wir, hört wie wir, kann sprechen wie wir, riecht wie wir, fühlt wie wir, sein Herz schlägt wie das unsrige(!), sein Pulsschlag vereint sich gleichsam mit dem unsrigen, sooft wir ihn in der heiligen Kommunion empfangen." Priester und Gläubigen sollen, meint Verf., lernen, daß Christus im Sakramente „sich uns wie ein armes, schwaches, hilfloses Kind ausgeliefert hat". „Darum wird er so klein als nur möglich, er wird ein kleines Kind. In der heiligen Hostie wird er noch kleiner", er ist ja in einem „ganz kleinen Partikelchen". — Seit wann lehrt denn die Kirche, daß die Substanz des Herrn von den Akzidenzien des Brotes beschränkt wird? Ist das nicht ähnlich dem, was die Kenotiker von der Beschränkung der Gottheit durch die Menschheit lehrten? Es gibt aber weder eine christologische noch eucharistische Kenose! Christus ist nicht mehr passiv, sondern **nur** aktiv! (Röm. 6, 9; Phil. 2, 9 u. a.)

B. Bartmann, **Des Christen Gnadenleben.** Biblisch, dogmatisch, aszetisch in 30 Vorträgen dargestellt (Bonifacius-Druckerei; 350 S., ℳ 24,—). Das Ganze der Gnadenlehre in vier Teilen: Im Sündenelend (1.—7. V.), Gottes Hilfe (8.—22. V), Neues Leben (23.—31. V.), Reiche Frucht (32.—40. V.). Ich beabsichtigte, die schwierige und deshalb gern umgangene Gnadenlehre in modern mundgerechter Form durch den Priester mittels Predigt und Katechese ins Volk zu tragen. Möge es gelingen.

Die Gottheit in der älteren christlichen Kunst behandelt der Münchener Kurat Ludwig Heilmaier in einer auf eigene Kosten gedruckten Schrift, die bei 118 Seiten und manchen in dem Text angebrachten guten Bildproben doch nur den äußerst niedrigen Preis von ℳ 7,50 kostet. Verf. schreibt natürlich vom katholischen Standpunkte, aber mit guter Sachkenntnis, so daß er sich mit einer Reihe protestantischer Gegner geschickt auseinanderzusetzen vermag. Vorher geht eine kurze religionsgeschichtliche Einleitung, dann folgt im ersten Teil die altchristliche Darstellung Gottes und des Logos in Literatur und Kunst. Im zweiten Teil werden die gleichen Ausführungen über Christus den Erlöser gemacht und im dritten über den Heiligen Geist und die Trinität. Die auf zehn Seiten beigefügte Literatur zeigt, wie sehr Verf. darin zu Hause ist. Das Werkchen kann Studierenden, praktischen Geistlichen und christlichen Künstlern recht gute Dienste leisten. Die Schrift erschien im Selbstverlag des Verfassers (München, Thalkirchenerstraße 11/II).

H. von Soden, **Die Entstehung der Kirche** I. Bd. 138 S. **Vom Urchristentum zum Katholizismus** II. Bd. 130 S. (Leipzig, Teubner; je ℳ 2,—) in Natur und Weltgeschichte. Es sind wesentlich populäre Vorträge, die ein Schüler Harnacks im Felde gehalten bei einem Kriegshochschulkursus im Westen. Das erste Bändchen schildert die Welt des Urchristentums und die Voraussetzungen der christlichen Kirche sowie die Anfänge der christlichen Kirche. Willkommen sind für weitere Kreise die mitgeteilten Texte. Im zweiten Bändchen erörtert Verf. das hellenistische Christentum,

die altkatholische Kirche und die spätere Entwicklung des Katholizismus bis zur Reformation. Schon aus der Fragestellung ergibt sich der liberale Standpunkt Harnacks. Wer an solche Darstellungen gewöhnt ist, wird trotz allem manches Geschichtliche daraus lernen können. Was übrigens die Kirche anbetrifft, so sagt Verf. wie ähnlich Harnack: „Die kirchliche Entwicklung des Christentums in der Richtung auf den Katholizismus beginnt in der Tat schon innerhalb des Neuen Testamentes . . . man wird überhaupt keine Zeit finden, in welcher das Christentum ohne Kirche war."

Ricarda Huch, **Luthers Glaube.** Briefe an einen Freund. (Insel-Verlag Leipzig; 271 S.) Gedanken einer geistvollen, belesenen Frau und Dichterin über und zu Luthers Glauben, „Gott ist Person nur im Menschen". „Er äußert sich dreifach als Gott-Natur, Gott-Mensch und Gott-Geist." Man sieht, Luthers Glaube ist das nicht, aber Monismus in dichterisch-theologischem Gewande. Die Ausstattung ist recht gut.

Jos. Bernhart, Der Frankfurter, **Eine Deutsche Theologie** (Insel-Verlag Leipzig; 211 S.). Neuausgabe der bekannten Theologia deutsch von einem Gottesfreund um 1350—1400, „der do gewest ist eyn priester und eyn custoß yn der deutschen hern häuß zu franckfurt". Mystik im Sinne Eckharts und Taulers. Vorher geht eine gute Einführung in die Mystik des Mittelalters überhaupt sowie in die Schrift selbst S. 1—90. Die Schrift besteht aus 54 Kapiteln, in denen der „Frankfurter gar hohe und gar schöne Dinge von einem vollkommenen Leben" den Lesern erzählen will. Man darf die mittelalterliche Mystik nicht mit kirchenloser Ungebundenheit in Zusammenhang bringen. Eckhart, Seuse, Tauler nahmen immer wieder Anlaß, den zuchtlosen Haufen abzuschütteln, der mit Berufung auf die erhabenen Sätze der Meister das Triebleben üppig ins Kraut schießen ließ.

P. Fischer, **Bekenntnis und Gewissen** (Tübingen, Mohr; ℳ 1,50). Ein Vortrag eines Neuprotestanten über Glaubensfreiheit und Bekenntniszwang der evangelischen Geistlichen „Ist ein Bekenntnis darum unchristlich, weil der Name Christi darin nicht vorkommt? Deswegen unfromm, weil der Name Gottes darin nicht genannt ist?" Es genügt dem Verf., „daß es aus Christi und Gottes Geist stammt". Das ist gewiß eine außerordentliche Weitherzigkeit.

Die Aufgabe einer praktischen Dogmatik erörtert Friedrich Niebergall (Tübingen, Mohr; ℳ 1,75) in guter Weise: Die Theologie soll für die Praxis vorbereiten. „Es ist ein Unfug, wenn vergessen wird, daß es sich nicht um die Ausbildung von Lizentiaten und Dozenten, sondern um die von tüchtigen Pfarrern handelt." „Es kommt also darauf an, planmäßig und grundsätzlich darüber nachzudenken, wie dogmatisches Gut in homiletisches und katechetisches verwandelt werden kann." Dem kann man nur beipflichten, es betrifft das aber nicht nur die Dogmatik, sondern suo modo auch jede andere Disziplin. Non scholae, sed vitae!

Nomenklatur der theologischen Disziplinen im 17. Jahrhundert von O. Ritschl (Tübingen, Mohr; ℳ 1,75). Es sei hervorgehoben, daß theologia dogmatica im Laufe des 17. Jahrhunderts nach und nach aufkommt. Bei den Katholiken Petavius, Natalis Alexander u. a., bei den Protestanten Reinhard, Georg, Calixt u. a.

Pfennigsdorf, **Im Kampf um den Glauben** (Gütersloh, Bertelsmann; 339 S., ℳ 10,—). Der positiv gerichtete Verfasser bietet hier eine Sammlung von Vorträgen, die das Gebiet von Glauben und Wissen sowie die christliche Religion in ihrer Berührung mit modernen Fragen betrachten oder, wie Verfasser sich ausdrückt, „die Grundprobleme der christlichen Weltanschauung". Das meiste ist auch für Katholiken recht lesenswert.

Der Dortmunder Pfarrer Traub äußert sich **Zur Lage der evangelischen Kirche** (Bonn, C. Georgi; 63 S.) in einer Reihe kurzer Schriftsätze, die er seit Januar 1919 fortlaufend veröffentlichte. Der Standpunkt des Verfassers ist bekannt. Nicht ein gemeinsames „Bekenntnis", aber gemeinsame „neue Freude am kirchlichen Leben" ist seine Parole.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Dr. Karl Telch, Theologieprofessor in Columbus (Ohio), hat einen kleinen handlichen Auszug aus Noldins Moralhandbuch angefertigt, den wir wiederholt empfohlen haben. Das Büchlein (**Epitome Theologiae Moralis universae**) bereits in vierter Auflage erschienen; die Neuausgabe ist „secundum novum codicem iuris canonici recognita". Verlag von Fel. Rauch, Innsbruck.

Antonius Maria Arregui S. I., ein spanischer Theologieprofessor, hat sich eine ähnliche Aufgabe gestellt wie Telch. Seine Arbeit **Summarium Theologiae Moralis** ad recentem codicem iuris canonici accommodatum hat in kürzester Zeit fünf starke Auflagen erlebt (Verlag Elexpuru Hnos, Bilbao). Die vierte Auflage (Dezember 1919) zählte 14000, die (jüngste) fünfte Auflage (Oktober 1920) 10000 Exemplare! Wie Telch bietet er auch die Lehre von den Kirchenstrafen und von den Sakramenten. Arreguis Buch eignet sich vortrefflich für Wiederholungszwecke. Wir zweifeln nicht daran, daß es auch unter der deutschen Geistlichkeit verdientermaßen zahlreiche Freunde finden wird.

Der den irdischen Pflichtenkreis (4.–10. Gebot) behandelnde zweite Teil der speziellen Moral von Mausbach (**Katholische Moraltheologie, Dritter Band**) war so schnell vergriffen, daß schon die zweite und dritte Auflage erscheinen mußte. Es ist nur eine Reihe formeller Änderungen vorgenommen worden. Im übrigen vgl. diese Ztschr. 1918, S. 540. Das ausgezeichnete Buch ist bei Aschendorff in Münster (Westf.) verlegt worden.

Der Regens des Würzburger Priesterseminars, Dr. Karl Staab, besorgte die achte, verbesserte Auflage des **ersten Bandes** der allbekannten, wegen ihrer praktischen Anlage vielgebrauchten **Moraltheologie** von Franz Adam Göpfert (Schöningh). Die Bestimmungen des neuen kirchlichen Rechtsbuches wurden berücksichtigt.

Pfarrer Dr. Joseph Seitz (Wachenzell bei Eichstätt) hat die Neubearbeitung des **Lehrbuches der Pastoraltheologie** von J. E. Pruner übernommen. Soeben ist der erste Band der dritten Auflage der Prunerschen Pastoral erschienen (bei Schöningh). Dieser erste Band behandelt das Priesteramt in Gottesdienst und Sakramentenspendung. Der Herausgeber hat das Prunersche Buch nach Aufbau und teilweise auch nach Inhalt einer Neugestaltung unterzogen; das brachte die neuzeitliche Entwicklung der Seelsorge mit sich. Aber er war bestrebt, „das Lehrgut und vor allem den Geist seines vormaligen Lehrers nach Möglichkeit zu wahren". Daß er das Gebiet der Homiletik, Katechetik und Liturgik grundsätzlich ausscheidet und davon nur so viel hinübernimmt, als zur Behandlung der gestellten seelsorglichen Fragen notwendig ist, sei eigens lobend angemerkt.

Die von dem Rektor des Breslauer Klerikalseminars, Paul Oppermann, veröffentlichte Arbeit **Die Verwaltung des heiligen Bußsakramentes** liegt in zweiter, nach dem Codex iuris canonici verbesserten Auflage vor. Einstweilen allerdings nur die erste Abteilung, die von der Materie, der Form und dem Ausspender des Bußsakramentes und von den Geboten Gottes und der Kirche handelt. Daß Oppermann bei der materia remota des Bußsakramentes den größten Teil der allgemeinen Moral einflicht, haben wir s. Z. bei der Anzeige in dieser Ztschr. (1917, S. 76) schon erwähnt. Dort auch Näheres über die Art des nicht unpraktischen Buches. Es ist bei Görlich in Breslau erschienen.

Franz Xaver Mutz hatte sein Buch **Die Verwaltung der heiligen Sakramente** seit 1900 in drei Auflagen für die Priesterseminaristen in St. Peter bei Freiburg als Handschrift drucken lassen. Die vierte, auf Grund des neuen kirchlichen Rechtsbuches neubearbeitete Auflage hat er erfreulicherweise durch den Buchhandel der Allgemeinheit zugänglich gemacht. Manche Seelsorgsgeistlichen werden dem erfahrenen und hochverdienten Verfasser dankbar dafür sein. Verlag: Herder.

Hermann Muckermann S. I. gab seinem Buche **Kind und Volk** (Herder) in der jetzt vorliegenden, bedeutend vermehrten, dritten Auflage (8.–11. Tausend) den Untertitel „Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie". Und er zerlegt es zugleich in zwei selbständige Teile; der erste ist überschrieben **Vererbung und Auslese**, der zweite **Gestaltung der Lebenslage.** Der Seelsorgsklerus kann dem Verfasser für diese Arbeiten nicht dankbar genug sein. Hier gibt ein Fachmann der Biologie Aufschluß und Anweisung in bezug auf furchtbar ernste Fragen des Gewissens und des Volkes, Fragen, die jedem Seelsorgsgeistlichen auf der Seele brennen. Von Muckermanns Arbeiten muß und wird Segen ausgehen auf viele.

Martin Faßbender konnte sein Buch **Wollen eine königliche Kunst** (Gedanken über Ziel und Methode der Willensbildung und Selbsterziehung) bereits in 13.–16. verbesserter Auflage vorlegen (27.–36. Tausend; Herder). Wir hoffen gern, daß es zu den Büchern gehört, „die auf die Gestaltung der Erziehung in der neuen deutschen Zukunft einen starken Einfluß haben werden" (Der Naturarzt, Berlin 1916, Nr. 10). Es ist ein wirklich goldenes Buch der natürlichen Willensbildung und der christlichen Aszese.

Das von **Karl Mosterts** in Verbindung mit Chardon, Mausbach, Rademacher, Stoffels u. a. herausgegebene Buch **Jünglingsseelsorge** (Herder) behandelt Ziel und Aufgaben einer planmäßigen Seelsorge für die heranwachsene männliche Jugend. Es ist eine zusammenfassende, treffliche Arbeit über die schweren Fragen der Jünglingsseelsorge, über die Weckung und Pflege christlich-übernatürlicher Lebensauffassung, über die Anleitung zu christlich-übernatürlicher Lebensführung, über die Erziehung zu bewußtem Tugendstreben und sittlicher Kraft.

Der Borromäusverein hat Heft 8/9 (August/September) des laufenden Jahrgangs seiner Zeitschrift „Die Bücherwelt" als ein Sonderheft herausgegeben mit der Überschrift **Fünfundsiebzig Jahre Borromäusverein** (Kommissionsverlag J. P. Bachem, Köln). Grundsätzliches, Geschichtliches, Praktisches ist da in hübscher Abwechselung zusammengestellt worden. Der Borromäusverein hat seit seiner Gründung (1845) außerordentlich segensreich gearbeitet. Möge er immer mehr opferfreudige und begeisterte Gönner und Mitarbeiter auch unter dem Klerus finden. H. Müller.

Kirchenrecht.

Johannes **Metzler** S. I., **Die Apostolischen Vikariate des Nordens** (Paderborn 1919; ℳ 12,—, geb. ℳ 15,—), gibt uns eine gute, auf besten Quellen aufgebaute Darstellung über die Entstehung, Entwicklung und Verwaltung des Nordischen Vikariates und der später abgezweigten Tochtervikariate. Es wäre zu wünschen, wenn die Arbeit den Ansporn geben würde für weitere Forschungen auf dem Gebiete des nordischen Missionswesens, insbesondere auch der heimischen Diaspora aus den großen Archivbeständen des Bonifatiusvereins.

Die Rechts- und insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles nach internationalem Recht (Das Völkerrecht 8. u. 9. H. Freiburg i. Br. 1920; ℳ 8,80 u. Zuschlag). Der Advokat an der Rota, A. **Wynen**, gibt hier unter Heranziehung umfangreicher Literatur eine gründliche Untersuchung über die ebenso schwierige als theoretisch und praktisch wichtige Frage, die er mit guter juristischer Begründung bejaht.

Prof. **Kaas**, **Kriegsverschollenheit und Wiederverheiratung** nach staatlichem und kirchlichem Recht (Paderborn 1919; ℳ 6,— u. 20% Zuschlag), zeigt in musterhafter Untersuchung, daß ein Vergleich zwischen der staatlichen und kirchlichen Gesetzgebung bei weitem zugunsten der Kirche ausfällt.

Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919 von Prof. **Ebers** (Berlin 1919; ℳ 5,—) ist eine wertvolle vergleichende Gegenüberstellung der amtlichen Entwürfe, der Beschlüsse des Verfassungsausschusses und der endgültigen Fassung.

Prof. **Mausbach**, **Kulturfragen in der deutschen Verfassung** (M. Gladbach; ℳ 7,80), gibt eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel, die für die Katholiken von besonderer Bedeutung sind. Die Arbeit erhält ihre besondere Bedeutung durch die Tatsache, daß der Verfasser als Mitglied des Verfassungsausschusses an allen Beratungen und Besprechungen desselben teilgenommen hat und somit in der Lage ist, für die Auslegung der Verfassungsbestimmungen wertvolles Material zu liefern. Sie sei daher Politikern, Geistlichen und Laien wärmstens empfohlen.

Auf Grund gleichzeitiger, zum Teil schwer zugänglicher Quellen untersucht B. **Duhr** S. I., **Das Jesuitengesetz, sein Abbau und seine Aufhebung** (Freiburg i. Br. 1919) die Geschichte dieses Ausnahmegesetzes und gibt damit nicht nur ein Bild von der eigenartigen Rechtsauffassung der in Betracht kommenden Gesetzgebungsfaktoren, sondern auch einen besonders im Lichte der Revolutionsfolgen wertvollen Beitrag zur Kulturgeschichte der Neuzeit.

Das **Ordensrecht** hat zwei weitere empfehlenswerte Bearbeitungen gefunden. J. **Jansen** O. M. I., Das Ordensrecht (Paderborn 1920; ℳ 9,— u. 40% Zuschlag), und M. **Brandys** O. F. M., Kirchliches Rechtsbuch für die religiösen Laiengenossenschaften der Brüder und Schwestern (Paderborn 1920; ℳ 14,— u. 40% Zuschlag), geben in zweiter Auflage die Rechtsbestimmungen des Codex iuris canonici wieder.

Auf dem Gebiete des **Eherechts** ist als Neuerscheinung an erster Stelle zu nennen das in dritter Auflage vorliegende **Lehrbuch des katholischen Eherechts** von M. **Leitner** (Paderborn 1920; ℳ 26,— u. 40% Zuschlag). Der durch sein in mehreren Einzellieferungen erschienenes Handbuch des kath. Kirchenrechts bestbekannte Verfasser zeigt sich auch in diesem Werke als den klar denkenden und scharf unter-

scheidenden Juristen. In übersichtlicher Anordnung stellt er die Quellen und die Geschichte der einzelnen Rechtsbestimmungen dem Kodexrecht voraus und berücksichtigt in weitem Maße die staatliche Gesetzgebung. Durch passend gewählte Rechtsfälle bringt er den Rechtsstoff dem Verständnis näher. Die Vorzüge des Lehrbuches werden ihm mit Recht wie bisher einen großen Freundeskreis sichern. — Bei der Gruppierung des Stoffes weicht der Verf. von dem System des Kodex ab, was ich nicht als Vorzug anerkennen kann. Daß er gewisse Mängel im ehelichen Willen und in der Eheschließungsform (Irrtum, Bedingung, Furcht, Klandestinität usw.) entgegen der korrekteren Auffassung des Kodex den Ehehindernissen zugesellt, erscheint mir als ein Mißgriff. — J. Freisen, **Das Eheschließungsrecht** II. Bd. (Paderborn 1919; ℳ 16,— u. 20% Zuschlag), legt in diesem zweiten Bande das Eheschließungsrecht Großbritanniens und Irlands dar nach den angelsächsischen Gesetzen und Bußbüchern, den mittelalterlichen englischen Ritualbüchern, dem Book of Common Prayer, den Zivilgesetzen und dem heutigen kath. Ritus. — Joh. Schlenz, **Ehegesetz des tschechoslowakischen Staates vom 22. Mai 1919** (Reichenberg 1919) bringt den Wortlaut des Gesetzes mit einer vorhergehenden kurzen Erläuterung. — Dr. Kurt Erhardt, **Ein neues Ehescheidungsrecht** (München 1919; ℳ 1,— u. 35% Zuschlag), fordert Erleichterung der Ehescheidung. — Zu den Mischehenstreitigkeiten, insbesondere zu der preuß. Kabinettsorder vom 7. Juni 1853 über die Mischehen evangelischer Offiziere liefert H. Pohl, **Zur Geschichte des Mischehenrechtes in Preußen** (Berlin 1920), einen ruhigen, sachlich gehaltenen Beitrag, der im Interesse des konfessionellen Friedens begrüßenswert ist.

Dominikus M. Prümmer, **Manuale iuris ecclesiastici** (Freiburg i. Br. 1920) liegt in zweiter Auflage vor und ist besonders für Ordensleute berechnet. Eine größere Ausführlichkeit an vielen Stellen würde dem Buche förderlich sein; in manchen Einzelfragen läßt es den Leser im Stich.

Der frühere österreichische Auditor der Rota, A. Perathoner, hat eine **kurze Einführung in das neue kirchliche Gesetzbuch** in drei einzeln käuflichen Bändchen erscheinen lassen (Brixen 1919). Im ersten wird der allgemeine Teil und das kirchl. Personenrecht (CIC. l. I u. II), im zweiten das Sachenrecht (CIC. l. III), im dritten das kirchl. Gerichtswesen und Strafrecht (CIC. l. IV u. V) dargestellt. Die Arbeit geht im wesentlichen nicht über den Rahmen einer Übersetzung des Kodex hinaus.

E. Weigelin, **Sitte, Recht und Moral** (Berlin u. Leipzig 1919; ℳ 6,—, geb. ℳ 8,—). Ein zeitgemäßes Buch über ein sehr vernachlässigtes Grenzgebiet. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß kein tiefgreifender Unterschied zwischen Sitte, Recht und Moral besteht und daß nur die sekundären Normen, die den Schutz dieser Ordnung bezwecken, den begrifflichen Unterschied begründen; es besteht eine ideale Einheit zwischen Sitte, Recht und Moral.

R. Stammler, **Recht und Kirche** (Berlin u. Leipzig 1919), verteidigt wie schon früher die Möglichkeit und Notwendigkeit des Kirchenrechtes und setzt sich dabei besonders auch mit dem Standpunkte Sohms auseinander.

Juristische Grundprobleme. Unter diesem Titel erscheinen Abhandlungen des Bonner Privatdozenten Max Wenzel, von denen die erste Der Begriff des Gesetzes vom Verfasser selbst vorliegt (Berlin 1920; ℳ 35.—). Die Abhandlungen wollen an Hand der Erscheinungen des Gesetzes des preußischen Staates juristische Grundfragen erörtern; es sollen die Gesetzesbegriffe aus der Zeit des Allgemeinen Landrechtes bis heute geklärt und die Frage nach dem allgemeingültigen Gesetzesbegriff geprüft werden. Von zwei Grundlehren aus erhalten alle anderen ihre höchste juristische Klarheit und Schärfe, nämlich von der Normennatur des Rechtes und vom Rechtszwang. Die wichtigsten Ergebnisse der tiefgründigen und neue Lösungen zeigenden Untersuchung werden an schwierigen Fragen der neuen Reichsverfassung erprobt.

Die infolge des Sturzes der deutschen Fürsten und damit der Absetzung der bisherigen Träger des Kirchenregimentes in der evangelischen Kirche notwendig gewordene **Neugestaltung der protestantischen Kirchenverfassung in Deutschland** hat eine große Fülle von Schriften mit den verschiedenartigsten und entgegengesetztesten Vorschlägen ans Licht gebracht. An beachtenswerten Erscheinungen auf diesem Gebiete seien genannt: J. V. Bredt, **Die Rechte des Summus Episcopus** (Berlin 1919; ℳ 0,90); Berner, **Das Kirchenregiment in der altpreußischen Landeskirche** (Berlin 1919; ℳ 1,—); Frhr. v. Pechmann, **Zur neuen Kirchenverfassung** (Leipzig u. Erlangen 1920; ℳ 3,60); K. Rieker, **Zur Neugestaltung der protestantischen**

Kirchenverfassung in Deutschland (ebenda 1919); Boeckh, **Eine freie evangelische Volkskirche** (Nürnberg 1919, ℳ 0,60); Schneider, **Bekenntniskirche oder Zweckverband?** (Gütersloh 1917); Arthur Schmidt, **Der Verfassungsneubau der evangelischen Kirche Württembergs** (Tübingen 1919; ℳ 1,— u. 50% Zuschlag).

P. Terhünte S. C. I., **Die religiöse Lage der Katholiken Frankreichs in der dritten Republik** (Regensburg 1919), weist auf die Gegensätze hin, die sich einesteils in der kirchenfeindlichen Gesetzgebung Frankreichs, anderenteils in der sich steigernden Achtung vor der Kirche zeigen. Der Verf. verspricht sich von einem vertieften Verständnis des Kampfes der dritten Republik mit der Kirche eine gerechtere Würdigung Frankreichs durch das katholische Deutschland und eine Milderung der bestehenden Gegensätze.

Langemann, **Das national verhärtete Zentrum** (Selbstverlag 1919), zeigt in dem Untertitel (Der Kampf des Papsttums gegen das protestantische deutsche Kaisertum), noch mehr aber in seinen Ausführungen, daß er auch im Kriege bis auf die heutige Zeit nichts hinzugelernt hat.

G. Matern gibt zum erstenmal eine Statistik und eine mit Rücksicht auf die örtlichen Interessen breit gehaltene Geschichte der **kirchlichen Bruderschaften in Ermland** (Braunsberg 1920). Außer 6 kirchl. Standesvereinigungen geben 3 Bruderschaften zu Ehren Gottes, 4 zu Ehren des göttlichen Heilandes, 8 zu Ehren der Mutter Gottes und 21 zu Ehren anderer Heiligen Zeugnis von dem entwickelten Bruderschaftsleben der Diözese. Wenn die Arbeit auch in erster Linie lokalgeschichtliche Bedeutung hat, so verdient sie darüber hinaus doch allgemeines Interesse und Berücksichtigung.

W. Schmidt, **Das Recht der Bischofswahlen in Preußen.** (Greifswalder Dissertation 1919.) Der Verf. will eine systematische Darstellung des Bischofswahlrechts in Preußen geben und damit eine wirkliche Lücke in der kirchenrechtlichen Literatur ausfüllen. Es mag dahingestellt bleiben, ob ein Gegenstand, bei dessen Beurteilung andere sehr schwierige juristische Fragen zu erörtern sind, als Erstlingsarbeit geeignet ist. In manchen Punkten kann man anderer Ansicht sein als der Verfasser, der im wesentlichen den Stutzschen Standpunkt vertritt. Fast unverzeihlich ist es, daß das kirchliche Recht nicht dem neuen Kodex, sondern dem früheren corpus iuris canonici entnommen ist. Die einschlägige Literatur ist erschöpfend herangezogen und gut verwertet. Überhaupt ist die Arbeit ein Zeugnis großen Fleißes und guter juristischer Schulung und Auffassung; sie erhebt sich weit über den üblichen Rahmen einer Dissertation.

Im Jubiläumsband der Theol. Quartalschrift (Bd. 100, S. 59–102) bringt J. B. Sägmüller einen trefflichen Aufsatz über **„Die Stellung der kirchlichen Rechtsgeschichte in der akademischen Disziplin des Kirchenrechts"**. Er setzt sich darin mit dem Berliner Rechtshistoriker Stutz auseinander, der seit langen Jahren für Trennung von Geschichte und Dogmatik im Kirchenrecht eintritt und die Erhebung der kirchlichen Rechtsgeschichte zu einem eigenen Gegenstand der Forschung und des Wissens verlangt. Sägmüller sieht das Ideal darin, daß eine Vorlesung über kirchliche Rechtsgeschichte vor oder neben der dogmatischen oder systematischen Darbietung gehalten wird, daß aber die Vorlesung über das geltende kirchliche Recht doch noch von den nötigen rechtsgeschichtlichen Vorbemerkungen begleitet wird. Da bei der beschränkten Stundenzahl dieses nicht erreichbar ist, so entscheidet sich Sägmüller mit guten Gründen für die dogmatische Vorlesung in Verbindung mit der an Ort und Stelle zu gebenden historischen Darlegung. Vielleicht ist bei der Einrichtung des vom Kodex vorgeschriebenen 12semestrigen Theologiestudiums auch das Ideal selbst, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, erreichbar. E. Schneider.

Homiletik.

Homiletisches Handbuch für Missionen, Missionserneuerungen, Exerzitien, Oktaven, Triduen und für die Religionsvorträge in Standesvereinen von P. Max Kassiepe O. M. I., Missionar. Band II. 1. u. 2. Aufl. (Paderborn 1920, Verlag von Ferdinand Schöningh; VIII u. 474 S., ℳ 16 u. 40% Teuerungszuschlag.) Außerordentlich reichhaltiges Material legt K. in diesem zweiten Bande über Christus, Kirche, Gottesmutter und Gebote vor. Bei der Behandlung eines jeden Kapitels gibt K. in den vorangestellten homiletischen Winken brauchbarste Anregungen, Bemerkungen und Anweisungen zur homiletischen Behandlung der Predigtstoffe. Es

folgt die gebräuchliche Literatur, schließlich eine reiche Auswahl von Entwürfen für Predigten (selbstangefertigte und solche anderer Autoren). Besonders erfreulich ist, daß man hier in reicher Auswahl Entwürfe über „allermodernste Fragen" findet z. B. über Arbeit, Gebet, Arbeit und Leiden (S. 363–370), über Pflichten gegen Obrigkeit, Vaterland und Volksgemeinschaft (S. 378–388), über Eigentum, Sünden gegen das Eigentum, christliche Gleichheit, wahre Gleichheit (S. 425–445) usw. K. sei herzlich gedankt für diese fruchtbare Arbeit auf dem Gebiete der materialen Homiletik. Eine Vertiefung und eine gewisse innere Erneuerung der Predigt tut dringend not. Sein Handbuch ist ein schätzenswerter Beitrag dazu.

Das ewige Licht. Predigten und Reden von P. Bonaventura Krotz O. Pr. Herausgegeben von Dr Adolf Donders, Professor an der Universität zu Münster i. W. (Freiburg i. Br. 1920, Herder u. Co.; XII u. 420 S., ℳ 19,60, geb. ℳ 23,– und Zuschlag) A. Donders übergibt eine Sammlung von Reden und Predigten aus dem Nachlasse des berühmten Predigers. „P Bonaventura schrieb zwar vieles für seine Predigten und Reden, aber meist nicht diese selbst ganz." Man bedauert, daß wir nur wenige Predigten in der meisterhaften Vollendung besitzen, wie sie aus dem Munde des gefeierten Kanzelredners kamen. Damit hängt es zusammen, daß die einzelnen Vorträge von verschiedenem Werte sind. Hier und da trägt auch die rhetorische Form über die Inhaltstiefe den Sieg davon. Die Vorträge verbreiten über manche religiöse und soziale Frage der Gegenwart helles Licht: über Christus, das Licht der Welt (S. 1–122), über die Kirche Christi in der Gegenwart (S. 144–238), über den sozialen Geist im Christentum (S. 239–353) und die Erneuerung der Welt in Christus (S. 354–420). Sie sind abgefaßt im glänzenden Gewande einer Meistersprache, ein bleibendes Denkmal eines Kanzelredners, der wahre Stürme der Begeisterung durch seine Worte weckte.

Ein Blumenstrauß auf das Grab des Paters Bonaventura. Von Bernhard Blessing (Bühl in Baden, Druck und Verlag der Buchdruckerei Unitas 1919; 28 S., ℳ 1,20). B. schildert den Eindruck der Vorträge des Paters B. in Stuttgart.

In der Sammlung **Neutestamentliche Predigten,** in Verbindung mit Prof. Dr. Meinertz-Münster usw. herausgegeben von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn (Verlag von Ferdinand Schöningh), erschien als 4. u. 5. Heft: **Paulus als Christusprediger** für moderne Menschen. Von Dr. Georg Matze, Domprediger in Bautzen (Paderborn 1920; 80 S., ℳ 3,60 und Teuerungszuschlag). Zwölf dogmatisch sehr gehaltvolle Predigten in zwei Gruppen: Der Glaube an Christus und das Leben in Christus, die von tiefer Kenntnis der paulinischen Christologie zeugen. Man wünschte noch mehr „Predigt", die das Dogmatisch-Begriffliche in höherem Maße in religiöses Leben umzusetzen verstände.

Alttestamentliche Predigten (derselbe Verlag), in Verbindung mit Professor Dr. Nikel-Breslau usw. herausgegeben von P. Dr. Tharsicius Paffrath O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn. Heft 8: **Job II** von P. Wigbert Reith O. F. M. (Paderborn 1919; 61 S., ℳ 1,50 und Teuerungszuschlag). Es sind acht Predigten als Fortsetzung von Job I (Paderborn 1917). Man bewundert das Verständnis, die Liebe und Wärme, mit der sich P. W. R. in die Texte vertieft hat. Das Heft weist geradezu poetische Partien auf. Sollte nicht für die Zuhörer der Zielgedanke übersichtlicher und für die Seelenstimmungen der Menschen noch praktischer herausgearbeitet werden? — 9. Heft: **Noe.** Von M. Kreuser, Religionslehrer in Aachen (Paderborn 1920; 63 S., ℳ 3,60 u. Teuerungszuschlag). Noes Leben — neun Predigten — psychologisch tief erfaßt, in größter Anschaulichkeit gezeichnet, in oft geradezu meisterhafter Darstellung, das Ganze in die moderne Zeit hineingestellt und auf sie angewandt, ist der Inhalt dieses Heftes. Man merkt, K. ist auf liebgewonnenem Felde. Man fühlt, es ist derselbe K., der die Bücher schrieb: „Das katholische Mädchen im Spiegel biblischer Charakterbilder", „Die Bibelkinder", „Der Freund Christi". — 10. Heft: **Elias.** Von Prof. Dr. A. Cohnen-Düsseldorf (Paderborn 1920; 80 S., ℳ 4,– und Teuerungszuschlag). Vor eine überaus dankbare Aufgabe, die zu rhetorischem Gestalten geradezu reizt, war C. gestellt. Elias und seine Zeit, welch dramatisches Leben, wie reiche, glänzende Anknüpfungspunkte für die Jetztzeit. Immer wieder lockte die Ausbeutung für die Predigt (vgl. Schmitz, Krummacher, Wirth, Menken, Stockmayer u. a.). Man darf die Aufgabe als wohlgelungen bezeichnen Klar und scharf umrissen tritt der Gottesmann Elias hervor, der Kämpfer für die Sache Gottes in einer religiös und moralisch versumpften Zeit, glücklich für die Jetztzeit ausgedeutet.

State in fide. Religiöse Vorträge für die Gegenwart von P. Eduard Pechazek C. SS. R. (Graz und Wien 1920, Verlagsbuchhandlung Styria; 75 S., ℳ 4,—). Acht Vorträge über den Glauben (Glaubensnot, Glaubenstod, Glaube und Familie, Glaube und Gesellschaft, Glaubensglück, Glaubenspflichten I u. II, Glaubenssieg). Unter Berücksichtigung besonderer Zeitverhältnisse (bes. 1. Predigt) bieten die Predigten brauchbaren Stoff für genannte Themen.

Frühansprachen, gehalten im Dom zu Breslau von St. von Wilczewski, Domvikar. (Breslau o. J., Verlag von Franz Goerlich; 96 S., ℳ 4,— u. Zuschläge.) Ansprachen mit Lokalkolorit, die zeigen, wie auch in kurzen Frühansprachen lebensfrische Entwicklung herrschen kann. Tagesereignisse werden meist auch mit Geschick verwertet.

Aus tiefem Brunnen. Das deutsche Sprichwort von Karl Faustmann, Professor in Mainz, mit einem Beitrag von Dr. J. B. Seidenberger. (Freiburg 1920, Herder u. Co.; XII u. 316 S., ℳ 12,—.) Das I. Buch: Auf dem Weg zum tiefen Brunnen behandelt allgemein das Sprichwort, das II: Am tiefen Brunnen bietet 3167 Sprichwörter, geordnet nach Glaubens- und Sittenlehre, die zur religiösen und sittlichen Erziehung wertvoll sind. Neben den Sammlungen von Körte (7202), Simrock (12396), Wander (300000), Sailer ist diese Sammlung für Religionslehrer und Prediger äußerst praktisch. J. Brögger.

Katechetik.

Die Katechismen des Edmundus Augerius S. I. In historischer, dogmatisch-moralischer und katechetischer Bearbeitung von Prof. Dr. theol Friedrich J. Brand, Religions- und Oberlehrer am Kgl Gymnasium Thomäum zu Kempen a. Rhein. (Freiburger theologische Studien, 20. Heft. Freiburg 1917, Herdersche Verlagshandlung; ℳ 6,—). Prof. Brand schickt seiner verdienstvollen Arbeit über die Katechismen des französischen Jesuiten Augerius einige Paragraphen voraus, in denen zunächst der bei uns leider so unbekannte Canisius Frankreichs vorgestellt, dann eine interessante Übersicht über die katholische und protestantische katechetische Tätigkeit bis um die Mitte des 16 Jahrhunderts gegeben wird und besonders die französischen Katechismen vor Augerius kurz behandelt werden. Dadurch wird von neuem dem unausrottbaren Vorurteil, als ob die katechetische Bewegung erst mit der sogenannten Reformation eingesetzt habe, wirksam entgegengetreten. Die Katechismen des Augerius, der große und kleine in französischer Sprache, sowie die lateinische und griechische Übersetzung werden dann in ihrem Werden und in ihrer Verbreitung, in ihrer Anlage und in ihrem Inhalt eingehend behandelt. Besonders interessant ist der Nachweis, daß Augerius mit seinem Katechismus dem Calvinismus in Frankreich, wie Canisius dem Lutherium in Deutschland, entgegentreten wollte und deshalb nicht nur den gesamten Lehrgehalt seines Katechismus nach dem Katechismus Calvins geordnet (1. De Fide; 2. De Lege; 3 De oratione; 4. De sacramentis), sondern sogar viele Ausdrücke in den Definitionen Calvins übernommen hat, um sie vom katholischen Standpunkte aus zu beleuchten, und gerade die von Calvin angegriffenen Lehren besonders ausführlich behandelt. Wie sehr es dem Verfasser des in Frage stehenden Katechismus darauf ankam, den Katecheten seiner Zeit den rechten Geist bei der katechetischen Behandlung der katholischen Wahrheiten einzuflößen, ersehen wir aus einem ganz kurzen Auszug aus dem Augustinischen Buche „De catechizandis rudibus", den Augerius seinem Katechismus voranschickt. Wenn diese Perlen katechetischer Weisheit Augustins auch heute noch, wo das ganze Interesse leider fast ausschließlich den äußeren Darstellungsformen zugewandt ist, von unseren Katecheten gekannt und beachtet würden, so würde der heutige Religionsunterricht etwas mehr Geist und Leben gewinnen. Augerius ist leider niemals dazu gekommen, seinen Plan, den von ihm verfaßten Katechismus selbst zu kommentieren, in Ausführung zu bringen. Andere wichtige Arbeiten haben ihn daran gehindert. Aber er wollte doch wenigstens, wie es scheint, durch den Hinweis auf das katechetische Werk Augustins und durch den vorgesetzten kleinen Auszug eine vorläufige Direktive für die Behandlung seines Katechismus geben.

Georg Lenhart, **Lehrbuch der Geschichte der göttlichen Offenbarung.** Zweiter Band: Die neutestamentliche Offenbarung. (Freiburg 1919, Herder; ℳ 6 70, geb. ℳ 9,—.) Das Buch ist zunächst für Lehrer- und Lehrerinnenseminarien und höhere Lehranstalten bestimmt und soll zugleich ein Wiederholungsbuch für die Hand

des Religionslehrers in den Oberklassen der Volksschule sein. Es ist für die angegebenen Zwecke wohlgeeignet.

Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule von Dr. J. Göttler (Kempten-München, Jos. Kösel'sche Buchhandlung; ℳ 3,30). Das Werkchen ist das erste Heft des Sammelwerkes für Katecheten und Lehrer, das unter dem Titel: „Religionspädagogische Zeitfragen" von dem bekannten Universitätsprofessor Dr. Göttler herausgegeben wird, und enthält beachtenswerte Gedanken und Vorschläge für Theorie und Praxis des schwierigen Unterrichts.

Der Unterricht in der Biblischen Geschichte im ersten Schuljahr von F. Sorgit. Zweite, verbesserte Auflage. (Limburg a. d. L. 1918, Gebr. Steffen; ℳ 2,20.) Das Buch ist für das erste Schuljahr bestimmt, dürfte aber dort wohl kaum durchgearbeitet werden können.

Katechetische Entwürfe für das dritte Schuljahr, bearbeitet von Heinrich Stieglitz. (Kempten München 1918, Jos. Kösel'sche Buchhandlung; ℳ 2,—.) Die Skizzen behandeln den gesamten Lehrstoff des dritten Schuljahres im Anschluß an das fast in allen Diözesen Bayerns eingeführte „Katholische Religionsbüchlein". Der bewährte Verfasser sucht die Schwierigkeiten, die sich aus der wenig kindlichen Fassung des Katechismustextes und aus der Tatsache ergeben, daß Katechismus und Schulbibel keine Rücksicht aufeinander nehmen, möglichst zu meistern.

Ausgeführte Katechesen für das zweite Schuljahr der katholischen Volksschule, bearbeitet von Karl Bühlmayer. (Kempten-München 1917, Jos. Kösel'sche Buchhandlung; ℳ 3.40.) Ein fleißiger und nicht ungeschickter Versuch, den schweren Weg zu einem gedeihlichen Unterricht im zweiten Schuljahre zu zeigen.

Erstkommunionunterricht in ausgearbeiteten Katechesen von Ferdinand Gabriel, Pfarrer in Siegen (inzwischen zum Domkapitular und Dompfarrer in Paderborn ernannt) (Paderborn 1920, Ferdinand Schöningh; ℳ 2,60 u. 20% Zuschlag.) Das Buch ist das beste, das bisher für den Erstkommunionunterricht geschrieben worden ist.

Katholisches Religionsbüchlein für die unteren Klassen der Volksschule. Herausgegeben von der katechetischen Sektion der Österreichischen Leo-Gesellschaft. (Wien 1918, k. k. Schulbücherverlag; 1 K 30 h.) Das Büchlein enthält zwei Teile: den kleinen Katechismus der katholischen Religion (Auszug aus dem vom österreichischen Gesamtepiskopate approbierten Großen Katechismus der katholischen Religion) für das dritte Schuljahr und die kurze Biblische Geschichte mit Lehren und Gebeten von Wilhelm Pichler, Katechet in Wien. Der Lehrstoff des zweiten Teiles ist für die drei ersten Schuljahre bestimmt und durch Zeichen und Druck genau abgegrenzt. Das schöne Büchlein ist mit 70 künstlerischen Bildern von Philipp Schumacher geziert.

Paderborn. Gründer.

Liturgik.

Das Verzeichnis der St.-Galler Heiligenleben und ihrer Handschriften in Codex Sangall. Nr. 566. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der St.-Galler Handschriften-Sammlung nebst Zugabe einiger hagiologischer Texte von P. E. Munding O. S. B. (Leipzig 1918, Kommissionsverlag Otto Harassowitz; XVI u. 184 S., ℳ 13,75.) Die Schrift bildet Heft 3 u. 4 der „Texte und Arbeiten" der Beuroner Kunstschule als Beiträge zur Ergründung des älteren lateinischen Schrifttums und Gottesdienstes. Sie wird uns vom Verfasser dargeboten als eine wirklich reife „Frucht von Studien über die liturgischen Kalendarien St. Gallens vom 9. bis 11. Jahrhundert". Dem Verzeichnis ist zwar eine kalendarische Anordnung gegeben, es verfolgt jedoch einen anderen Zweck als den, ein Kalendarium der s. Z. besonders in St. Gallen verehrten Heiligen zu sein. Bei näherem Zusehen erweist es sich als ein Verzeichnis aller Heiligenlegenden, die die St.-Galler Bibliothek in sich barg. Zum Namen der einzelnen Heiligen ist nämlich jedesmal der Fundort angegeben, wo die betreffende Vita zu finden ist (z. B. sebastiani m. in passionario minore —; valerii ep in collectariolo mauri etc.). Es sollte so eine möglichst rasche und bequeme Auffindung der einzelnen Lebensbeschreibungen ermöglicht werden, und zwar zum Zweck sowohl der liturgischen wie auch der außerliturgischen Heiligenlesungen. Jedenfalls also auch der liturgischen Lesungen. Ein Blick in die Fundorte, von denen der Reihe nach M. eine genaue Beschreibung gibt, läßt uns darüber nicht im

Zweifel. Die Lesungen, die sich stets nur auf den ersten Teil der Vitae beziehen, sind nämlich in einzelne Abschnitte eingeteilt, die nie über „VI" hinausgehen. Sie fanden also offenbar beim Offizium Verwendung, während der Rest dann im Refektorium oder des Abends vor der Komplet gelesen wurde. Dementsprechende Anweisungen lesen wir ja schon in der Ordensregel des hl. Benedikt (Kap. 42). In sorgfältiger Schriftuntersuchung stellt M. fest, daß das Verzeichnis der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, etwa den Jahren 920–950 angehört. Daß es in dieser Zeit entstanden ist, hat seine guten Gründe. Es war die Zeit nach der Regierung der Päpste Paschals I. und Leos IV., die zahlreiche Reliquien aus den Katakomben erheben ließen. Dadurch war überall, nicht zuletzt in Deutschland, der Eifer erwacht, für Kirchen und Altäre Reliquien von Heiligen zu bekommen und diese selbst besonders zu verehren. M.s Veröffentlichung bietet uns so nicht nur einen wertvollen Beitrag für die Geschichte der Heiligenverehrung im allgemeinen, sondern auch insbesondere für die Geschichte der Lesungen der zweiten Nokturn an Heiligenfesten.

Als Heft 5 derselben „Texte und Arbeiten" erschien 1919: **Ein vorhadrianisches gregorianisches Palimpsest-Sakramentar in Goldunzialschrift nebst Zugabe einer unbekannten Homilie über das kanaanäische Weib.** Herausgegeben von P. A. Dold O. S. B. (VIII u. 80 S, ℳ 5,–.) Das Bischöfliche Priesterseminar zu Mainz besitzt in dem Palimpsest, der hier zur Veröffentlichung gelangt, einen sehr wertvollen Schatz. Er ist das älteste Beispiel aus dem deutschen Handschriftenbestande für ein Sakramentar in Unzialschrift, „ja vielleicht das älteste Sacramentarium Gregorianum immixtum überhaupt". D. widmet seine kritischen Untersuchungen zunächst dem Kodex, in dem sich die Palimpsestblätter befinden. Dieser ist in seiner heutigen Gestalt wahrscheinlich in Arnstein zusammengestellt worden, doch führt D. triftige Gründe dafür an, daß der Teilband, der die P.-Blätter enthält, seine Heimat in Steinfeld gehabt hat. Bezüglich des Palimpsest-Sakramentars selbst ist D. unter Herbeiziehung eines bedeutenden Vergleichungsmaterials zu der Annahme gelangt, daß es in seinem Alter über die Karolingerzeit hinausgeht, wahrscheinlich dem 8. Jahrhundert, ja sogar der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts angehört und in England seine Heimat hat. „Je mehr dieses uralte, ehrwürdige liturgische Buch sich mir erschloß in seiner herrlichen Unzialschrift, in seinem einstigen Goldgewande, in seiner ganzen Geschichte, desto mehr drängte sich mir die Frage auf: Sollte dieses Buch vielleicht gar ein Geschenk aus der Heimat für den großen Apostel der Deutschen, St. Bonifaz, gewesen sein?" (S. 65). D.s Beweisgründe sind durch P. Mohlberg O. S. B. in der Theol. Revue (Jahrg. 1919 Sp. 210–213 u. Sp. 328–329) stark erschüttert worden. M. sieht in dem Fragmente kein vorhadrianisches Sakramentar, sondern „den Rest eines der schönsten und besten Gregoriana aus karolingischer Zeit, über deren Untergang uns nur der ihnen nahe verwandte Kodex vom Cambrai trösten kann". Mag D. immerhin fehlgegriffen haben in der Bestimmung des Alters und der Heimat des Sakramentars, – wir verdanken seiner Palimpsestzelle die Wiedergabe eines liturgischen Schriftdenkmals ersten Ranges, und die sorgfältige, paläographisch meisterhafte Darbietung des Textes verdient auf alle Fälle unverkürzte Anerkennung und ungeschwächtes Lob.

Allseitige Beachtung darf wohl die Abhandlung von P. Kramp S. I., **Liturgische Bestrebungen der Gegenwart** (Stimmen der Zeit 1920, Bd. 99 S. 315–333), beanspruchen. Er weiß die eifrigen Bestrebungen unserer Tage mit dem doppelten Ziele, einzuführen in das Verständnis der Liturgie und in ihr Frömmigkeitsideal, sehr wohl zu würdigen; er ist in seinen Ausführungen aber auch darauf bedacht, eine Überschätzung derselben zu vermeiden. Mit Recht will er daran festhalten, „daß ein Fehlen des liturgischen Charakters für ein Gebet nicht im geringsten einem Minderwertigkeitsurteil gleichkommt". Als das Frömmigkeitsideal der Liturgie bezeichnet K. „das mit Liebe bis ins Kleinste durchgeführte große Gebot und Grundgesetz des Christentums: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben . . . und deinen Nächsten wie dich selbst – zusammengefaßt unter dem Gedanken der Gemeinschaft in Christus, ausgebaut unter dem Bilde des mystischen Leibes Christi". Auf die Frage, ob die Liturgie als solche und für sich allein geeignet sei, zur Verwirklichung dieses Ideals zu führen, antwortete er: „Ich möchte die Frage in dieser Allgemeinheit offen lassen. Wenn die Christusliebe eine Seele ganz erfaßt hat und der Mensch völlig aufgeht in der liturgischen Betätigung, so mag es möglich sein. Aber wie (aus den vorhergehenden Ausführungen) ersichtlich, ist dieser Weg für die wenigsten Menschen gangbar." . . . „Die Kirche stellt jedem Gläubigen das liturgische Ideal vor und

wünscht seine Verwirklichung in allen Seelen, aber sie ist weitherzig genug, nicht von jedem ein völliges Aufgehen in der Liturgie zu fordern oder ein solches auch nur allen ohne Ausnahme zu empfehlen."

Gedanken über unseren Nachmittagsgottesdienst von J. Ernst lesen wir in der Theol.-prakt. Monatsschrift von Passau 1920 S. 375–398. E tritt mit Eifer für die deutsche Vesper ein und möchte die Rosenkranzandacht seltener gebraucht wissen — um des Rosenkranzes selber willen.

Die rubrizistischen Bestimmungen von **Offizium und Messe bei der Konsekration der Kirche** werden von Dr. Ott im Pastor bonus, 32. Jahrg. S. 557–562 eingehend besprochen.

Zu den Brevierlektionen des August gibt Dr. Heinisch Erläuterungen im Schles. Pfbl. 1920 S. 81–83.

Ebenda (S. 87–93) finden wir die interessante Studie von Prof. Dr. Buchwald, **Der Aufbau des Stundengebetes,** sowie vom selben Verfasser (S. 87–93) eine Abhandlung über **Die fractio panis, den liturgische Höhepunkt der eucharistischen Feier in der alten Kirche.** B.s hier ausgesprochene Ansicht, daß der Gebrauch des Agnus Dei in der römischen Messe weit über Papst Sergius hinausgehe, dürfte wohl nicht stichhaltig sein, da das Agnus Dei aus dem orientalischen Ritus übernommen wurde und gerade erst im 7. und 8. Jahrhundert sich eine spruchbyzantinische Beeinflussung der römischen Liturgie geltend macht. Auch daß die Karsamstagsmesse, die den altrömischen Ritus am meisten bewahrt hat, des Agnus Dei entbehrt, spricht nicht für B.s Ansicht.

Einen Beitrag zur pragmatischen Textgeschichte des „Communicantes" liefert P. A. Manser O. S. B. in dem Artikel der Bened. Monatsschrift (1920, S. 430–438), **Das Namenpaar Hieronymus und Benediktus im mittelalterlichen Meßkanon.** Einen zweiten Aufsatz bietet P Manser ebenda (S. 541–552) **Zur Geschichte und Idee der Festmesse vom hl. Hieronymus.** C. Gierse, Subregens.

Christliche Kunst, Archäologie.

Paramentik von H Stummel. Von dem auf 15 Lieferungen berechneten Werke, auf das wir immer wieder empfehlend hingewiesen haben, liegt zurzeit die sechste Lieferung vor (Kösel, *M* 6,–). Das Heft bringt wieder zwölf prächtige Tafeln mit Abbildungen geschmackvoller Paramente, nach denen sich sehr gut arbeiten läßt. Bei der durch die Valuta bedingten, übrigens sehr begrußenswerten Unmöglichkeit der Einfuhr ausländischer Paramente, wird in Zukunft der ganze Bedarf an kirchlichen Gewändern im Inlande hergestellt werden, und zwar wird dabei, weit mehr als bisher, infolge der Verteuerung der Materialien und der Arbeitslöhne auf die unbezahlte Mitarbeit freiwilliger Helferinnen gerechnet werden müssen. Für diese aber ist das Werk H. Stummels ein ganz unentbehrliches Hilfsmittel. Bei den stets steigenden Preisen im Buchhandel können wir nur den Rat erteilen, sich die bereits erschienenen Lieferungen unverzüglich zu sichern.

Baue und wohne weise und gesund! Von J. Güntner (Limburg a. d. L. o. J. [1920]; geb. 8,–). Die mit 58 Abbildungen ausgestattete Schrift behandelt die Feuchtigkeit der Gebäude, ihre schlimmen Folgen und die Gegenmittel auf Grund langjähriger Erfahrungen. Die Schrift ist bei der herrschenden Wohnungsnot, die die Ausnutzung auch des letzten Wohnraumes erzwingt, von aktueller Bedeutung Da sich die Erfahrungen und Ratschläge ganz besonders auf feuchte Kirchen beziehen, so wird das Büchlein auch manchem Seelsorgsgeistlichen ein wertvoller Berater sein. Von besonderer Wichtigkeit ist es, daß es bei Neubauten von Anfang an zu Rate gezogen wird, damit der Gefahr der Feuchtigkeit von vornherein begegnet werden kann.

Der Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst. Von H. Achelis (Leipzig 1919, Quelle u. Meyer; *M* 2,–.) Das mit fünf Tafeln ausgestattete Werkchen enthält die Antrittsvorlesung des Verfassers an der Leipziger Universität. Es schildert den Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst unter Ausschluß der Baukunst. Auf die lediglich sepulkral bestimmte Kunst der Katakombenzeit folgt nach dem Siege der Kirche unter Konstantin, wie sich an den Sarkophagen und Mosaiken verfolgen läßt, eine Erweiterung des Bilderkreises und eine Hinwendung zum erzählenden Geschichtsbilde und zur Symbolisierung.

Frühchristliche Kunst. Von Ludwig von Sybel (München 1920, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung; ℳ 4,50). Verf. bietet erstmals einen knappen Leitfaden durch die Entwicklungsgeschichte der gesamten frühchristlichen Kunst, in der er vier Epochen unterscheidet. Die Grundanschauung von Sybels, daß die ganze altchristliche Kunst durchaus zur Antike zu rechnen sei, tritt auch hier hervor.

Der Kampf um die neue Kunst. Von Jos. Kreitmaier S. J. (Herder; ℳ 1,50 und %) Ein sehr empfehlenswertes Aufklärungsschriftchen über die geistigen Grundlagen und die Erscheinungsformen des Expressionismus.

Wetterauer Dorfkirchen. Beiträge zur Geschichte des Kirchenbaues im Kreise Friedberg i. H. Von Dr.-Ing. Leonhard Kraft (Darmstadt 1919, Selbstverlag des Historischen Vereins für das Großherzogtum Hessen). Die Kunst hat sich allzulange fast ausschließlich mit den Kathedralen und sonstigen Stadtkirchen befaßt. Die schlichte Dorfkirche hat erst in den letzten Jahren etwas mehr Beachtung gefunden. Die vorliegende mit 62 Abbildungen ausgestattete Schrift behandelt die 21 Kirchen der Wetterau in vorbildlicher Weise. Man möchte wünschen, daß alle ländlichen Bezirke in ähnlicher Weise behandelt würden.

Kalender bayrischer und schwäbischer Kunst 1920. Herausgegeben von Joh. Schlecht (München, Gesellschaft für christliche Kunst; ℳ 3,—). Der bereits zum sechzehntenmal erscheinende Kalender überrascht durch seine durchaus friedensmäßige Ausstattung. Er bringt wieder eine gute Reihe weniger bekannter süddeutscher Kunstwerke in Wort und Bild zur Darstellung, darunter z. B. fünf sog. Schutzmantelbilder.

Schönheitssinn und Arbeitsschule von Dr. Otto Dahmen (M.-Gladbach 1920, Volksvereinsverlag; ℳ 2,50). Die Arbeitsschule ist in die neue Verfassung des Deutschen Reiches aufgenommen (Art. 146 Abs. 3), ob als Fach oder Prinzip, ist nicht ganz klar. Im Hinblick auf die trostlosen Zustände der Gegenwart verdienen die Ausführungen des Verf., der die Möglichkeiten der Mitwirkung der Arbeitsschule zum Wiederaufbau einer höheren ästhetischen Kultur erörtert, jedenfalls die Beachtung aller Erzieher. Mit Recht wird betont, daß die christliche Moral als no.mgebend für die ästhetische Erziehung anzuerkennen ist.

Monumentale Reste frühen Christentums in Syrien. Von Joh. Georg Herzog zu Sachsen (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte, herausg. vom Franziskus-Xaverius Verein, 18. Heft, Aachen 1920, Xaverius-Verlag; ℳ 5,—). Syrien ist nach Palästina die zweite Heimat des Christentums. In Antiochien nannten sich die Anhänger Jesu zuerst Christen. In Syrien fand deshalb die christliche Kunst sehr früh eine Heimstätte. Verf. behandelt unter Beigabe von zwölf Abbildungen hauptsächlich die aus dem ersten Jahrtausend erhaltenen Kunstwerke.

Ludwig Richter, der Mann und sein Werk. Von Bruno Holz (Leipzig o. J. [1920], R. Voigtländers Verlag; ℳ 28,—.) Von diesem das Leben und Schaffen des liebenswürdigen und volkstümlichen Meisters mit feinem Verständnis und warmer Anteilnahme schildernden Werke liegt bereits die zweite Auflage vor. Richter hat, als Kind einer Mischehe, trotz katholischer Erziehung die längste Zeit seines Lebens eine unklare Stellung zu den Konfessionen eingenommen; immerhin scheint uns Verf. den Künstler durch häufige Bezugnahme auf Luther (Richters Heimatliebe sei eine Liebe im Sinne Luthers gewesen!), mehr als begründet ist, an den Protestantismus heranzurücken. Es würde jedenfalls der Verbreitung des Buches in katholischen Kreisen sehr dienlich sein, wenn dies etwas weniger hervorträte. Das Buch ist mit 75 guten Illustrationen geschmückt, unter denen sich auch Werke von Zeitgenossen oder früheren Künstlern finden, die irgendwie anregend auf Richter eingewirkt haben.

Deutsche Malerei und Plastik von 1350—1450. Von Dr Hermann Ehrenberg (Bonn 1920, Kurt Schroder; ℳ 13,— u. 20%) Der vor kurzem verstorbene Ordinarius für Kunstgeschichte an der Universität Münster bietet mit dem vorliegenden Werke neue Beiträge zur Kenntnis der deutschen Malerei und Plastik jener Zeit aus dem ehemaligen Deutschordensgebiete, die um so freundlicherer Aufnahme gewiß sein dürfen, als es sich hier z. T. um ein Gebiet handelt (Danzig, Thorn usw.), das uns durch den Frieden von Versailles entrissen wurde. Verf. vermag eine Reihe von Künstlern im Ordenslande selbst nachzuweisen, doch bleibt für die Mehrzahl der behandelten Werke die Frage, ob sie importiert sind, offen. Von einer Reihe beweglicher Kunstwerke ist dagegen ihre Einführung von auswärts sicher festzustellen. Indem Verf. den internationalen Grundlagen des Deutschordensstaates und seiner Kultur nachgeht, findet er, daß der Grund- und Aufriß der preußischen Ordens-

schlösser auf apulisch-normannische, einige dekorative Einzelheiten aber sogar auf arabische Einflüsse hinweisen. Der Hauptteil der Ausführungen entfällt auf den geschichtlichen Überblick und die künstlerische Würdigung der im behandelten Gebiete vorhandenen Skulpturen und Gemälde. Es sind darunter unschätzbare Perlen deutscher Kunst, wie z. B. die köstliche Madonna der Thorner Johanneskirche.

An kleinen, gemeinverständlichen Führern registrieren wir die Schriftchen: **Der Dom zu Halberstadt.** Von Kurt Hoffmeister (mit 17 Abbildungen; Halberstadt o. J. [1920], Verlag E. Schröder; ℳ 4,–) sowie: **Der Bamberger Kaiserdom.** Von Weihbischof Dr. Adam Senger (2., gänzlich umgearbeitete Auflage; Bamberg 1920, Schmidtsche Buchhandlung). A. Fuchs.

Philosophie.

Aus der überaus reichen psychologischen Literatur der Gegenwart empfehlen wir den Lesern unserer Zeitschrift vor allen die beiden folgenden Werke, welche sich gegenseitig glücklich ergänzend vom Standpunkte gesunder philosophischer Anschauungen in tiefgründiger, klarer Weise über die gesamte psychologische Forschung der Gegenwart orientieren. **Lehrbuch der allgemeinen Psychologie** von Dr. Joseph Geyser, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Freiburg i. B. Erster und zweiter Band. Dritte, völlig umgearbeite Auflage. (Münster i. W. 1920, Heinrich Schöningh; 368 u. 536 S., ℳ 15,75 u. ℳ 34,–.) Geyser baut auf aristotelischer Grundlage, aber nach moderner Bauart und Methode und mit Verwertung des gesamten neueren Tatsachenmaterials. Geysers Art liebt nicht das Fertige, Leichte; sie sucht das Problemhafte, Schwierige, Dunkle. Seine Bücher sind daher nicht so sehr für die weiten Kreise, als vielmehr für diejenigen, welche Anregung suchen und Problemen nachgehen. Daß bei dieser Eigenart des Philosophierens nicht immer gleich das Ziel erreicht und nicht überall das Richtige getroffen wird, ist natürlich. So erscheinen uns die Ausführungen über die Natur der Akte im ersten Bande und über den Begriff des Strebens und Gefühls im zweiten Bande der Klärung noch bedürftig, der Anschluß an die Husserlsche Methode im zweiten Bande zu weitgehend, die Behandlung der metaphysischen Seelenfragen vor derjenigen der Bewußtseinstatsachen aus methodischen Gründen nicht gerechtfertigt.

Während Geyser sich in erster Linie der Untersuchung der allgemeinen und prinzipiellen Probleme der Psychologie zuwendet, um das Wesenhafte der seelischen Erscheinungen phänomenologisch zu bestimmen, wie man sich neuerdings im Anschluß an Husserl ausdrückt, stellt sich ein anderes gleich hervorragendes psychologisches Werk, von dem soeben der zweite Band erschienen ist, mehr als einen systematisch geordneten Sammelbericht aller Probleme und Ergebnisse der neueren und neuesten psychologischen Spezialforschungen hin. Ich meine das **Lehrbuch der experimentellen Psychologie** von Joseph Fröbes S. I., Professor der Philosophie an der philos.-theol. Lehranstalt zu Valkenburg. Zweiter (Schluß-) Band. Mit 18 Textfiguren und einer Tafel. (Freiburg i. Br. 1920, Herder; 704 S., ℳ 60,– u. Zuschläge.) Während der erste Band die Resultate der niederen Seelenforschung zur Darstellung brachte, behandelt der vorliegende Schlußband die höheren Geistestätigkeiten und die pathologischen Seelenzustände. Das Werk ist eine gewaltige Leistung, wie sie nur eine intensive Lebensarbeit schaffen kann. Bewundernswerte Beherrschung des uferlosen psychologischen Tatsachenmaterials aus der neueren Zeit, zuverlässige und übersichtliche Darstellung reichen sich in diesem wahrhaft gelehrten Lebenswerke die Hand. Wir wünschen demselben in den psychologisch interessierten Kreisen weite Verbreitung und in seinen baldigen Neuauflagen neben dem extensiven Wachstum eine mehr und mehr sich entwickelnde organische Differenzierung und eine einheitliche, auch weiteren Kreisen verständliche Ausführung.

Grundzüge der Psychologie von Hermann Ebbinghaus, weiland Professor der Philosophie an der Universität Halle. Erster Band. Mit zahlreichen Figuren im Text und einer Tafel. Vierte Auflage bearbeitet von Karl Bühler, Professor der Philosophie an der Techn. Hochschule Dresden. (Leipzig 1919, Veit u. Co.; XX und 791 S., ℳ 26,– u. 40% Zuschlag.) Zweiter Band. Mit 58 Figuren. Erste bis dritte Auflage. Begonnen von H. Ebbinghaus, fortgeführt von Ernst Dürr, Professor der Philosophie an der Universität Bern. (VI u. 821 S., ℳ 16,– u 40% Zuschlag.) Diese imposante Seelenlehre steht, insofern sie Gründlichkeit und Reichhaltigkeit des Inhaltes mit Klarheit und Schönheit der Darstellung zu verbinden weiß, wohl an der

Spitze der neueren Lehrbücher der Psychologie. Das ist um so mehr zu bewundern, als drei Autoren ihr die gegenwärtige Form gegeben haben. Ebbinghaus selbst hat dem ganzen Werke seinen Geist aufgeprägt und von seinem Können mitgegeben, wenn auch der erste Band stark überarbeitet ist und von dem zweiten Bande nur kleinere Bruchstücke von dem Urautor verfaßt sind. Der zweite Band stammt, von den genannten Stücken abgesehen, aus der Feder von E. Dürr, der auch die dritte Auflage des ersten Bandes besorgt hatte. Nach dem frühen Tode desselben ist die Sorge für die weitere Ausgestaltung und Entwicklung des Werkes in die bewährte Hand Karl Bühlers gelegt. Der neue Herausgeber schließt sich mit Ausmerzung der Dürrschen Sonderansichten in den wesentlichen Grundanschauungen wieder enger an Ebbinghaus an und kündigt auch eine in diesem Sinne gehaltene völlige Neugestaltung des zweiten Bandes an. Ein näheres Eingehen auf einzelnes gestattet uns leider der Raummangel nicht. Es genüge, daß wir zur Kennzeichnung des bedeutsamen Seelenbuches der Hervorhebung seiner charakteristischen Eigenschaften noch hinzufügen, daß es auch demjenigen, der dessen Grundanschauungen, insbesondere den durchschimmernden metaphysischen und religiösen Standpunkt nicht teilt, doch aufrichtige Anerkennung und Wertschätzung abzugewinnen vermag. — Eine Einführung in das größere Werk und zugleich in die Hauptfragen der gegenwärtigen Psychologie bildet der Ebbinghaus' Denken und Darstellungskunst noch am reinsten aufweisende, als Werk von einem Guß harmonisch gegliederte und durchgeführte **Abriß der Psychologie** von Hermann Ebbinghaus. Mit 19 Figuren. Sechste Auflage, durchgesehen von Prof. Karl Bühler in Dresden. (Leipzig 1919, Veit u. Co.; 206 S., ℳ 5,—).

Oswald Külpe. Vorlesungen über Psychologie. Herausgegeben von Karl Bühler, Prof. der Philosophie an der Techn. Hochschule Dresden. (Leipzig 1920, S. Hirzel; VIII u. 304 S., ℳ 13,—.) Die Freunde der „Külpeschen Richtung" in der Psychologie, die immer zahlreicher werden, begrüßen die Herausgabe der Vorlesungen des zu früh verstorbenen Meisters gewiß aufs wärmste. Hier erfährt man über die berühmte Külpesche Methode aus erster Quelle. Außer den allgemeinsten Tatsachen des Seelenlebens, die sich in der wachenden und träumenden Seele vorfinden, sind die Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle ausführlich behandelt. Die selbständige, tiefgründige Art des kundigen Meisters zeigt sich auf jeder Seite.

Sinnesphysiologische Untersuchungen von Julius Pikler, Professor an der Universität Budapest. Mit 44 Figuren im Text. (Leipzig, Verlag von J. A. Barth; VIII u. 516 S., ℳ 22,50.) Das Ziel der verschiedenen originellen Einzeluntersuchungen ist eine von der herrschenden Lehre abweichende Bestimmung der Natur des Empfindungsvorganges. Empfinden, Denken, Fühlen, Wollen sind Unterarten des Wachseins, d. h. einer gewissen Seelentätigkeit, welche die Wachrigkeit befriedigt. Die Wachrigkeit ist eine Begierde, die ähnlich wie die Begierden des Hungers und Durstes u. a. spontan, aus dem inneren Lebenslauf heraus, von äußeren Reizen unabhängig auftritt. Empfinden, Denken usw. sind nur als Wirkung dieser spontanen Wachrigkeit, nicht als Wirkung äußerer Reize möglich (S. 51 ff.). Die Empfindung ist daher die Ausübung einer in mir ruhenden Fähigkeit, über deren Ausübung ich von innen heraus, meinen Bedürfnissen gemäß, die vollständige Macht habe und entscheide (S. 113).

Einführung in das Studium der Religionspsychologie von Lic. Wilh. Koepp, Privatdozent an der Universität Halle-Wittenberg. (Tübingen 1920, J. C. B. Mohr; VIII u. 104 S., ℳ 16,— u. 75% Zuschlag.) Die Schrift orientiert in anregender Weise über die bisherige Entwicklung und die Methoden der Religionspsychologie. Wir freuen uns, dem Verfasser im wesentlichen in der Beurteilung der bisherigen religionspsychologischen Forschungsverfahren beistimmen zu können. Nur eine gegenseitige Durchdringung von Innenschau und Fremdbeobachtung unter Zuhilfenahme mannigfacher anderer Forschungsmethoden aus den verwandten Wissenschaften können die religionspsychologische Methode ausmachen. Das Experiment versagt hier. Die amerikanischen Methoden sind gleich der völkerpsychologischen Methode Wundts in wesentlichen Punkten aprioristische, gewisse Entwicklungsprinzipien voraussetzende und daher nicht rein empirisch-induktive Methoden, die aber für die empirische Psychologie verlangt werden müssen.

Psychologie für Lehrer von Otto Lipmann. (Leipzig 1920, J. Ambr. Barth; VI u. 196 S., ℳ 9,60.) Ein erfahrener Psychologe, der Leiter des Institutes für angewandte Psychologie in Kleinglienicke bei Potsdam, teilt hier in verständlicher Sprache vor allem aus dem Gebiete der höheren Seelenvorgänge mit, was den

psychologischen Bedürfnissen des Lehrers entspricht. Alles Metaphysische und Dogmatische ist dabei streng vermieden.

Eine leichtverständliche, kurzgefaßte Darstellung der neueren Psychologie, die sich in fast allen wesentlichen Punkten an Wundt anschließt, ist die **Einführung in die Psychologie** von Dr. Alfred Heußner, Direktor des Lehrerinnenseminars in Rotenburg a. d. Fulda. (Göttingen 1918, Vandenhoeck u. Ruprecht; 237 S., ℳ 4,—.) Eine Ergänzung zu dieser Schrift bildet die vom gleichen Verfasser in demselben Verlage erschienene übersichtliche **Einführung in Wilhelm Wundts Philosophie und Psychologie** (1920; 148 S., ℳ 4,—). J. Feldmann.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Zu ernster Selbstprüfung fordert der Kölner Universitätsprofessor Rob. Saitschik auf in seinem neuesten Werke **Der Staat und was mehr ist als er** (München 1919, Beck; 265 S., ℳ 5,—). Er berührt sich in mancher Hinsicht mit Försters „Polit. Ethik", so besonders in der Ablehnung des Machtgedankens und des unbedingten Selbsterhaltungsrechtes. „Der Machtgedanke hat gar nichts Überindividuelles, ist kein Prinzip, sondern er kommt von verworrenen Instinkten." Der Staat ist eben nicht das Letzte und Höchste. Ist der Staat auch quantitativ dem einzelnen übergeordnet, so steht dieser doch qualitativ als Vernunftwesen über ihm. Nicht die organisierende Kraft gibt ihm höhere Bedeutung, sondern die Verwirklichung sittlicher Ziele. Auch am Sozialismus muß sich die starke Betonung des Machtprinzips rächen. Das Recht kann allein leitend sein. Die bisherige „Realpolitik" verwirrte sehr oft das Rechtgefühl, indem sie erklärte: was dir sonst verboten ist, wird dir geradezu zum höheren Gebot, sobald du als politisches Geschöpf dich behauptest. Das Denken des Realpolitikers geht nicht aus der Tiefe, sondern von den Zeitverhältnissen aus; deshalb vergeht sein Werk so schnell (wie z. B. bei Bismarck, Napoleon usw.). Die Urteile über Bestimmung und Zukunft der Kulturvölker gehen selten von eindringender Kenntnis ihrer Geschichte, als vielmehr vom Rassegedanken aus. Wahre Vaterlandsliebe trägt in sich das unerschütterliche Gebot echten Menschtums; nur ein edler Mensch kann auch ein guter Patriot sein. Es gibt keine Nation, die der anderen nicht etwas zu verdanken hätte. Heute wird der Krieg durch die Kraft der Organisation geführt, die wieder aufs engste mit Geld und Industrialismus zusammenhängt. Daß es etwas Höheres gibt als den Staat, daraus geht die Idee des Weltfriedens hervor. — Das sind eine Reihe von Gedanken, die S. in geistreicher Weise erörtert; das religiöse Moment tritt bei ihm kaum hervor gegenüber dem philosophischen; die Ausführungen entbehren daher vielfach der Wärme.

Eine entschiedene Klarstellung gegenüber der Sozialdemokratie will F. X. Kiefl, **Sozialismus und Religion** (Regensburg 1919, Manz; 135 S., ℳ 3,20) schaffen. In eindringender Prüfung der marxistischen Lehren über Ursprung des Gottesglaubens, der Unsterblichkeitsidee, des Sittengesetzes und des Christentums stellt er von neuem den inneren wesentlichen Gegensatz des Sozialismus zur christlichen Religion ins Licht, weil bei ihm eben alles auf rein natürliche, notwendige Entwicklung gestimmt ist. Er glaubt, daß jetzt die Zeit gekommen sei, direkt an die Massen heranzutreten, um sie für die Religion zurückzugewinnen, da die Erfahrungen seit der Revolution den Anhängern des Sozialismus viel Enttäuschung gebracht hätten. Das Buch ist glänzend, doch teilweise etwas schroff geschrieben; der Angriff auf Professor Förster (S. 17) ist unberechtigt, wie dessen Schrift „Christentum und Pädagogik" beweist.

Eine bemerkenswerte Bekenntnisschrift über **Sterben und Werden des liberalen Bürgertums** verfaßte H. Goldschmidt-Faber (Berlin, Schweischke; 230 S., ℳ 6,—). In gewandter Darstellung schildert er Parteipolitik und Lebensanschauung des Liberalismus. Man erkennt daraus, daß der Liberalismus in wirtschaftlicher Hinsicht sich stark, in politischer wenig, in religiöser Hinsicht gar nicht geändert hat. Sozialpolitisch gehören der konsequente Liberalismus und die Sozialdemokratie zusammen (S. 50). Politisch muß der Liberalismus unentwegt für aristokratische Tendenzen eintreten gegenüber der Demokratie. Sein Hauptziel ist Persönlichkeitskultur, aber im Sinne des liberalen Protestantismus. „Die Deutschen sind recht eigentlich das Volk der Reformation" (126); „unsere religiöse Sehnsucht kann ihren erschöpfenden Ausdruck nicht mehr in der Hoheit des Christentums finden" (132). Jeder soll aus seiner Persönlichkeit das höchstmögliche schaffen ohne Unterdrückung der elementaren Naturtriebe, die durch freie Lebensformen geregelt werden sollen. Nicht Heilige tun

uns not, sondern Helden. Dort erwartet der Mensch sein Heil in inbrünstigem Gebet von einem Wunder Gottes, hier von der alles selber vollendenden Kraft des Menschen.

Erschütternde **Bilder aus dem kommunistischen Ungarn** zeichnet Hans Eisele (Innsbruck 1920, Tyrolia; 128 S., 7 K.); dort war ähnlich wie in Rußland Gelegenheit gegeben, die Ideale des Sozialismus voll zu verwirklichen; aber Zerrüttung aller Verhältnisse war die Folge. Räuberei und Verbrechertum waren an der Tagesordnung; Menschenleben galten wenig. Die Sozialisierung von Landwirtschaft und Industrie hat völlig versagt. Leuchtend hebt sich von dem dunklen Hintergrund der Bekennermut mancher religiösen Kreise ab. Solche Bücher müssen in den Arbeiter- und Jugendvereinen gründlich durchgesprochen werden.

Franz Zach, **Auf der Wetterwarte der Zeit** (Klagenfurt, Merkel; 237 S., ℳ 6,60) hält Ausschau auf die vielfachen „Errungenschaften" der modernen Zeit und rechnet scharf ab mit dem Sinnenkultus und der Unsittlichkeit auf allen Gebieten; er weist der Sehnsucht neue Ziele: zurück zu der Väter Art und Sitte, los vom Judentum, hin zu Christus. Manche Einzelheiten sind nur aus österreichischen Verhältnissen heraus zu verstehen; teilweise arbeitet der Verfasser auch mit Schlagworten; aber im ganzen stellt das Buch eine auch für uns beachtenswerte, ernste Gewissenserforschung dar.

Manch harte Wahrheiten enthüllt Dr. G. Bonne in seiner Schrift **Über die Ursachen unseres Niederganges und die Wege zum neuen Aufstieg** (Berlin, Würtz; 40 S., ℳ 2,—). Wohnungselend, Unsittlichkeit, Alkoholismus (daheim und im Felde) kommen hauptsächlich zur Besprechung. Der warmherzige Volksfreund unterschätzt aber teilweise die Schwierigkeit des Aufstieges; einfach zu dekretieren: was an einem Orte möglich ist, geht überall: das ist doch nicht angängig. Möge er im übrigen aber die verdiente Beachtung finden.

In der Sammlung **„Das Auswanderproblem"** (Caritasverlag) bespricht L. Werthmann im Anschluß an Gedenkworte zum fünfzigjährigen Jubiläum des St. Raphaelsvereins die drohende Auswandererflut im neuen Deutschland (28 S., ℳ 1,—), deren Umfang (er rechnet auf 5—10 Millionen Wanderer) und die besten Ziele (besonders Südamerika).

Der münsterische Nationalökonom Plenge hat sich neuestens bekannt gemacht durch Einführung eines neuen Zweiges der Gesellschaftslehre, dessen Grundlagen er in der Schrift **Drei Vorlesungen über die allgemeine Organisationslehre** (Essen 1919, Bädeker; 64 S., ℳ 3 50) darlegt. Es handelt sich dabei aber wohl kaum um eine grundsätzliche neue Wissenschaft, als vielmehr um Ausscheidung und Zusammenfassung von Erörterungen, die sich sonst an zerstreuten Stellen finden. Die ins phantastische gehende Organisationsfreudigkeit während des Krieges macht aber zusammenhängende Besprechung der Organisationsprobleme erwünscht; als ihren Mittelpunkt betrachtet Pl. das Gesetz der „Zweieinigung", das Einheit (je schwerer die Aufgabe, um so stärker die nötige Einheit) und Gliederung (für jede Aufgabe das richtige Amt, für jedes Amt der richtige Mann) umfaßt.

Die soziale Revolution nach ihren berechtigten Momenten und ihren Gefahren behandelt kurz und bündig die Flugschrift von C. Noppel (Freiburg, Herder; 32 S. ℳ 0,90).

Der evangelische Pfarrer E. Böhme beklagt es sehr, daß die Kirche sich in der Förderung der Friedensbewegung von manchen Sekten hat übertreffen lassen **(Was hat die Kirche vor dem Kriege unterlassen?** Winnenden, Zentralstelle für gute Literatur; 18 S., ℳ 0,80).

Die Erinnerungsgabe (von J. Schweiger) an das Schutzengelheim in Lautrach von 1869—1919 (Dillingen, Kellner; 80 S., mit Bildern) läßt uns in die Entwicklung dieser ersten Wohltätigkeitsanstalt (für Taubstumme und Schwachsinnige) des hervorragenden Karitasmannes, Regens Wagner in Dillingen, einen Blick tun. Wagners Anstalten bilden ein Ruhmesblatt in der bayerischen kathol. Karitas.

Das erbaulich gehaltene Lebensbild der **Mutter Klara Fey**, Stifterin der Schwestern vom Armen Kinde Jesu, von Ignaz Watterott mit dem interessanten Buchschmuck von Schwester Amabilis Hüldenpfennig erschien in 3. u. 4. Auflage (Freiburg, Herder; 215 S., ℳ 5,—), ebenso die Werbeschrift von Kuno Jörger, **Was jeder vom Karitasverband wissen muß** in 5. Auflage (Freiburg, Caritasverlag; 50 S., ℳ 0,80, in Partien billiger). W. Liese.

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 12 (1920), Heft 1.

Der ganzen Reihe Nr. 95. Paderborn, 1. Juni 1920.

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Abele, Eugen, Subregens, Der Dom zu Freising. Ein Führer durch seine Monumente und Kunstschätze. Mit 48 Abbildgn. 94 S. München, Druck von Dr. Datterer 1919. ℳ 3,50.

Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte, hrsg. von Dr. Mergentheim und Dr. P. J. Louis. Aachen, Xaverius-Verlag 1918 u. 1919. Heft 1: Dr. Hallfell, Die Mission und die Apologie der Kirche. 32 S. ℳ 0,75. — H. 2: A. Huonder, Zur Geschichte des Missionstheaters. 80 S. ℳ 1,20. — H. 3: Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Koptische Klöster der Gegenwart. 35 S. ℳ 1. — H. 4: A. Väth, Der hl. Thomas, der Apostel Indiens. 47 S. ℳ 1,20. — H. 5: B. Arens, Das katholische Zeitungswesen in Ostasien und Ozeanien. 59 S. ℳ 1,20. — H. 6: Dr. K. Lübeck, Georgien und die kath. Kirche. 119 S. ℳ 2,50. — H. 7: H. Doering, Bischof von Puna, Bilder aus der deutschen Jesuitenmission Puna. 81 S. ℳ 1,50. — H. 8: S. Noti, Donna Juliana. 36 S. ℳ 1. — H. 9: B. Arens, Papst Pius X. und die Weltmission. 58 S. ℳ 1,50. — H. 11: Fr. Perger, Missionsgedanken im heiligen Meßopfer. 31 S. ℳ 1. — H. 12: Dr. P. J. Louis, Der Beruf zur Mission. 91 S. ℳ 1,25. — H. 13: Dr. Fr. Feldmann, Laudate Dominum omnes gentes. Missionsgedanken im Buche der Psalmen. 39 S. 1919. ℳ 1.

Adrian, Dr. **Jos.,** Hinaus in die Welt! Flugschrift Nr. 2. „Schulgemeinden" auf Grund der neuen Reichsverfassung. Mit Mustersatzungen. 24 S. Erfurt, Ursulinenkloster 1919.

Anregungen für Kriegergrabmäler. Heft 3: Eisenkreuze. 24 S. 4°. Mörs, Steiger 1918. ℳ 1,50.

Becker, C. H., Gedanken zur Hochschulreform. 70 S. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1919. ℳ 2,50.

Bergmann, Dr. **Wilh.,** Besitzer der Kaltwasserheilanstalt in Cleve, Selbstbefreiung aus nervösen Leiden. 11.—14. Tausend. XII u. 299 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 5,40, kart. ℳ 6,50.

Bericht über die Gründungsversammlung des Bühnenvolksbundes am 8. und 9. April 1919 in Frankfurt a. M. 24 S. Frankfurt, Bühnenvolksbund 1919. ℳ 1.

Biederlack, Jos., S. I., De religiosis. Cod. iur. can. l. II. p. II. (can. 487—681.) Praelectiones de iure Regularium. Denuo recogn. M. Führich S. I. VIII u. 324 S. Innsbruck, Rauch 1919. ℳ 15,30.

Bankt Bonifatius, Kath. Monatsschrift für die Mitglieder des Bonifatiusvereines. Hrsg. vom Bonifatiusvereine. Geleitet von P. Theodor Profsch O. S. B., Prag, Abtei Emaus. Wird zu Anfang jedes Monats in den Kirchen Österreichs ausgeteilt. Prag, „Bonifatia". Jg. 16 Nr. 1—12.

Bredt, Dr. **Joh. Viktor,** Univ.-Prof., Die Rechte des Summus Episcopus. Rechtsgutachten. 24 S. Berlin, Warneck 1919. ℳ 0,90.

Breitenbach, Friedrich, Die Volkshochschule. 12 S. Berlin u. Siegen, Verlag der Vaterländischen Volkshochschule 1919.

---

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" der unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8° und als Erscheinungsjahr 1920 zu ergänzen.

Casel, P. **Odo,** O. S. B., Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Meßkanons. (Ecclesia orans. Bdch. 2.) IX u. 37 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 0,90.

Chrysologus. Blätter für Kanzelberedsamkeit. Monatsschrift für die Rede auf der Kanzel und im Verein. In Verbindung mit Regens Dr. Ries, St. Peter, und Univ.-Prof. Dr. Ude, Graz, hrsg. von Priestern der Gesellschaft Jesu zu Valkenburg (Holland). Jg. 59. Paderborn, Schöningh. Jährlich 12 Hefte. Preis f. d. Jg. ℳ 12, postfrei in Deutschland ℳ 13,50, ins Ausland postfrei ℳ 14,70.

Davidowicz, David, Das Buch Ijob mit Übersetzung und Erläuterung. Deutsche Bearbeitung der „Rätsel aus dem Morgenlande". Teil 1. 188 S. Berlin, Schwetschke u. Sohn in Komm. 1919. ℳ 8.

Denkschrift des Verbandes geistlicher Ortsschulinspektoren über Schule und Schulaufsicht. 20 S. Trier, Paulinus-Druckerei 1919. ℳ 0,80.

Duhr, Bernhard, S. I., Der Bolschewismus. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit". H. 6.) 31 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 0,75.

Eder, Dr. **Karl,** Heilige Pfade. Ein Buch aus des Priesters Welt u. Seele. 339 S. 4. u. 5. Aufl. Freiburg, Herder. ℳ 5,60, geb. ℳ 7,60.

Engelhardt, P. **Emil,** Wohin schicken wir unsere Tochter? Pensionat oder Heimschule? Eine Zukunftsfrage deutscher Frauenkultur an denkende Eltern und Töchter. 52 S. Hamburg 33, Vogel 1919. ℳ 1,20.

Engelhardt, Dr. K., Pfarrer, Staat und Kirche. Die verschiedenen Formen in Geschichte und Gegenwart, Beurteilung derselben und Vorschläge. 16 S. Heidelberg, Evang. Verlag 1919. ℳ 1.

Erdberg, R. v., Die Volkshochschule. Neue Bahnen der Arbeit am Volke. H. 3. 46 S. Frankfurt, Englert u. Schlosser 1919.

Faulhaber, Michael von, Erzbischof von München, Zeitfragen und Zeitaufgaben. Gesammelte Reden. 4. u. 5. Aufl. VIII u. 399 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 9,50, geb. ℳ 11,50.

Feisenberger, Dr. A., Oberlandesgerichtsrat, Über die Zukunft der Jugendfürsorge. 30 S. Berlin, Heymann 1919. ℳ 0,80.

Franziskus-Stimmen. Religiöse Monatsschrift. Hrsg. von Mitgliedern des Franziskanerordens. Jg. 2. 200 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1919. Preis des Jahrgangs ℳ 3, 10 Stück à ℳ 2.

Geyer, D. Dr. **Christian,** Hauptprediger in Nürnberg, Die Trennung von Staat und Kirche vom Standpunkte des Protestantismus gesehen. 76 S. Nürnberg, Verlag des Vereins für Innere Mission 1919. ℳ 2.

Geyser, Dr. **Joh.,** Univ.-Prof., Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung. 482 S. Münster, Schöningh 1919. ℳ 15, geb. ℳ 17,80.

Grabkreuze. Deutsche Volkskunst. 100 Skizzen. Schmiedeeiserne Kreuze, zum Teil nach alten Vorbildern von Maler L. Steinle. 4°. Sigmaringen, Schnitzer 1918.

Handbuch, Kirchliches, für das kath. Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. Hrsg. von H. A. Krose S. I. Band 8, 1918—1919. 475 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 16,50.

Handweiser, Literarischer. Begründet von Franz Hülskamp und Hermann Rump. In neuer Folge herausgegeben von Lateinschulrektor a. D. Ernst M. Rolo zu Freiburg i. Br. Herder. 55. Jahrg. — 1919. Jährlich 12 Nummern ℳ 1.

Heidenkind, Missions-Jugendschrift mit Bildern. Ein Vergißmeinnicht f. d. Jugend z. Besten armer Heidenkinder. Erscheint am 1. u. 15. jeden Monats. Jahrg. 39. St. Ottilien (Oberb.), Missionsverlag. Preis jährlich ℳ 1,50.

Heinemann, Dr. **Bruno,** Sozialisierung, ihre Möglichkeiten und Grenzen. 74 S. Berlin, Curtius 1919. ℳ 2,50.

Heinemann, Dr. **Bruno,** Ziele und Gefahren der Sozialisierung. 23 S. Berlin, Curtius 1919. ℳ 0,50.

Hessen, Dr. **Joh.,** Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. (Freiburger Theologische Studien. H. 23.) VIII u. 94 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 6,80.

Hevenesi, Gabriel, S. I., Scintillae Ignatianae. (Bibliotheca ascetica. X.) VII, 474 S. Regensburg, Pustet 1919. ℳ 3,60, geb. ℳ 4,80.

S. Hieronymi Opera (Sect. I P. III): Epistulae CXXI—CLIV. Rec. Isidorus Hilberg. (Corpus scriptorum eccl. Lat. Vol. 56.) 368 S. Wien und Leipzig, Tempsky und Freytag 1918. ℳ 24.

ildebrandt, Else, Arbeiterbildungsfragen im neuen Deutschland. (Tat-Flugschriften 16.) 30 S. Jena, Diederichs 1919. *M* 1.

ochamt, Das feierliche. In Einzelausgaben für alle Sonn- und Feiertage. Text nach dem römischen Meßbuch. I. Feststehender Teil. II. Wechselnder Teil. Einleitung, Übersetzung und Erklärung von P. W. Schmidt S. V. D. Verlag: Missionshaus St. Gabriel, Post Mödling bei Wien 1919.

örmann, H., Pfarrer, Christi Liebe, Gebet und göttliches Siegel. Zehn Predigten. 68 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1919. *M* 1,80.

örter, Friedr. Herm., Erschaffet den Menschen in Euch. Vom Lehrer und vom Kinde. Neue Bahnen der Arbeit am Volke. H. 5. 45 S. Frankfurt, Englert und Schlösser 1919.

olzapfel, P. **Heribert,** O. F. M., Christus im Lichte der Vernunft. Religiös-wissenschaftliche Vorträge. 102 S. München, Lentner 1919. *M* 2,40.

ahrbuch, Philosophisches, der Görres-Gesellschaft. Unter Mitwirkung von Dr. Jos. Pohle und Dr. Chr. Schreiber hrsg. von Professor Dr. Const. Gutberlet. Jährlich 4 Nrn. Jg. 1919 Bd. 32 Nr. 1—4. Fulda, Kommissionsverlag Fuldaer Aktiendruckerei. Jährlich *M* 9.

ahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft, Neuntes u. zehntes. Unser Erziehungs- und Schulprogramm. Festgabe für O. v. Willmann zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Univ.-Prof. Dr. J. Göttler. VIII u. 202 S. Kempten u. München, Kösel 1919.

ahrbuch für Wohlfahrtsarbeit auf dem Lande. Begr. u. hrsg. v. Heinr. Sohnrey. 3. Sonderreihe: Archiv für ländliches Bildungswesen. Schriftleiter: Ökonomierat Fr. Lembke. 1. Heft: Die ländliche Volkshochschule. 112 S. Berlin, Deutsche Landbuchhandlung GmbH. 1919. *M* 3,50.

assiepe, P. **Max,** O. M. I., Homiletisches Handbuch für Missionen, Missionserneuerungen, Exerzitien und für Religionsvorträge in Standesvereinen. Bd. 1. VII u. 263 S. Paderborn, Schöningh 1919. *M* 7 u. 20% Teuerungszuschlag.

iefl, Dr. **F. X.,** Domdekan, Sozialismus und Religion. 134 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1919. *M* 3,20.

nopf, D. **Rudolf,** Univ.-Prof., Einführung in das Neue Testament. Bibelkunde des Neuen Test. Geschichte und Religion des Urchristentums. (Sammlung Töpelmann. 1. Gruppe. 2. Bd.) XII u. 394 S. Gießen, Töpelmann 1919. Geb. *M* 14.

och, Dr. **Georg,** Pfarrer, Die künftige deutsche Volkshochschule. 22 S. Berlin, Trowitsch 1918. *M* 0,60.

och, Dr. **Georg,** Die deutsche Volkshochschulbewegung. Ihre Entstehung und ihr gegenwärtiger Stand. 23 S. Berlin-Steglitz, Evang. Preßverband f. Deutschland 1919. *M* 0,60.

unst, Die christl. Monatsschrift f. alle Gebiete der christl. Kunst u. d. Kunstwissenschaft sowie für das gesamte Kunstleben. In Verb. mit der deutschen Gesellschaft f. christl. Kunst. 4°. Jg. 15. H. 1—12. München, Gesellschaft f. christl. Kunst GmbH. Halbjährlich *M* 8. Einzelheft *M* 1,50.

echler, Dr. **Paul,** Aus der Mappe eines Armenpflegers. (Bilder aus d. deutschen Volksleben. H. 4.) 79 S. Bad Nassau, Zentralstelle zur Verbreitung guter deutscher Literatur 1919. *M* 1,50.

inbrunner, J., Freimaurer und Umsturz. Ein Blick in die Zeitgeschichte. (Kleine Staatskunde. Nr. 3.) 61 S. Regensburg, Habbel 1919. *M* 0,75.

eschler, Moritz, S. I., Aus dem kath. Kirchenjahr. Betrachtungen ü. die kleineren Feste des Herrn, der Mutter Gottes und über die vorzüglichen Heiligen jedes Monats. 5. u. 6., verb. Aufl. Bd. 1 u. 2. Freiburg, Herder 1919. Beide Bände 17,60, geb. *M* 23.

inges, P. Dr. **Parthenius,** O. F. M., Der Monismus des Deutschen Monistenbundes. VI u. 143 S. Münster, Aschendorff 1919. *M* 6.

issions-Blätter von St. Ottilien. Monatsschrift der Benediktiner-Kongregation von St. Ottilien für auswärtige Missionen. Organ des Missions-Vereins: Liebeswerk vom hl. Benedikt. Schriftleitung: Dr. P. Laurenz Hilger O. S. B. Erscheint monatlich. Jahrg. 23 (1918/19) H. 1—12. St. Ottilien (Oberb.), Missions-Verlag. Bezugspreis jährlich *M* 1,50, mit Porto *M* 2.

issionen, Die katholischen. Illustr. deutsche Monatsschrift d. Vereins d. Glaubensverbreitung hrsg. unter Mitwirkung der übrigen in den Missionen tätigen

Ordensgenossenschaften von Priestern der Gesellschaft Jesu. Jg. 47 Nr. 1—12. 4°. Freiburg, Herder. Preis pro Jahrg. ℳ 6.

Monatshefte. Vereinsorgan d. Erzbruderschaft U. L. Frau vom hlst. Herzen u. der Genossenschaft der Missionare vom hlst. Herzen Jesu. Hrsg. v. den Missionaren vom hlst. Herzen Jesu. Hiltrup b. Münster i. W. Jahrg. 36 H. 1—12. Pr. des Jahrg. ℳ 2,50. Einzelheft ℳ 0,30.

Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judentums. Hrsg. v. Dr M. Brann. Jg. 63 H. 1—12. Breslau, Koebner 1919. Preis für den Jg. ℳ 12.

Monatsschrift, Theol.-prakt. Zentral-Organ d. kath. Geistlichkeit Bayerns. Redig. von Dr. G. Pell, Prof. u. Dr. L. H. Krick, Domkap. Bd. 29 H. 1—12. Passau, Kleiter in Komm. Jährl. ℳ 8.

Müller, Dr. **Joseph,** Die Rechtsstellung des Apostolischen Stuhles im Völkerbund. (Veröffentlichung der Gesellschaft für Völkerrecht.) 39 S. Olten (Schweiz), Walter in Komm. 1919. Fr. 1.

Neumayr, Fr., S. I., Idea theologiae asceticae. Cui accedit appendicis instar P. G. Druzbicki Lapis Lydius boni spiritus. (Bibliotheca ascetica. IX.) XIX u. 372 S. Regensburg, Pustet 1919. ℳ 3,60, geb. ℳ 4,80.

Otto, Mathilde, Neuorientierung unserer weiblichen Vereine für Familienpflege. 64 S. Freiburg, Karitasverband 1919.

Pesch, Heinrich, S. I., Sozialisierung. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit". H. 5.) 31 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 0,75.

Pfennigsdorf D. **Emil,** Univ.-Prof., Persönlichkeit. Eine christliche Lebensphilosophie für die neue Zeit. 7., erweiterte Aufl. XII u. 395 S. Schwerin, Bahn 1919. ℳ 8, geb. ℳ 10.

Pharus. Kath. Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Hrsg. v. d. Pädagogischen Stiftung Cassianeum Donauwörth. Jg. 10 (1918) Nr. 1—12. Donauwörth, Auer. Preis halbjährlich ℳ 6. Einzelnes Doppelheft ℳ 3.

Praetorius, Franz, Bemerkungen z. Buche Hosea. IV u. 106 S. Berlin, Reuther u. Reichard 1918. ℳ 6.

Priester und Mission, 1. Folge. Jahrbuch 1918 der Missionsvereinigung f. Priester der Erzdiözese Köln, hrsg. von Dr. L. Mergentheim und Dr. P. L. Louis. 94 S. Aachen, Xaverius-Verlag 1918.

Quartalschrift, Theologisch-praktische. Hrsg. von den Professoren der bischöfl. theol. Diöz.-Lehranstalt zu Linz. Jährlich 4 Hefte. Jahrg. 72 (1919) Heft 1—4. Linz, Haslinger in Komm. Preis für den Jahrg. ℳ 8.

Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat. Hrsg. von Friedrich Thimme und Ernst Rolffs. VIII u. 373 S. Berlin, Reimer 1919. ℳ 10, geb. ℳ 12.

Rosenkranz-Mission China-Fokien. 2. Jahresbericht 1919. 32 S. Düsseldorf, Missionsverlag der deutschen Dominikaner 1919.

Saedler, Peter, S. I., Bevölkerungsfrage und Seelsorge. (Hirt und Herde. H. 4.) 125 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 3.

Schaeder, D. **Erich,** Univ.-Prof., Der Weg zu Gott (Das Hauptproblem d. Dogmatik). (Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der Weltanschauung und Bibelforschung XII. Reihe, 9/10. Heft.) 30 S. Berlin-Lichterfelde, Runge 1919. ℳ 1,20.

Schilling, Dr. **Otto,** Univ.-Prof., Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin. (Das Völkerrecht. H. 7.) 58 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 2,20.

Schlosser, Fr., Geh. Ober-Regierungsrat, Die Zukunft der Jugendfürsorge. 48 S. Berlin, Heymann 1919. ℳ 3.

Schneider, D. J., Pfarrer, Staat, Kirche und Volk, was sie einander leisten und schulden — trotz aller Trennung. 16 S. Gütersloh, Bertelsmann 1919. ℳ 0,30

Schreiner, Ernst, Deutschlands einzige Rettung. 28 S. Gießen, Brunnen-Verlag 1919

Schrönghamer-Heimdal, Franz, Auferstehung. Ein Wegweiser durch den Weltensturz zur deutschen Menschwerdung. 61 S. Augsburg, Haas u. Grabherr 1919. ℳ 1

Stimmen der Zeit. Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Bd. 96 u. 97. Jährl. 12 Hefte. Freiburg, Herder. Preis vierteljährl. (3 Hefte) ℳ 4,50, f. d. Bd. (Halbjahr) ℳ 9, f. den Jahrgang ℳ 18, Einzelheft ℳ 1,70

Zeitschrift für kath. Theologie. Jährlich 4 Hefte. Jg. 43 (1919). Innsbruck, Rauch. Jährl. ℳ 22,05; im Buchh. und durch die Post ℳ 21,25.

Zimmermann, Otto, S. I., Trennung von Kirche und Staat. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit". H. 4.) 31 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 0,75.

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 12 (1920), Heft 4.

Der ganzen Reihe Nr. 96. Paderborn, Januar 1921.

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Auersburg, A. von, Was ich bei Mönchen fand. 264 S. Regensburg, Puftet 1919. ℳ 4,50, geb. ℳ 6.

Bilder, Biblische, für die Kleinen, die noch nicht lesen können[4]. 46 Bilder. Freiburg, Herder 1919. Kart. ℳ 0,80.

Bischoff, Dr. Erich, Das Jenseits der Seele. Zur Mystik des Lebens nach dem Tode. (Geheime Wissenschaften. Bd. 18.) 260 S. Berlin, Barsdorf 1919. ℳ 10, geb. ℳ 12,75.

Blosius, Ludwig, O. S. B., Anleitung zum innerlichen Leben. Aus dem Lat. übers. von Konrad Elsner O. S. B. 2., durchgesehene Aufl. (Aszetische Bibliothek.) XXI u. 116 S. Freiburg, Herder 1919 ℳ 2, geb. ℳ 3,50.

Boeckh, D., Kirchenrat und Dekan in Nürnberg, Eine freie evang. Volkskirche. Eine kritische Studie. 31 S. Nürnberg, Verlag des Vereins für Innere Mission 1919. ℳ 0,60.

Bonwetsch, G. Nathanael, Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte. Briefe an E. W. Hengstenberg. 2. Folge. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Bd 24 H. 1 u. 2.) 150 S. Gütersloh, Bertelsmann 1919. ℳ 4,80 und 20% Zuschlag.

Bresler, Dr. Joh., Zum Ewigen Frieden. (Abhandlungen zum Ewigen Frieden. H. 1) 39 S. Halle, Nebert 1919. ℳ 1,50.

Brug, Friedrich, Der hl. Johannes de la Salle und seine pädagogische Stiftung. Mit 7 Illustr. 227 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1919. ℳ 6,80.

Lohausz, Otto, S. I., Paulus. Ein Buch für Priester. 355 S. Warendorf, Schnell 1919. Geb. ℳ 7.

Dörfler, Peter, Dämmerstunden. Erzählungen. 17.—21. Tausend. 202 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 3,80, geb. ℳ 5,40.

Dold, P. Alban, O. S. B., Ein vorhadrianisches gregorianisches Palimpsest-Sakramentar in Gold-Unzialschrift. Mit einem Lichtdruck. (Texte und Arbeiten. Abt. 1 H. 5.) VIII u. 78 S. Beuron, Verlag der Kunstschule, vertreten durch O. Harrassowitz in Leipzig 1919. ℳ 5.

Dreiling, Dr. Raymund, O. F. M., Lazarett- u. Friedhofsbilder aus Saint-Quentin. 2., verm. Aufl. Mit 16 Ansichten. 38 S. Text. Freiburg, Herder 1919. ℳ 1,25

Engert, Dr. Thaddäus, Wege zur deutschen Kirche. Schlichte Gedanken über Katholizismus und Protestantismus. 130 S. Tübingen, Mohr 1919. ℳ 3 und 30% Zuschlag.

v. Erdberg-Bäuerle, Volksbildung. Ihr Gedanke und ihr Verhältnis zum Staat. 76 S. Berlin, Heymann 1918. ℳ 2.

Faßbinder, Nikolaus, Das Glück des Kindes. Erziehungslehre für Mütter und solche, die es werden wollen. 241 S. 2. u. 3. Aufl. Freiburg, Herder. ℳ 8.

Feine, D. Dr. Paul, Univ.-Prof., Theologie des Neuen Testamentes. 3., neu bearb. Aufl. XV u. 585 S. 4°. Leipzig, Hinrichs 1919. ℳ 23, geb. ℳ 26,50.

Fell, Georg, S. I., Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele[2]. 232 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 4,60, kart. ℳ 5,60.

---

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8° und als Erscheinungsjahr 1920 zu ergänzen.

Fery, Al., Zur Weltanschauung. Versuch einer einheitlichen Zusammenfassung der wichtigsten philosophischen Fragen zur Bildung einer Weltanschauung. 28 S. Trier, Paulinus-Druckerei in Komm. 1919. ℳ 1.

Franz, Dr. **Albert K.,** Der Kampf auf d. deutschen Ackerflur 1914—1918. (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren. Bd. 38 H. 7.) Hamm, Breer u. Thiemann 1919. ℳ 0,50.

Gotthardt, Dr. **Joseph,** Das Wahrheitsproblem in dem philosophischen Lebenswerk Bernard Bolzanos (Teildruck). Inaugural-Diss. (Münster). XLI, 133 u. 33 S. Trier, Druck der Paulinus-Druckerei 1918. ℳ 8.

Hafen, Dr. **Joseph,** Domvikar, Die menschliche Gesellschaft. Vorträge. 68 S. 4°. Landau Queichheim, Verlag des St. Paulusstiftes 1919. ℳ 1,60.

Harms, Heinrich, Die deutsche Volkshochschule[3]. (Flugschriften der Fichte-Gesellschaft. 3.) 24 S. Hamburg, Deutschnat. Verlagsanstalt 1919. ℳ 0,60.

Henner, Theodor, Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg. (Neujahrsblätter. H. XIII.) 96 S. München u. Leipzig, Duncker u. Humblot 1918. ℳ 3,75.

Herrigel, Hermann, Volksbildung und Volksbibliothek. Eine Abrechnung. Tat-Flugschriften 14. 31 S. Jena, Diederichs 1919. ℳ 0,80.

Hoffmann, Dr. **Jakob,** Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung. 410 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 14,—, geb. ℳ 16,50.

Hollmann, A. H., Die Volkshochschule und die geistigen Grundlagen der Demokratie. Zweite, neu bearb. Auflage der „Dänischen Volkshochschule". 143 S. Berlin, Parey 1919. ℳ 5 u. 20% Zuschlag.

Honnef, Dr. **Joh.,** Pfarrer, Das Priesterideal des hl. Bernard. Der Priester in seiner Berufung, seinem Leben und Wirken nach der Darstellung des hl. Bernard von Clairvaux. XI u. 198 S. Düsseldorf, Schwann 1919. Geb. ℳ 5.

Jahnke, Paul, Die Volkshochschule in mittelgroßen Städten. Eine volkswirtschaftlich-pädagogische Betrachtung. 29 S. Hrsg. vom Volksbildungs- u. Erziehungsausschuß Celle. Ströher 1919. ℳ 1.

Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Kunst und Kunstforschung im slavischen Osten. — **Cardauns, Hermann,** Julius Bachem und die Görres-Gesellschaft. (Erste Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft 1919.) 72 S. Köln, Bachem in Komm. 1919.

Keller, Dr. **Franz,** Univ.-Prof., Sonnenkraft. Der Philipperbrief des hl. Paulus in Homilien für denkende Christen dargelegt. 2. u. 3. Aufl. (Bücher für Seelenkultur.) 128 S. Freiburg, Herder 1919. Kart. ℳ 3,60.

Kraus, Dr. **Oskar,** Univ.-Prof., Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Prof. Dr. K. Stumpf u. Prof. Dr. E. Husserl. X u. 167 S. München, Beck 1919. ℳ 8.

Krieg, Dr. **Corn.,** Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung. 2., verb. Aufl., hrsg. von Domkapitular Dr. Fr. X. Mutz. (Wissenschaft der Seelenleitung. Buch 1.) XVII u. 565 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 18, geb. ℳ 21,50.

Lasker, Dr. **Emanuel,** Die Philosophie des Unvollendbar. XII u. 626 S. Leipzig, Veit u. Co. 1919. ℳ 24 u. 40% Aufschlag.

Lübeck, Dr. **Konrad,** Prof., Patriarch Maximos III. Maslum. Ein Ausschnitt aus der neueren Geschichte der griechisch-melchitischen Kirche. (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte. H. 10.) 139 S. Aachen, Xaverius-Verlag 1919. ℳ 5.

Marx, Dr. **Jakob,** Prof., Lehrbuch der Kirchengeschichte. 7., verb. Aufl. XV u. 936 S. Trier, Paulinus-Druckerei 1919. ℳ 15, geb. ℳ 21,50.

Mathis, Dr. **Th.,** Über die sittliche Indifferenz der menschlichen Handlung in Anlehnung an Thomas von Aquin. XVI u. 246 S. Stans, Matt u. Co. 1918. ℳ 7.

Meschler, Moritz, P. S. I., Unsere Liebe Frau. Ihr tugendliches Leben und seliges Sterben. 3. u. 4. Aufl. X u. 184 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 5, kart. ℳ 6,20.

Müller, Maria, Emmy Giehrl (Tante Emmy). Ihr Leben, Leiden, Lieben. Mit 8 Bildern. 2. u. 3. Aufl. VIII u. 168 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 3,80, kart. ℳ 4,80.

Munding, P. **Emmanuel,** O. S. B., Das Verzeichnis der St. Galler Heiligenleben und ihrer Handschriften in Codex Sangall. Nr. 566. (Texte und Arbeiten. Abt. 1 H. [illegible]/4.) XVI u. 184 S. Beuron, Verlag der Kunstschule, vertreten durch O. Harrassowitz in Leipzig 1918. ℳ 13,75.

Oßwald, Dr. **Paul,** Die wirtschaftliche Entwicklung Preußens unter dem Deutschen Ritterorden. Mit einer Karte des Ordenslandes und vier Abbildgn. 69 S. Berlin-Schöneberg, Wartburg-Verlag 1919. ℳ 4.

Overbeck, Dr. **Franz,** weiland Univ.-Prof., Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlaß hrsg. von Karl Albrecht Bernoulli. XXXVI u. 300 S. Basel, Schwabe u. Co. 1919.

Planck, Oskar u. **Stürner, Paul,** Volkshochschul-Arbeit Grundsätzliches und Praktisches. I. Was wir wollen. II. Wie wir uns die Arbeit denken. III. Wie wir's bisher gemacht haben. Mit einem Beitrag von Reinhold Schmid. 52 S. Stuttgart, Evang. Preßverband für Württemberg 1918. ℳ 1,25.

Platons Dialoge Charmides, Lysis, Menexenos. Übers. und erläutert von Otto Apelt. (Philos. Bibliothek. Bd. 177.) 168 S. Leipzig, Meiner 1918. ℳ 5, geb. ℳ 6,50.

Preces Gertrudianae. Editio nova altera recognita a monacho O. S. Benedicti. XIII u. 274 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 3,40, geb. ℳ 4,50.

Preuschen, D. Dr. **Erwin,** Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament. IV u. 165 S. Gießen, Töpelmann 1919. Geb. ℳ 4.

Reck, Dr. **Franz Xaver,** Domkapitular, Das Missale als Betrachtungsbuch. Vorträge über die Meßformularien. Bd. 2. 3. u. 4. Aufl. VI u. 447 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 12, geb. ℳ 14.60.

Reinwald, Adalbert, Deutscherziehung durch Volkshochschulen. (Flugschriften der Fichte-Gesellschaft. 5.) 36 S. Hamburg, Deutschnationale Verlagsanstalt 1919. ℳ 0,60 u. 10% Zuschlag.

Retzbach, Dr. **Anton,** Heinrich Sautier. Ein Volksschriftsteller und Pionier der sozialen Arbeit 1746—1810. Mit 8 Bildern. VII u. 202 S. Freiburg, Herder 1919. Geb. ℳ 5,60.

Rings, P. **Nonnes,** Christus, die Auferstehung und das Leben. Gedanken des heil. Thomas in zeitgemäßer Form über die Triumphe des Erlösers. 82 S. Dülmen, Laumann 1919. ℳ 2,50.

Rudolph, Hermann, Die zehn Hauptlehren der theosophischen Weltanschauung. (Theosophische Bausteine. H. 14.) Leipzig, Theosophischer Kultur-Verlag 1919. ℳ 0,50.

Saedler, Peter, S. I., Mütterseelsorge und Mütterbildung[2]. (Hirt u. Herde. H. 1.) VIII u. 106 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 2,50.

Sasse, P. **Nazarius,** O. F. M., Zwölf gemeinschaftliche Kommunionandachten entsprechend den Festzeiten des Kirchenjahres. 2. u. 3. Aufl. VI u. 250 S. M.-Gladbach, Riffarth 1919.

Scharlau, M. (Magda Alberti), Im Schatten. Roman. 3. u. 4. Aufl. 350 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 6,50, kart. ℳ 7,50.

Schlegel, P. **Leo,** O. Cist., Dr. Jos. Tovini, Advokat in Brescia Ein Mann des Glaubens und der Tat 1841—1897. Einzig berechtigte deutsche Ausgabe der Vita di G. Tovini des P. Maffeo Franzini S. I. 153 S. Warendorf, Schnell 1919. Geb. ℳ 4.

Schmeidler, Dr. **Bernhard,** Univ.-Prof., Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9. bis 11. Jahrh. Kritische Untersuchungen. Mit 2 Lichtdrucktafeln. XIX u. 363 S. Leipzig, Dieterich 1918. ℳ 16.

Schmidt, Lic. **Karl Ludwig,** Privatdozent, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. XVIII u. 322 S. Berlin, Trowitzsch 1919. ℳ 19.

Schneider, J., Pfarrer, Bekenntniskirche oder Zweckverband? Eine Darstellung und Beurteilung der kirchen- und verfassungsrechtlichen Änderungsvorschläge D. Zoellners. 38 S. Gütersloh, Bertelsmann 1917. ℳ 0,75 u 20% Zuschlag.

Schomerus, Lic. theol., **H. W.,** Die indische theologische Spekulation und die christliche Trinitätslehre. (Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der Weltanschauung u. Bibelforschung. XII. Reihe 11/12. Heft.) 34 S. Berlin-Lichterfelde, Runge 1919. ℳ 1,30.

Schreiner, Ernst, Die erste Auferstehung. 80 S. Gießen, Brunnen-Verlag 1919. ℳ 2,50.

Schrönghamer-Heimdal, F., Kapitalismus. Sein Wesen, seine Wirkung und seine Wandlung zum Wohlstand aller. 61 S. Augsburg, Haas u. Grabherr 1919. ℳ 1.

Schrörs, Dr. Heinrich, Univ.-Prof., Katholische Staatsauffassung. Kirche u. Staat. V u. 101 S. Freiburg, Herder 1919 ℳ 3,20.

Schubert, Dr. Hans von, Univ.-Prof., Christentum und Kommunismus. Ein Vortrag 36 S. Tübingen, Mohr 1919. ℳ 1,20 u 30% Teuerungszuschlag.

Schücking, Dr. Walther, Univ.-Prof., Der Bund der Völker. Studien u. Vorträge zum organisatorischen Pazifismus. 171 S. Leipzig, Der Neue Geist-Verlag 1918. ℳ 6.

Schulung der Frau, Politische. Hrsg. von der Ortsgruppe Trier des Verbandes kath. Deutscher Lehrerinnen. 62 S. Trier, Paulinus-Druckerei 1919 ℳ 1.

Segula, F. S., Die Interkalarrechnung[2]. Ein Handbüchlein für Pfarrprovisoren, zunächst in Steiermark. VI u. 63 S. Graz u. Wien, Verlagsbuchhandlung „Styria" 1918. ℳ 1,50.

Sellin, D. Ernst, Prof., Das Problem des Hiobbuches. Vortrag, gehalten auf dem theol. Lehrkursus für Feldgeistliche in Riga am 13. März 1918. 74 S. Leipzig, Deichert ℳ 2,40.

Siehoff, Wilhelm, Oberlehrer, Die Einheitsschule. Umsturz oder planmäßiger Ausbau des bisherigen Bildungswesens? 48 S. Münster, Aschendorff 1919 ℳ 1,20.

Steinmann, Alfons, Die Jungfrauengeburt u. die vergleichende Religionsgeschichte. (Sonderabdruck aus „Theologie und Glaube". Jg. 10.) 43 S. Paderborn, Schöningh 1919. ℳ 1,60 u. 20% Zuschlag.

Stellung, Die, der Parteien zu den Kirchen- und Schulfragen. Ein politisches Merkbuch. Hrsg. vom Evangelischen Preßverband für Deutschland. 62 S. Berlin Steglitz, Verlag des Evang. Preßverbandes 1919.

Strünckmann, Dr. Karl, Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag. (Ein Warnruf an die Landwirtschaft. Zugleich ein ernstes Wort zugunsten der deutsch-völkischen ländlichen Volkshochschule) 12 S. Stuttgart, Mumir-Verlag für deutsche Erneuerung GmbH. 1919. ℳ 0,40.

Ter Haar, Franciscus, C. SS. R., De conferenda absolutione sacramentali iuxta canonem 886 Codicis iuris canonici. 68 S. Rom, Desclée 1919.

Testament, Das Alte. Ausgewählt, nach Allioli aus der Vulgata übers. und mit Anmerkungen versehen v. Domkapitular Dr. Simon Weber. Illustr. Taschen-Ausgabe. XL u. 524 S. Freiburg, Herder 1919. ℳ 3,40, geb. ℳ 4,60.

Tissot, P. Joseph, Das innerliche Leben muß vereinfacht u. wieder auf seine Grundlage zurückgeführt werden. Aus dem Franz. übersetzt von Franz Kerer, Pfarrer in Langengeisling[4]. LII u. 363 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1919. ℳ 4,50, geb. ℳ 6.

Ude, Dr Joh., Univ.-Prof., Das katholische Lebensprogramm oder: Die acht Seligkeiten in ihrer Beziehung zum privaten, sozialen und politischen Leben des Katholiken. 103 S. Graz u. Wien, Verlagshandlung „Styria". 1919

Volkelt, Dr. Joh., Univ.-Prof., Religion und Schule. (Philosophische Zeitfragen.) 64 S. Leipzig, Meiner 1919. ℳ 2,70.

Weber, H., Diözesan-Caritassekretär, Sozialcaritative Frauenberufe. 2., ergänzte Aufl. der „Ausbildungsgelegenheiten". 56 S. Freiburg, Caritas-Verlag 1919. ℳ 1.

Weitsch, Eduard, Zur Sozialisierung des Geistes. (Politisches Leben. Schriften zum Ausbau eines Volksstaates.) 121 S. Jena, Diederichs 1919. ℳ 4 u. 20% Zuschlag.

Weltstimme, Die. Täglich erscheinende Zeitschrift für rein sachliche, völlig unparteiische Zusammenfassung der wichtigsten Berichte und Abhandlungen aus der gesamten Welt-Tagespresse. 4°. Schriftleiter: August Töppner, Berlin-Wilmersdorf. Verlag Weltstimme GmbH. Berlin. Bezugspreis durch die Post monatlich ℳ 3,25, vierteljährlich ℳ 9,75.

Zeitschrift für Missionswissenschaft. In Verbind. m. Prof. Dr. Meinertz, P. Schwager u. P. Streit hrsg. von Prof. Dr. Schmidlin. Jährl. 4 Hefte. Jg. 9 (1919). Münster, Aschendorff. Jährl. ℳ 7,50. Einzelheft ℳ 2,25.

Ziesché, D. Dr. Kurt, Univ.-Prof., Über katholische Theologie. 50 S. Paderborn, Schöningh 1919. ℳ 2,60 u. 20% Teuerungszuschlag.

Zusammenarbeiten der Wohlfahrtsvereine, Das. Die Ausbildung von Wohlfahrtsbeamten. Erster Band: Verhandlungen der Zentralstelle für Volkswohlfahrt in Berlin am 13. u. 14. Juni 1918. (Schriften der Zentralstelle für Volkswohlfahrt Heft 14 Neue Folge.) IV u. 186 S. Berlin, Heymann 1919. ℳ 8.

Theologie und Glaube.

Zeitschrift für den katholischen Klerus,

herausgegeben von den Professoren der Bischöflichen philosophisch-theologischen Akademie zu Paderborn:

Dr. Dr. N. Peters, H. Poggel, B. Bartmann, H. Müller, B. Funke, F. Tenckhoff, A. Fuchs, J. Feldmann, E. Schneider, P. Simon.

Dreizehnter Jahrgang.

1921.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1921.

Inhalt.

I. Aufsätze und kleine Beiträge.

Seite

André, H., Die Entelechie als Leitgedanke christ-katholischer Lebensphilosophie 33
Arend, Th., Zur Vollmacht des Diasporapfarrers, von der Sonntagsmeßverpflichtung zu dispensieren 229
Bartmann, B., Opfertheorien 101
– Über Mystik 175
Baumgarten, P. M., Forschungsbeiträge zur Geschichte der Vulgata Sixtina von 1590 168
Breitenstein, Desiderius, O. F. M., Der Bonifatiusverein im Jahre 1919 . . 103
– Das Institut der Landpflegerinnen in der Diaspora 44
– Der Bonifatiusverein im Jahre 1920 359
Brinktrine, J., Das Vaterunser in den Meßliturgien 275
Doergens, H., Die Romfahrt des Apostels Paulus 103
Dolezich, G., Das religiöse Erlebnis in den Schriften des Mystikers Johannes von Ruysbroek 340
Dürr, L., Die Einzigartigkeit der israelitischen Religion im Lichte der heutigen vorderasiatischen Wissenschaft 129
Dunkel, A., Die Zustände im heutigen Palästina 298
Eberle, A., Zur Lehre über den Primat Petri 211
Eisenhut, A., Religionsunterricht in der Grundschule 205
Feldmann, J., Die moderne Religionspsychologie 193
– Philosophische Programme der Gegenwart 146
Fischer, F. X., Eine neue Erklärung des Begriffes Anfang und ihre Bedeutung für die Theologie 293
Hartl, D., C. R. L., Der trinitarische Charakter des Vaterunser 70
Hehn, J., Die Entstehung des Alphabets, die neuentdeckten sinaitischen Inschriften und das Alte Testament 85
Holenstein, Th., O. S. B., Der Profeßritus bei den Nonnen 355
– Die Wiederwahl der Generaloberinnen in den religiösen Kongregationen und der Äbtissinnen und Priorinnen in den Nonnenklöstern 154
Keseling, P., Horaz im Kirchenlied? 41
– Nochmals Horaz im Kirchenlied 229
Kirchner, B., Nochmals: Diaspora-Helferinnen 176
Knorr, J., Psallite sapienter! 137
Mager, Alois, O. S. B., Der hl. Thomas und die Mystik 1
Maiworm, J., Festberichte der Synoptiker 280
Marx, A., Der Priesterverein „Unio Apostolica“ 274
Peter, E., Primitivismus und Katholizismus 219
Rademacher, A., Archiv für Religionspsychologie 291
Reinhold, L., Hilfsmittel zum Dantestudium 95
Schmidt, W., S. V. D., Der tatsächliche Primitivismus 218
– Die strophische Gliederung der Parusierede des Herrn (erster Aufsatz) . . . 257
– Die strophische Gliederung der Parusierede des Herrn (zweiter Aufsatz) . . 321
Schnürer, G., Petrus Canisius 65
Semler, Luchesius, O. F. M., Wann ist Christus gestorben? 13
Simon, P., Nachruf (Prof. Dr. Tenckhoff) 191
Splawa-Neyman, Was wird aus den Gestalten von Brot und Wein in der heiligen Eucharistie? 284
Steffes, J. P., Das metaphysisch Unbewußte in Sprache, Mystik und Geschichte – eine Auseinandersetzung mit dem konkreten Monismus . . . 157
– Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Apologetik 25
Wessel, Seelsorge-Arbeit in schwerer Zeit 334

II. Erlasse und Entscheidungen.

1. Gebiete.
a) Rechtliche Materien Seite
Kirchliche Aktenstücke 47, 178, 301
Weltliche Aktenstücke 362
b) Liturgik 363

2. Referenten.
Gierse, C. 364
Schneider, E. 47, 178, 301, 362

III. Aus der Theologie der Gegenwart.

1. Wissensgebiete.
Allgemeines 232
Altes Testament 49, 106, 180, 233, 302, 366
Neues Testament 50, 108, 181, 235, 304, 368
Kirchengeschichte 51, 110, 182, 236
Patrologie 53, 182, 238, 370
Religionswissenschaft, Apologetik 54, 113, 183, 239, 306, 371
Dogmatik, Dogmengeschichte 55, 114, 184, 242, 309, 373
Ethik, Moraltheologie, Pastoral 56, 116, 185, 244, 311
Kirchenrecht 57, 118, 186, 246, 311, 375
Homiletik 58, 119, 186, 247, 313
Katechetik 376
Liturgik 120, 187, 379
Hymnologie, Kirchenmusik 248
Christliche Kunst, Archäologie 60, 121, 250, 314, 380
Philosophie 61, 122, 188, 251, 316, 381
Pädagogik 62, 124, 189, 252, 317, 383
Soziale Frage, Vereinswesen 63, 126, 190, 254, 319

2. Referenten.
Bartmann, B. 55, 114, 184, 242, 309, 373
Brögger, J. 58, 62, 119, 124, 186, 189, 247, 252, 313, 317, 376, 384
Feldmann, J. 61, 122, 188, 251, 316, 381
Fuchs, A. . . 54, 60, 113, 121, 183, 239, 250, 306, 314, 371, 380
Gierse, C. 120, 187, 379
Liese, W. 63, 126, 190, 254, 319
Müller, H. 56, 116, 185, 232, 244, 248, 311
Peters, N. 49, 106, 180, 233, 302, 366
Poggel, H. 50, 108, 181, 235, 304, 368
Schneider, E. 57, 118, 186, 246, 311, 375
Simon, P. 53, 182, 238, 370
Tenckhoff, F. 51, 110, 182, 236

IV. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften.

Abb, E., Einführungen u. Erläuterungen zu Pestalozzi: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt 254
Achelis, W., Die Deutung Augustins 371
Adam, Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin 374
Adam, K., Glaube und Glaubenswissenschaft 103
Adrian, Jos., Schulgemeinden? . . 63
Albers, A., „Der Untergang des Abendlandes" und der Christ . 182
Algermissen, K., Soziale Wahrheiten in Jesu Leben und Lehre . . . 119
Althaus, Pl., Religiöser Sozialismus 320
Am Lebensquell 125
Anler, Ludwig, O. F. M., Der Beichtvater bei Volksmissionen . . . 185
Anregungen f. Kriegsgedenkzeichen H. 4 250
Arbeit, Soziale, im neuen Deutschland (Festschrift Hitze) 254
Armstrong, W., Schule und Haus . 63
Arregui, M. A., S. I., Summarium Theologiae Moralis 311
Auersburg, A. v., Was ich bei Mönchen fand 52

Bachmann, Von Innen u. Außen . 116
Balgo O. M. I., Religion u. Leben 314
Balke, H., Die weltliche Schule . . 63
Barth, A., Orthodoxie u. Zionismus 233

	Seite
Bartmann, B., Paulus als Seelsorger[2]	311
— Dogma und Kanzel. Einleitung und Gotteslehre[2]	242
— Lehrbuch der Dogmatik. II[5]	309
Baudissin, W. W., Der gerechte Gott in altsemitischer Religion	302
Bauer, H., Das Recht der ersten Bitte bei den deutschen Königen bis auf Karl IV.	186
Bauer, W., Die Briefe des Ignatius von Antiochia u. d. Polykarpbrief	53
Becker, Daniel, O. F. M., Das Wiedenbrücker Franziskanerkloster und der Kulturkampf	238
Beer, M., Der britische Sozialismus der Gegenwart	256
Bell, F., Sinn und Wert der humanistischen Bildung in der Gegenwart	384
Bergmann, P., Biblisches Leben. 2 Teile	378
Bergsträßer, G., Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament. 1. Heft: Sage und Geschichte	233
Beringer, F., Die Ablässe, ihr Wesen u. Gebrauch I[15] hsg von Steinen	244
Bernberg, J., Zurück zur Erziehungslehre Christi!	318
Bernfeld, S., Die Lehren des Judentums. 1. Teil: Die Grundlagen der jüdischen Ethik	367
Bernhart, Jos., Die Symbolik im Menschwerdungsbild des Isenheimer Altars	60
Bertholet, A., Kulturgeschichte Israels	108
Beßler, W., O. S. B., Der junge Redner	120
Beth, K., Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte	241
Beusch, P., Staatsbetrieb oder Privatbetrieb	64
Bickel, A., Kongregationsbüchlein 126	255
Biederlack, J., S. I., De religiosis, bearb. von Führich S. I.	118
Bierbaum, M., Bettelorden u. Weltgeistlichkeit an der Universität Paris	237
Bilz, Die Ehe[2]	115
Bobelka, F. X., Brautunterricht	117
Bockel, H., Klerus u. Volksmission	119
Bode, J., Wodan und Jesus	54
Boll, J., Die christliche Hymnodik	184
Bonwetsch, Zur Geschichte des Begriffes Gnade i. d. alten Kirche	310
Bonwetsch, N., Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte	113
Bopp, L., Weltanschauung und Pädagogik	317
Bornhausen, Pascal	243
Bousset, W. u. W. Heitmüller, Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt[3]. Bd. 2	235
— Bd. 3 und Bd. IV, 2	304
Böckenhoff, K., Katholische Kirche u. moderner Staat, bearb. von A. Königer	58
Böhmer, J., Logik	189
Böschen, Epiphanius, O. F. M., Seelsorgsarbeit für d. Volksmission	185
Braun, J., S. I., Liturgik	188
Brehm, F., Synopsis Additionum et Variationum in editione typica Missalis factarum	188
— Die Neuerungen im Missale	187
Breit, E., Die Frau und der Sozialismus; Sozialismus, Christentum und Kirche	64
Brentano, Maria Rafaela, O. S. B., Amalie Fürstin von Gallitzin[3]	238
Briefs, G., Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus[2]	256
Briemle, Th., O. F. M., Predigten zur Vorbereitung e. Volksmission	313
Brüll, A., Bibelkunde[19], hsg. von J. Schumacher	305
Buchberger, M., Die Kulturarbeit d. katholischen Kirche in Bayern	54
Buchner, F. X., Verfassung und Rechte der Landkapitel	186
Buchwald, G., D. Martin Luther u. die Einziehung und Verwendung des Kirchengutes	247
Budde, F., Vernunft u. Gottesglaube	54
Budde, K., Lied Moses', Deut. 32	50
Bückling, G., Die Rechtsstellung der unehelichen Kinder	247
Burger, R., Seele und Menschenformen	123
Burger, W, Die kathol. Hebamme im Dienste der Seelsorge	118
Burhenne, H., Elternbeiräte	63
Calm, H., Kirchliche Vortragskunst	59
Casel, O., O. S. B., Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie[5]	120
Cathrein, V., S. I., Der Sozialismus[18]	118
— Die dritte Internationale	320
Christen aller Konfessionen, vereinigt euch	114
Clemen, C., Fontes historiae religionis Persicae	54
Cocchi, H., Commentarium in codicem iuris canonici l. I norm. gen.	375
Cole, H. u. W. Mellor, Gildensozialismus	320
Creutz, M., Kölner Kirchen	315

	Seite
Damaschke, A., Ein Weg aus der Finanznot	320
— Volkstümliche Redekunst	120
Daus, E., Über die erkenntnistheoretische Dignität unseres Glaubens an das Dasein transsubjektiver Realitäten	382
Dausch, P., Christus in d. modernen sozialen Bewegung	190
Decke, E., Die neuen Reichssteuern	256
Deißner, K., Paulus und die Mystik seiner Zeit[2]	116
Delitzsch, F., Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament	107
de Smet, A., De absolutione complicis et sollicitatione[2]	246
Dessoir, M., Vom Jenseits der Seele	61
Deutschbein, M., Satz und Urteil	251
— Sprachpsychologische Studien	251
Deutschlands Wiederaufbau	256
Diekamp, F., Kath. Dogmatik III[2]	115
— Kath. Dogmatik I[5]	309
Diener, K., Paläontologie und Abstammungslehre[2]	240
Diettrich, G., Seelsorgerische Ratschläge zur Heilung seelisch bedingter Nervosität[2]	245
Dimmler, E., Daniel, Klagelieder, Baruch	181
— Das Buch der Weisheit	50
— Der brennende Dornbusch	242
— Jeremias	181
— Ezechiel	181
Dix, K. W., Brauchen wir Elternschulen?	63
Dölger, Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum	115
Döller, F., Baldur und Bibel	304
Doerr, F., Der Prozeß Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung	186
Döring, O., Die Dome von Limburg und Naumburg	122
Drews, A., Freie Religion	54
Driesch, H., Philosophie des Organischen[2]	316
Dubois, P., Über den Einfluß des Geistes auf den Körper[7]	384
Dubown, E., Schwesternhilfe bei der Krankenseelsorge	320
Dunin-Borkowski, St. v., S. I., Führende Jugend	128
Eberhardt, H., Die Diözese Worms am Ende des 15. Jahrhunderts	112
Eberl, Hartmann, O. S. B., Im Klostergarten	239
Eder, G., Martin Witt	112
Eger, H., Experimentelle Psychologie	124
Ehl, A., Die Ordensschwester im Krankendienst	255
Eichmann, E., Das kath. Mischehenrecht nach d. Codex iuris canonici	312
— Das Prozeßrecht des Codex iuris canonici	312
Eichrodt, W., Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel	116
Elpidius, O. F. M., Patronentasche des Abstinenten[3]	117
Endres, F. A., Einleitung in die Philosophie	61
Engel, Heilandstrost	313
Erismann, Th., Angewandte Psychologie	124
Eucken, R., Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung	256
Faber, Das kostbare Blut, hsg. von Heller[4]	242
Familie, Die, und die christliche Schule; 2 Vorträge	62
Feine, H. E., Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation	375
Felder, Hilarin, O. M. Cap., Apologetica	54
Feldmann, F., Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments	49
Fels, G., Die religiöse Revolution	307
Feuling, D., O. S. B., Das Wesen des Katholizismus	184
Fiebig, P., War Christus e. Rebell?	244
Fischer, L., Lebensquellen vom Heiligtum	121
Frage, Die, ans Jenseits	243
Frank, P., Wohlfahrtspflege im Volksstaat	255
Franses, D., O. F. M., Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs von Karthago	53
Frick, C., S. I., Logica[5]	188
Frommes Kalender für den Katholischen Klerus 1921	232
Führende Jugend	128
Für die Fastenzeit 1920. Fastenpredigten, hsg. von der Schriftleitung des „Pred. und Kat."	314
Fuerth, M., Die Madonnenverehrung	244
Funk, S., Entstehung des Talmuds	49
Geiger, K. A., Taschenkalender und Kirchlich-Statistisches Jahrbuch für den Katholischen Klerus Deutscher Zunge 1921	232
Geiger, Th., Das uneheliche Kind und seine Mutter im Rechte des neuen Staates	246
Gerecke, K., Bibl. Antisemitismus	235
Gerigk, H., Das Recht der Familie, der Kirche und des Staates an der Volksschule	63

	Seite
Geyser, J., Eidologie o. Philosophie als Formerkenntnis	152
Gibt es einen persönlichen Gott? Von einem Landwirt	240
Göpfert, F. A., Moraltheologie II[8], hsg. von K. Staab	311
— Moraltheologie III[8], bearb. von K. Staab	57
Göttler, J., 11. u. 12. Jahrbuch des Vereins f. christliche Erziehungswissenschaft	189
Götzel, G., Religion und Leben	377
Gotthardt, J., Zur Psychologie des Krieges	64
— Katholische Lebenswerte in moderner Beleuchtung	373
Grabmann, M., Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin	382
Graßl, J., Deutschlands Wiedergeburt	127
Grebe, Fr., Einheitsstaat o. bundesstaatlicher Aufbau des Reiches	127
Grebt, J., O. S. B., Unsere Außenwelt	382
Gregor, A., Die Verwahrlosung	189
Gregor, A., u. E. Voigtländer, Die Verwahrlosung	189
Gregor von Nyssa, W. W. Bd. 1, hsg. von V. Jaeger	370
Greßmann, H., Die Lade Jahves	107
Gründer, J., Ausgeführte Katechesen, II. Bd.: Von den Geboten[7]	377
Grimschitz, B., Die monumentalen Gemäldefolgen des Domes zu Gurk	314
Grützmacher, Alt- und Neuprotestantismus	244
Guardini, R., Neue Jugend und katholischer Geist	255
— Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe	380
— Vom Geiste der Liturgie[5]	120
Güttler, C., Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegel	383
Gurlitt, K., Die Pflege der kirchlichen Kunstdenkmäler	122
Gutberlet, C., Das erste Buch der Machabäer	106
— Die Meßfeier der griechisch-katholischen Kirche	120
Hadorn, Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus	368
Hafen, J., Die Kinderkommunion	117
Hagemann-Dyroff, Psychologie[10]	383
Halle, Fannina W., Alt-Russische Kunst	60
Hammenstede O. S. B., Die Liturgie als Erlebnis[4]	120
Handbuch, Volkstümliches, christlicher Gesellschaftslehre	319
Hanser, H. M. P., Das Licht aus der Höhe	248
Harnack, A. v., „Sanftmut, Huld u. Demut" in der alten Kirche	117
Hartlaub, G. F., Kunst u. Religion	60
Heermann, W., Der weiße Mönch	238
Hegel, Die Verfassung Deutschlands	256
Heiler, F., Das Geheimnis d. Gebets	113
— Das Wesen des Katholizismus	113
Heilmaier, L., Familie u. Seelsorger	190
Heim, K., Die Weltanschauung der Bibel	108
Heimbucher, M., Was sind denn die „Ernsten Bibelforscher" für Leute?	307
Heinisch, P., Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient	233
Hellwig, P., Ästhetik und Kunstgeschichte	381
Hemmerle, P., Streifzüge durch die sexual-pädagogischen Bestrebungen	125
Henner, Th., Fürstbischof Julius Echter von Würzburg	112
Hennig, Die Welt des Jenseits	185
Henze, Kl. M., C. SS. R., Der heil. Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu	238
Herbart, J. Fr., Pädagogische Schriften, hsg. von Willmann und Fritsch, III[3]	125
Herford, R. Tr., Was verdankt die Welt den Pharisäern?	233
Hermann, Basilius, O. S. B., Theoktista von Byzanz	112
Herwegen, J., O. S. B., Alte Quellen neuer Kraft	121
Hessen, J., Der augustinische Gottesbeweis	242
— Graf v. Hertling als Augustinusforscher	53
Hilber, F., Biblische Hermeneutik[3]	106
Hilbert, G., Ecclesiola in ecclesia	116
Hilker, G., Das Himmelreich ist nahe	378
Hoernes, M., Urgeschichte d. Menschheit[5], hsg. von F. Behn	240
Hoffmann, Die Koedukation	384
Hoffmann, G., Allseele	54
Hoffmann, H., Die Tage auf Burg Rothenfels	128
— Wehender Geist	128
Hoh, J., Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament	110
Holdheim, G. und W. Preuß, Die theoretischen Grundlagen des Zionismus	49
Honecker, M., Gegenstandslogik u. Denklogik	252
Hudal, A., Fünf Predigten	59

	Seite
Hudal, A., Einleitung in die heil. Bücher des Alten Testaments	49
Hübner, Raphael, O. F. M., Missionsblatt Rette deine Seele	246
Hüfner, Neue Zeit und Organisation der Dienstmädchen	128
Hugger, P., Die Seele der Schularbeit	384
Im Dienste der Jugend	126
Imle, F., Lebensideale u. Lebensziele	128
Isenkrahe, C., Untersuchungen über das Endliche und Unendliche, H. 2. u. 3	251
Itschner, H., Jesus der Meister	319
Jansen, Chr., Einführung in die Verfassung	320
Jaspers, K., Psychologie der Weltanschauungen	149
Jellinek, K., Das Weltengeheimnis	316
Jentsch, K., Die Volkswirtschaftslehre[6], bearb. von Rose	63
Jeremias, J., Der Gottesberg	234
Joël, K., Die philosophische Krisis der Gegenwart[2]	151
Jörger, K., Karitashandbuch	190
Just, K., Erziehungslehre	383
Kabisch, R., Wie lehren wir Religion?[5]	378
Kaim, E., Sonntagspredigten	58
— Die Festtagspredigten III[2]	247
Kaiser, A., Was predigt die Pfarrkirche?	59
Kattenbusch, F., Der Quellort der Kirchenidee	309
Kattum, F. X., Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura	102
Kellen, T., Der dauernde Friede	64
Kerer, F. X., Das Noviziat d. Junge[3]	185
— Gottes Meißel und Hammer[3]	185
Kerler, D. H., Der Denker	189
— Henri Bergson	189
Kern, B. v., Die Religion in ihrem Werden und Wesen	371
Kestenberg, L., Musikerziehung und Musikpflege	249
Ketter, P., Die Versuchung Jesu nach dem Berichte d. Synoptiker	108
Keiserling, H., Reisetagebuch eines Philosophen[4]	149
Kieffer, G., Rubrizistik[4]	379
Kindermann, H., Lola	55
Kirsch, J. P., Die römischen Titelkirchen im Altertum	110
Kittel, R., Die Religion des Volkes Israel	303
Kleist, v., Auffallende Ereignisse an dem Christusbilde von Limpias	241
Klimsch, R., Die Juden	308
Kloth, E., Einkehr, Betrachtungen eines sozialdemokratischen Gewerkschaftlers	64
Klotz, Petrus, O. S. B., Mit Stab und Stift	238
Klug, J., Lebensbeherrschung und Lebensdienst, III: Die Güter des Lebens	185
— Lebensbeherrschung und Lebensdienst II: Das Leben	116
Kluge, R., Die Ethik in d. Armenfürsorge	255
Koch, H., Kallist und Tertullian	374
Köhler, L., Amos	233
Kölsch, A., Das Erleben	316
König, E., Moderne Vergewaltigung des Alten Testamentes	234
— Die sog. Volksreligion Israels	107
— Wie weit hat Delitzsch Recht?	366
König, K., Die Notwendigkeit der freien (privaten) Schulen in den neuen Staaten	63
Könn, J., Auf dem Wege zur Ehe	115
Kolb, D., S. I., Die Gottesbeweise	183
— Gesammelte Predigten	59
— Vorträge über die Redekunst	59
Korczok, A., Die griechisch-katholische Kirche in Galizien	376
Krabbel, G., Die Bedeutung d. kath. Privatschule in der Gegenwart	253
Kramp, J., S. I., Meßliturgie und Gottesreich. Teil 1 und 2	120
Kramp, J., Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie	101
Kraus, H., Vom Wesen des Völkerbundes	320
Krebs, E., Das Kennzeichen seiner Jünger	254
— Über Grundfragen der kirchlichen Mystik	176
Kreitmaier, Jos., S. I., Beuroner Kunst[3]	61
— Im hohen Norden	112
Kreuser, M., Moses	247
Kropotkin, Politische Rechte u. ihre Bedeutung f. d. Arbeiterklasse	64
Kunz, Chr., Meßbuch der katholischen Kirche	379
Laqueur, R., Der jüdische Historiker Flavius Josephus	234
Laros, Das Glaubensproblem bei Pascal	310
Laros, M., Kardinal Newman	239
Lathon, v., Konfessionslose Zwangsschule und Christentum	253
Lehmen, A., S. I., Lehrbuch der Philosophie II, 1[8] (Kosmologie) hsg. von P. Beck, S. I.	62

	Seite
Lehmen, A., S. I., Lehrbuch der Philosophie II, 2⁵ (Psychologie) hsg. von J. Beßmer S. I.	62
Leitner, M., Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 4. Lieferung	314
Lenin, Sozialismus und Krieg	62
Lenneberg, R., Kunstästhetische Grundbegriffe	381
Lepsius, J., Der Todesgang des armenischen Volkes	238
Lichtenstein, M., Das Wort ידה in der Bibel	108
Liebig, H., Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel	64
Liensberger, J., Im ewigen Rom	241
Lietzmann, Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses	310
Lippert S. I., Die Gnaden Gottes	242
— An den Pforten der Kirche	308
Litzel, Joh. Ev., Am Traualtar	59
Ljunggren, Zur Geschichte der christlichen Heilsgewißheit	243
Löffler, Kl., Der Zionismus und die Zukunft des Heiligen Landes	49
— Der Imperialismus	64
Lohmann, Rich., Die Arbeit im Elternbeirat	63
Ludwig, A. F., Okkultismus und Spiritismus	56
Lüthgen, E., Die Aufgaben d. Kunst	121
Machens, J., Die wichtigsten Bestimmungen des neuen Missale	121
Mader, Joh., Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament³	106
Mäder, R., Die Ganzen	128
Mager, A., Die Staatsidee des Augustinus	127
Maier, Fr., Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe³	109
Maiworm, J., Bausteine der Evangelien zur Begründung einer Evangelienharmonie	51
Mannes, A., Sozialversicherung⁴	320
Maritain, J., Eléments de Philosophie I²	189
Maroto, Ph., Institutiones iuris canonici ad normam novi codicis	186
Marx, W., Elternausschüsse	63
Mauel, J. P., Zur Schulpolitik der Katholiken Deutschlands	63
Mauer, F., Im Rettungsschiff	114
Mausbach, J., Weltgrund und Menschheitsziel	116
Meffert, F., Das Papsttum	114
— Die Kirche	114
— Das Freidenkertum	114
— Das Urchristentum	113
— Ernst Haeckel der Darwinist und Freidenker	306
Meffert, M., Israel u. d. alte Orient	302
Memoriale rituum (Pustet)	380
Merk, J., Die heilige Messe in ihrer Feier	380
Messer, A, Der radikale Zweifel	123
— Einführung in die Erkenntnistheorie¹	123
— Einführung in die Erkenntnistheorie²	317
— Weltanschauung und Erziehung	318
Metzger, M. J., Der Völkerbund u. die katholische Internationale	64
Metzner, Die Verfassung der Kirche	374
Meyenberg, A., Weihnachtshomiletik	313
Meyer, E., Ursprung und Anfänge des Christentums I	243
Miller, A., O. S. B., Die Psalmen	120
Missale Romanum (Pustet)	379
Moeser, H., Alkoholismus, Tuberkulose u. Geschlechtskrankheiten	64
Mollat, G., Volkswirtschaftliches Quellenbuch⁵	127
Montessori, M., Selbsttätige Erziehung	252
Moog, W., Philosophie (Wissensch. Forschungsberichte, hsg. von K. Hönn)	382
Mosapp, H., Hauspädagogik	190
Muckermann, H., S. I., Kind und Volk³	185
Mühlhausen, R., Es führen viele Wege nach Rom	240
Müller, A. D., Papst und Kurie	311
Müller, E. J., Die Musikpflege im neuen Deutschland	249
Müller, Jos., Die Ehe im Völkerleben²	55
Müller, M., Emmy Giehrl	51
Müller-Reif, W., Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit	202
Münch, P. G., Die Kunst, die Kinder zu unterrichten	383
Münzer, F., Römische Adelsparteien und Adelsfamilien	237
Mundle, W., Eigenart der Paulinischen Frömmigkeit	116
Nachbaur, S., S. I., In der Werkstatt Gottes	238
Neubauer, Jos., Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts	180
Neugestaltung des ländlichen Schulwesens	253
Newman, Apologie des Katholizismus, übers. von R. Kassner	239
Nicolay, W O., Pestalozzis Stellung zu Religion u. Religionsunterricht	124
Nicolussi, Die heilige Eucharistie als Opfer	102

	Seite
Nieder, L., Sozialismus[2]	320
Nikel, Joh., Die biblische Urgeschichte[4]	303
— Moses und sein Werk[4]	303
Nilkes, P., S. I., Schutz- und Trutzwaffen[18], hsg. von A. Deneffe S. I.	307
Noppel, Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft	320
— Deutsche Auswanderung u. Auslandsdeutschtum	127
Norden, E., Jahve und Moses in hellenistischer Theologie	302
Nottarp, H., Die Bistumserrichtung in Deutschland im achten Jahrh.	186
Noval, J. O. Pr., Commentarium Codicis iuris canonici. l. IV de proc.	375
Nußbaumer, A., Das Urjnmbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Märtyrers mit Trypho	182
Oer, F., Ehrenbuch steirischer Priester	308
Oer, Sebastian v., O. S. B., Ora et labora	112
Oesterreich, Tr. Konst., Der Okkultismus im modernen Weltbild	128
— Das Weltbild der Gegenwart	316
Otto, R., Das Heilige[5]	317
Ohlmeier, O. F. M., Lebensrätsel und Lebensaufgabe	373
Pagés, H., Aus Gottes Garten	112
Pastor, L. v., Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters, Bd. 7	111
— Stiftspropst Dr. Franz Kaufmann 1862–1920	238
Pauker, W., Das Augustiner-Chorherrnstift Klosterneuburg	314
Paumgarten, K., Judentum und Sozialdemokratie	128
Perels, E., Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius	237
Pesch, A., Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont	57
Pesch, Chr., Compendium Theologiae Dogmaticae II[2]	55
Pesch, H., Christlicher Solidarismus und soziales Arbeitssystem	127
— S. I., Lehrbuch der Nationalökonomie II[2]	319
— Neubau der Gesellschaft	128
Peters, J., Schule und Religionsunterricht	376
Philippi, F., Einführung in die Urkundenlehre des deutschen Mittelalters	236
Pichler, J., Der Weg zum Leben[3]	378
Pieper, A., Gemeinschaftsgeist im Wiederaufbau	128
Pieper, K., Die Missionspredigt des hl. Paulus	55
Pieper, O., Das religiöse Erlebnis	55
Plenge, J., Über den politischen Wert des Judentums	128
Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik I[7]	114
Pohle, L., Die gegenwärtige Krisis in der deutschen Volkswirtschaftslehre[2]	319
Polifka, J., Die Gnadenbilder der allerseligsten Jungfrau Maria in Wien	242
Ponfick, H., Das ländliche Siedlungswesen	256
Poschmann, Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt?	115
Preuß, H., Das Bild Christi im Wandel der Zeiten[2]	380
Pribilla, M., Wirkungen u. Lehren der Revolution	127
Prümmer, M. D., O. P., Vademecum Theologiae Moralis	311
Quadrupani-Bierbaum, Anleitung zur wahren Gottseligkeit[10]	117
Rauer, M., Der dem Petrus von Laodizea zugeschriebene Lukaskommentar	109
Rauschen-Wittig, Grundriß der Patrologie[7]	370
Rausse, H., Geschichte des deutschen Mittelalters	182
Reatz, A., Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apolonii	184
Reh, H., Zur mittelalterlichen Kulturgeschichte, Staat und Kirche im Mittelalter	57
Reichmann, M., S. I., Konfessionelle Verständigung	114
Rein, W., Der Sinn der Schule	384
Reinhard, E., Der Siegeszug der katholischen Kirche	114
Reinke, J., Kritik d. Abstammungslehre	308
Reinstadler, S., Elementa philosophiae scholast.[10] 2 Bde.	62
Reiser, Beat., O. S. B., Formalphilosophie oder Logik	188
Reitz, G., Die Größe des geistlichen und ritterschaftlichen Grundbesitzes im ehemaligen Kur-Trier	186
Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen[3]	241
Richert, Psychologie und Pädagogik der Entwicklungsjahre	125

	Seite
Rickert, H., Die Philosophie des Lebens	146
Rieder, K., Frohe Botschaft in der Dorfkirche[7]	59
Riegl, A., Salzburgs Stellung in der Kunstgeschichte	314
Ritter, E., Das gelbe Glückwunschbuch[3]	256
— Das gelbe Festspielbuch	256
Roetger, Joh. B., Was ist vom Adventismus zu halten?	54
Rolfes, E., Aristoteles' Perihermenias	62
— Aristoteles' Kategorien	62
— Aristoteles' Metaphysik[3]	316
— Philosophie v. Thomas v. Aquin	62
Roos, J., Bibelkunde für Lehrer- und Lehrerinnenseminarien und höhere Lehranstalten	109
Roselieb, H., Die Zukunft des Expressionismus	60
Rosenberg, A., Unmoral im Talmud	235
Rothes, W., Terborch und das holländische Gesellschaftsbild	250
Rottmanner, F., Die Landschule	253
Rudolph, H., Das Gewissen, der Erzieher der Menschheit	185
Rühle, O., Das kommunistische Schulprogramm	63
Ruville, A. v., Die Kreuzzüge	237
Sacher, H., Der Bürger i. Volksstaat	127
Sawicki, F., Geschichtsphilosophie	61
Schäfer, W., Lebenstag eines Menschenfreundes	254
Schanz, A., Das heilige Meßopfer	380
Scheler, M., Vom Umsturz der Werte[2]	149
Scheuten, P., Das Mönchtum in der altfranzösischen Profandichtung (12.–14. Jahrhundert)	112
Schilgen, H., S. I., Junge Helden	128
Schlecht, Jos., Kalender bayrischer und schwäbischer Kunst 1921	60
Schlüter, W., Deutsches Tat-Denken	123
Schlunk, M., Die Weltanschauung im Wandel der Zeit	383
Schmarsow, A., Kompositionsgesetze in der Kunst des Mittelalters	121
Schmidt, K. L., Der Rahmen der Geschichte Jesu	50
Schmidt, R., Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbst-Darstellungen. Bd. 1 u. 2	122
Schmidt, Tr., Der Leib Christi	116
Schmidt, Wilhelm, S. V. D., Der Deutschen Seele Not und Heil	127
Schnerich, A., Maria Saal i. Kärnten	314
Schnippenkötter, J., Der entropologische Gottesbeweis	372
Schoepfer, A., Monarchie oder Republik?	51
Schofer, J., Dr. Andreas Schill	238
Schottenloher, K., Tagebuchaufzeichnungen des Regensburger Weihbischofs Dr. Peter Krafft von 1500–1530	182
Schulte, A., Die Hymnen des Breviers[4]	188
Schulte, F., Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur unter Ausschluß der kath. Literatur von 1865–1915	183
Schumacher, Ph., Bilder zur Herderschen Schulbibel	250
— Kunstdruckbilder zum Neuen Testament	61
Schumann, W., Über den Dürerbund	122
Schweizer, J., Nuntiaturberichte aus Deutschland. 18. Bd., 2. Abteilung: Die Nuntiaturberichte am Kaiserhofe. 3. Bd.: Die Nuntien i. Prag	182
Schwer, W., Der soziale Gedanke in der katholischen Seelsorge	319
Schwertschlager, J., Philosophie der Natur. 2 Abteilungen	382
Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4	55
Seefried, J., Ich suchte Ruh	240
Seiter, E., C. S. Sp., Die Absolutions- u. Dispensvollmachten der Seelsorger und Beichtväter nach dem Codex iuris canonici[2]	246
Seitz, A., Mohammeds Religionsstiftung	240
Sigell, Th., Zur Vorgeschichte des Quäkertums	308
Simon, P., Der Pragmatismus i. d. modernen franz. Philosophie 148,	241
Simsa, Das Geheimnis der Person Jesu	185
Sleumer, A., Index Romanus[7]	245
Slipyi, Jos., Die Trinitätslehre des byzantinisch. Patriarchen Photius	184
Smet, A. de, De sponsalibus et matrimonio[8]	375
Söderblom, N., Einführung in die Religionsgeschichte	241
Sole, J., De delictis et poenis	246
Solieri, F., Institutiones iuris ecclesiastici	246
Spengler, O., Der Untergang des Abendlandes. Bd. 1	52
Sperling, E., Studien zur Geschichte der Kaiserkrönung und -Weihe	111
Spiegel, N., Die Baustile	314
Stählin, O., Hellenistisch-jüdische Literatur (Aus: W. v. Christ, Geschichte der griech. Literatur[6])	53

	Seite
Stammler, R., Sozialismus und Christentum	256
Stark, G., Natur und Naturgemäßheit in der Pädagogik Johns Lockes	126
Steinmann, A., Jesus und d. soziale Frage	190
Stellung, landesrechtliche, der katholischen Kirche in Württemberg. 3. Teil	118
Stern, Das Jenseits	243
Stettinger, G., Die Geschichtlichkeit der Johanneischen Abschiedsreden	181
— Textfolge der Johanneischen Abschiedsreden	235
Steven, M. St., O. S. B., Gott und die Wahrheit	114
Stiegele, P., Fastenpredigten[5]	119
Stingeder, F., Das Gesetz der zwei Tafeln[3]	247
Stockmann, A., S. I., Alban Stolz und die Schwestern Ringseis	51
Stockums, W., Die Bonner Konvikte und ihre Theologen während des Weltkrieges 1914–1918	114
Stölzle, R., Der Philanthropinismus kein Ableger französischer Pädagogik, sondern deutsches Gewächs	62
Störring, G., Die Frage der Wahrheit der christlichen Religion	308
Stolzing, J., Aus arischer Weltanschauung zu deutscher Wiedergeburt	308
Storr, R., Weltanschauungsfragen	307
Strack, H. L., Einleitung in Talmud und Midras[5]	302
Strehler, B., Mein Licht und mein Leben	119
Stufler S. I., Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit	116
Süßenguth, A., Die Theorien über die Entstehung der Arten	114
Sulzbach, A., Targum Scheni zum Buch Esther	233
Sulzer, G., Die leibl. Auferstehung Jesu	54
Szeruda, J., Das Wort Jahwes	367
Szirtes, A., Zur Psychologie der öffentlichen Meinung	320
Tagung, Erste, f. christl. Kunst, 1920	250
Tangl, M., Leben des hl. Bonifazius von Wilibald, der hl. Leoba und des Abtes Sturmi[3]	237
— Kaiser Karls Leben von Einhard[4]	237
Telch, K., Epitome Theologiae Moralis[6]	245
Temming, Th., Der barmherzige Samaritan	126
Ten Hompel, M., Das Opfer als Selbsthingabe	101
Thiele, E. A., Montaigne und Locke	126
Thörnell, Studia Tertullianea. 2 Bde.	239
Tillmann, F., Die sonntäglichen Episteln. Bd. 1	186
Trüper, Die freien Erziehungs- und Bildungsanstalten f. unser deutsches Volk der Gegenwart	68
Ude, J., Erziehet die Jugend zur Selbstbeherrschung!	125
Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung	242
Vaihinger, H., Die Philosophie des Als Ob[6]	381
Verkade, W., O. S. B., Die Unruhe zu Gott	114
Vischer, E., Der Apostel Paulus und sein Werk	242
Vlaming, Th. M., Praelectiones iuris matrimonii II[3]	312
Vogels, H. J., Beiträge z. Geschichte des Diatessaron im Abendland	181
Vogt, J., Tröste mein Volk	314
Vollbehr, Th., Thorn-Prikkers Glasfenster	381
Volz, P., Hiob und Weisheit[2]	367
Vorländer, K., Geschichte der Philosophie[5], 2 Bde.	61
Wagner, P., Geschichte der Messe I	248
Waldmann, M., Glaube u. Glaubenswissenschaft im Katholizismus	103
Walter, Christenlehrpredigten, hsg. von A. v. Riccabona. I. Bd.	187
Walter, G., Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus	373
Walterbach, Der Präses	256
— Leo XIII. und die Arbeiterfrage[4]	256
Waß, Virgilius, O. M. Cap., Repetitorium Theologiae fundamentalis	307
Wasmann, E., Der christliche Monismus[2]	240
Weber, H., Wesen und Aufgabe der Elternausschüsse	68
Weber, S., Evangelium und Arbeit[2]	57
Wege der Volkswohlfahrt. Heft 1–5	255
Weinmann, K., Das Konzil v. Trient und die Kirchenmusik	249
Weinstock, S., Auf sichern Wegen dem Glück entgegen[3]	383
Weisbach, W., Der Barock als Kunst der Gegenreformation	380
Weise, G., Beiträge z. Baugeschichte der Stiftskirche zu Hersfeld	381
Weiß, M., Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit	184

	Seite
Wentscher, M., Erkenntnistheorie. 2 Bde.	124
Werner, P., Parate viam Domini	117
Wetter, G. P., Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium	310
Wetzel, F., Staat und Politik	128
Wilk, K., Bilder aus Oberschlesien — Sankt Franziskus, ein moderner Heiliger²	182 238
Windisch, H., Der Barnabasbrief	53
Wittmann, M., Die Ethik des Aristoteles	56
Wohlfahrtsämter	265
Wolff, Odilo, O. S. B., Mein Meister Rupertus	238
Wonisch, O., O. S. B., Das Pfarrarchiv und seine Ordnung	118
Wunderle, G., Zur Psychologie der Reue	202
— Die Wurzeln der primitiven Religion	54
Wurster, P., Die Bibelstunde²	367
Wust, P., Die Auferstehung der Metaphysik	152
Zahn, J., Das Jenseits²	114
Zänker, O., Die Gottesoffenbarung der Bibel	108
Zapletal, V., Der Wein in der Bibel	49
Ziehen, Th., Lehrbuch der Logik	261
Zurkinden, O., Wie der Herr so gut gewesen	128

Der hl. Thomas und die Mystik.

Von P. Alois Mager O. S. B., Beuron.

In einem bedeutsamen Buch über „Benediktinisches Mönchtum“ [1] bringt der gelehrte Abt Butler von Downside wertvolle, zum Teil neuorientierende Ausführungen über mystisches und beschauliches Leben im Benediktinerorden. Nach ihm bestände die Eigenart benediktinischer Frömmigkeit darin, daß sie in einer Zeit, wo die Betrachtung die Beschauung aus dem Mittelpunkt des geistlichen Lebens verdrängt hatte, das Ideal der Überlieferung hochhielt, das Ziel und Abschluß des Vollkommenheitslebens immer in der Beschauung sah. Gestützt auf einen Artikel des Patrologen Dom Chapman [2] sucht B. zu zeigen, wie die Verdrängung der Beschauung durch die Betrachtung schon angebahnt wurde in den großen Systemen der Scholastiker des 13. Jahrhunderts. Sie hätten für mystische Theologie im Sinne eines hl. Johannes vom Kreuz keinen Platz. Selbst beim hl. Thomas fänden sich nur wenige, mehr zufällige Bezugnahmen auf Beschauung und Mystik. Wer also über Grundlagen und Wesen der Mystik Aufschluß haben will, darf nicht bei den großen Scholastikern, auch nicht beim hl. Thomas in die Schule gehen.

Gegen Butlers Behauptung, der hl. Thomas hätte in seinem großen Lehrgebäude für die „unmittelbare Erkenntnis Gottes in der Beschauung“, von der Johannes vom Kreuz und Theresia sprechen, keine Stätte, will der englische Dominikaner P. Sweeney dartun, wie bei ihm alle Grundsätze ausgesprochen waren, die für eine dogmatische Fassung des mystischen Lebens maßgebend sind. P. Sweeney zieht als Gewährsmann für seine Auslegung des hl. Thomas den berühmten spanischen Dominikanertheologen Johannes vom hl. Thomas (1589–1644) heran. Seine Ausführungen selber faßt er in dem einen Satz zusammen: „Für den hl. Thomas also ist die Vereinigung mit Gott durch die Liebe der Ursprung der mystischen Erfahrung, und die Gaben des Heiligen Geistes, vornehmlich der Weisheit, sind dem Verstand eingegossene Zuständlichkeiten, durch welche die mystische Erfahrung wahrgenommen und erkannt wird“ (The Tablet 1920, vol. 135, Nr. 4, 156).

Die Erwiderung, die Abt Butler auf die Ausführungen P. Sweeneys folgen ließ, können wir übergehen. Sie bringt nichts, was für unseren Zweck beachtenswert wäre. Sie verweist vielmehr an Dom Chapman, auf

[1] Benedictine Monachism, Studies in Benedictine Life and Rule. London 1919, S. 111 ff.

[2] In Hastings Dictionary of Religion and Ethics über Mysticism (Christian, Roman Catholic).

den sich Butler in seiner Ansicht über die Stellung der großen Scholastiker zur Mystik stützte. Der fachkundige Benediktiner, z. B. in Rom, ließ nicht allzulange auf eine Antwort warten. Er sammelte so ziemlich alle Stellen aus den Werken des hl. Thomas, die auf Mystik in irgendeiner Weise Bezug nehmen. Sie füllen vierzig Manuskriptseiten. Unter ihnen allen fände sich nicht eine einzige, die eine Begriffsbestimmung der „unmittelbaren Erkenntnis Gottes in der Beschauung" böte, wie sie doch alle Mystiker annehmen.

Auch wir müssen gestehen, daß wir in den Werken des hl. Thomas nach einer systematischen Erklärung dieser eigenartigen Erkenntnisweise, die nach allen Mystikern als Tatsache zu gelten hat, vergeblich suchten. In seiner Entgegnung auf Chapmans Erwiderung bleibt denn auch P. Sweeney die Antwort gerade auf diese Frage schuldig.

In einer Reihe glanzvoll geschriebener Aufsätze der von den Professoren des Collegio Angelico der Dominikaner in Rom herausgegebenen Zeitschrift „La vie spirituelle" schreibt Garrigou-Lagrange O. P. über mystische und aszetische Theologie, ihren Gegenstand, ihre Methode, ihre Unterscheidung, die Einheit der Lehre über das geistliche Leben, vor allem auch — was uns unmittelbar berührt — über den „hl. Thomas und die Mystik" (I. Année 1919/20 Nr. 1, 3, 4, 6, 7). Er scheidet zwischen lehrhafter und erfahrungsmäßiger Mystik. Letztere bezeichnet er als „eine liebende, wonnevolle Erkenntnis, ganz übernatürlich, eingegossen, die nur der heilige Geist durch seine Salbung uns verleihen kann und die das Vorspiel der seligen Anschauung ist".

Um diese eigenartige Erkenntnisweise, die er eine quasi-experimentelle nennt, zu erklären, zieht er die Lehre von den Gaben des heiligen Geistes in derselben Weise heran wie P. Sweeney: die übernatürliche, aus den Tugenden fließende Tätigkeit vollzieht sich nach menschlicher Art (mode humain), die den Gaben entspringende Tätigkeit nach göttlicher Art (mode divin). Darüber hinaus gehen die Ausführungen Garrigou-Lagranges auch nicht. Es findet sich bei ihm viel Schönes und Richtiges über die Bedeutung der induktiven Methode für die Mystik, ihre Anwendung aber vermissen wir gerade in seinen Aufsätzen. Er bietet weder eine auf den Tatsachen des mystischen Lebens methodisch aufgebaute Begriffsbestimmung, noch eine innersachliche Erklärung jener „unmittelbaren, erfahrungsmäßigen Erkenntnis der Gegenwart Gottes in der Seele". So packend die Schilderung der Wirksamkeit der Gaben des heiligen Geistes ist, die uns Garrigou-Lagrange vorführt, Natur und Wesen der mystischen Tätigkeit bestimmt sie nicht. Es regen sich dieselben Bedenken, die Chapman gegen P. Sweeney vorbrachte.

Wer in den Aufsätzen Garrigou-Lagranges Aufschluß darüber sucht, wie der Aquinate über das Wesen des wirklichen mystischen Zustandes dachte, der kann nicht anders als enttäuscht sein. Vortreffliches und innerlich Anregendes erfahren wir über die Wirksamkeit der Gnade, über die Bedeutung des Glaubens, der Tugenden, der Gaben des heiligen Geistes für das geistliche Leben, auf eine Behandlung des eigentlich Mystischen aber warten wir vergebens. Der Grund kann wohl nur der sein, daß der Verfasser beim hl. Thomas ebenfalls keine Abhandlung oder auch nur einzelne Stellen fand, die ex professo das mystische Leben erörtern.

Mit dem Umstande, daß Garrigou-Lagrange das mystische Leben aus der Lehre des hl. Thomas über die Gaben des heiligen Geistes restlos und

um jeden Preis erklären zu müssen glaubt, hängt die Parteinahme zusammen, die er, ohne geschichtliche Kenntnisse, für die Auffassung der Mystik im Sinne Saudreaus und Lamballes im Gegensatz zu Poulain an den Tag legt. Es handelt sich dort um eine Meinungsverschiedenheit, die zeitgeschichtlich zwar erklärbar, aber weder theoretisch noch praktisch von tiefgehender Bedeutung ist. Emil Dimmler war es vorbehalten, den an sich leicht auszugleichenden Unterschied ohne jede Berechtigung und sachliche Begründung als zwei sich ausschließende Gegensätze in die deutsche mystische Literatur einzuführen.

Nach Garrigou-Lagrange wäre die geschichtliche Entwicklung etwa diese: Seit dem 16. bzw. 17. Jahrhundert glaubte man das gesamte geistliche Leben nicht mehr als einheitliches Ganzes behandeln zu dürfen, sondern in zwei selbständige Gebiete, Aszese und Mystik, scheiden zu müssen. Schon zur Zeit der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz wäre mystisches Leben, von einer breiteren Öffentlichkeit unverstanden, in Mißkredit geraten. Es kam so weit, daß Klosterobere ihren Untergebenen verboten, Tauler, Ruysbroek, Gertrud, Mechthild zu lesen. Das Streben nach mystischen Gnaden wuchs zur krankhaften Sucht aus. Die quietistischen Lehren übten auf weiteste Kreise eine ungewöhnliche Anziehungskraft. Es drohte eine allgemeine Zügellosigkeit im geistlichen Leben. Das kirchliche Lehramt schritt ein. Es verurteilte oder mißbilligte eine Reihe von Sätzen aus den Schriften des Molinos, der Madame Guyon und Fénélons. Abgeschreckt durch die schlimmen Folgen, die ein einseitiges Betonen und Erstreben der mystischen Gnaden nach sich zog, kamen viele Geisteslehrer dahin, Mystik als etwas Außergewöhnliches, Wunderbares anzusehen und die Aszese als das alleinige Ideal aufzustellen. Seitdem sei es üblich geworden, in der Aszese das gewöhnliche, in der Mystik das außerordentliche christliche Leben zu behandeln. Die Mystik wurde so immer mehr in die Stellung des Charismatischen gedrängt, während man bis zum 16. Jahrhundert in der Mystik nichts anderes als die volle Auswirkung der Gnaden und Gaben, den normalen Abschluß des christlichen Lebens überhaupt sah. Unter ausdrücklicher Berufung auf Saudreau und Lamballe wirft Garrigou-Lagrange der Scheidung von Aszese und Mystik vor, daß sie die herkömmliche Lehre aller großen Geisteslehrer und Mystiker von der wesenhaften Übernatürlichkeit des Gnadenlebens, der Liebe, der Gaben des Heiligen Geistes, eines Lebens, das unvergleichlich höher steht als Wunder und Weissagungen, verkenne und beeinträchtige. Niemand habe tiefer und umfassender das Gnaden- und Tugendleben dargestellt als der hl. Thomas. Wenn Mystik also ihrem Wesen nach Krone und Vollendung des allgemeinen Gnadenlebens ist, dann muß mystisches Leben aus den Lehren des Heiligen erschöpfend erklärt werden können. Was hier von der geschichtlichen Entwicklung der Scheidung zwischen Aszese und Mystik gesagt wird, bietet ein von ungenauer Kenntnis geschichtlicher Tatsachen und einseitig aprioristischen Annahmen gezeichnetes Zerrbild des wirklichen Sachverhaltes dar.

Zunächst vergaß der Verfasser, die Namen der aszetischen oder mystischen Schriftsteller zu nennen, die mystisches Leben auf dieselbe Stufe mit den Charismen stellen. Ich muß gestehen: mir ist keiner bekannt. Damit aber wäre der künstlichen Konstruktion eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen „alter" und „neuer" Auffassung der Mystik schon die äußerste Spitze abgebrochen. Alle werden Garrigou-Lagrange zugeben, daß auch das mystische Leben auf nichts anderem als auf der heiligmachenden Gnade, den wirklichen

Gnaden und den Gaben des Heiligen Geistes sich aufbaut. Wenn viele trotzdem glauben, von Aszese und Mystik als zwei verschiedenen Gebieten sprechen zu müssen, so haben sie noch andere Gründe, als der Verfasser anzunehmen scheint. Das bloße „Serva mandata" des Herrn verleiht der gefallenen Menschennatur nicht jenen Ansporn, den sie braucht, um jene innere vormystische Umwandlung in sich zu vollziehen. Es gilt, die weitaus überwiegende Mehrheit der Christen vor dem Rückfall in die schwere Sünde und vor dem Rückschritt im Gnadenleben zu bewahren. Ist es somit nicht vollauf berechtigt, für die große Mehrzahl ein unmittelbares, allen erreichbares christliches Ideal zu errichten, das in der Tat auch seelisch wirksam zu werden vermag? Etwas anderes aber will die Aszese nicht. Es ist sogar eine erzieherisch-seelsorgerliche Notwendigkeit, Aszese und Mystik voneinander zu trennen. Es wird deshalb noch lange nicht der innere Zusammenhang geleugnet, der zwischen Aszese und Mystik tatsächlich besteht.

Es berechtigt aber auch ein innerer Grund zur Scheidung zwischen Mystik und Aszese. Von jeher galt wahre Beschauung, wirklich mystisches Gebet als ein freies Geschenk Gottes, auf dessen Empfang wir uns wohl vorzubereiten, es aber uns selber in keiner Weise zu geben vermögen. Beschauung bzw. mystisches Gebet tritt ein und hört auf, ohne daß wir Eintritt oder Aufhören veranlassen könnten. Im aszetischen Leben hingegen unterliegt alles unserer Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung. Es obwaltet also zwischen gewöhnlichem und mystischem Gebet ein so scharf ausgeprägter Unterschied, daß er allein schon eine Scheidung zwischen Aszese und Mystik nicht bloß rechtfertigte, sondern notwendig machte. Unmittelbares und letztes Ziel der Aszese ist, durch Selbsttätigkeit jene Umwandlung im Christen zu bewirken, an die Gott das freie Geschenk der Beschauung mit einer gewissen Selbstverständlichkeit knüpft. Das ist der tiefere Zusammenhang zwischen Aszese und Mystik.

Gerade die Überlieferung, auf die sich Garrigou-Lagrange beruft, kennt von altersher eine theoretische wie praktische Scheidung von Aszese und Mystik. Das alte Mönchtum (Cassian) schied scharf zwischen aszetischem und beschaulichem Leben. Die Aszeten lebten gemeinsam in Klöstern, die Beschaulichen wurden Einsiedler. Die Regel des hl. Benedikt, die zur maßgebenden Norm des klösterlichen Lebens im Abendlande bis ins späte Mittelalter wurde, stellt ein Kompendium der Aszese dar.

Zweck der Regel des hl. Benedikt ist nicht die Beschauung, sondern die sittliche Umwandlung des Menschen, die conversio morum. Sie bildet den Inbegriff der Aszese. Wer die conversio morum zu Ende geführt, dem verleiht Gott mit einer gewissen Selbstverständlichkeit die Beschauung.

Garrigou-Lagrange und seine Gewährsmänner Saudreau und Lamballe haben kein Recht, ihre Auffassung der Mystik als die altüberlieferte zu bezeichnen. Eher könnte die Ansicht der „Neueren" als eine Wiederaufnahme der ältesten Überlieferung angesehen werden. Schon allein aus dieser Erwägung heraus muß energisch Einspruch erhoben werden gegen jene willkürliche Konstruktion eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen alter und neuer Auffassung des mystischen Lebens.

Nach den vorausgehenden Darlegungen haben wir, so meine ich, einen sicheren Standpunkt gewonnen, von dem aus wir das Verhältnis des heil.

Thomas zur Mystik sachlich würdigen können. Der Kürze und Übersichtlichkeit wegen fassen wir unser Ergebnis in folgende Punkte zusammen:

1. Mystisches Gnadenleben gehört in den großen Zusammenhang der gewöhnlichen Heilsordnung. Es muß sich organisch einfügen lassen in das dogmatische Lehrgebäude, wie es der Riesengeist eines hl. Thomas schuf. In bezug auf die objektive Gnade kann uns die Mystik keine neuen Gesichtspunkte bringen, die dogmatisch nicht schon längst festgelegt wären. Es steht außer Zweifel, daß die gewöhnlichen mystischen Gnaden den Seelen zur persönlichen Heiligung verliehen werden. Beschauungsgnaden sind keine Charismen. Die Lehre des hl. Thomas von den übernatürlichen Tugenden und den Gaben des heiligen Geistes enthält grundsätzlich alles, was sich vom Gnadenwirken im mystischen Leben sagen läßt. Es darf auch zugegeben werden, daß die verschiedengeartete Wirksamkeitsweise der Tugenden und der Gaben, wie sie der Heilige mit der philosophischen Formel motio ab interiori und motio ab exteriori treffend kennzeichnet, charakteristisch den Unterschied wiedergibt, den alle Mystiker zwischen gewöhnlicher Tugendtätigkeit und mystischer Tätigkeit annehmen. Es könnte die „Passivität", die allgemein unbestritten als das auffallendste Merkmal des mystischen Lebens gilt, philosophisch nicht tiefer begründet werden, als es in dem Satze geschieht: In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota (I - II. qu. 52, art. 2). Führen wir den Gegensatz zwischen „sich bewegender" und „bewegter" Seele auf ihre aristotelische Grundlage zurück, so eröffnen sich ganz neue Horizonte für eine wissenschaftliche Eingliederung der Mystik in das gesamte übernatürliche und natürliche Geistesleben. Aristoteles unterscheidet das Reich des Belebten vom Reiche des Leblosen nach der Art der Bewegung, die beiden eigen ist. Das Leblose kann zwar bewegen, aber nie sich selber, sondern immer nur Fremdes. Es ist selber immer nur von einem Fremden bewegt. Das Belebte hingegen zeichnet sich gerade dadurch aus, daß es als Lebewesen immer sich selbst bewegt, nicht von einem Fremden bewegt zu sein braucht. Der Unterschied zwischen beiden ist ein solcher, daß er eine neue Seinsordnung begründet. Nun zeigt der hl. Thomas, wie im Reiche der Seele und des Geistes, wo Selbstbewegung von Natur aus herrscht, es eine Bewegung gibt, die nicht Selbstbewegung ist, sondern Bewegtsein von einem Fremden, nämlich von Gott. Hier offenbart sich in voller Auswirkung eine neue Seinsordnung, nämlich die Übernatur. Bei der Tugendtätigkeit wirkt auch Übernatur, aber sie richtet sich hier ganz nach der Natur, wird in die Natur hineingezogen, sie wird gleichsam natürlich. In der Wirksamkeit der Gaben richtet sich umgekehrt die Natur ganz nach der Übernatur, wird zur Übernatur emporgehoben, sie wird im vollen Sinn übernatürlich. „Diese Akte", bemerkt Garrigou-Lagrange sehr richtig zur Wirksamkeit der Gaben[1], „sind doppelt übernatürlich (reduplicative würden die Scholastiker sagen) ihrem Wesen nach, wie die Akte der christlichen Tugenden im aszetischen Leben und jener höheren Weise nach, die über die einfache Ausübung der christlichen, von der wirklichen Gnade unterstützten Tugenden hinausgeht; deshalb darf sich die hl. Theresia erlauben, von ‚übernatürlichem Gebet' zu sprechen, sobald die passiven Wege beginnen." Wenn aber nach dem hl. Thomas mystische

[1] La vie spirituelle, I. Année, Nr. 3, pag. 156.

Tätigkeit sich vom gewöhnlichen Tugendstreben wie „Bewegtsein" vom „Sichselbstbewegen" unterscheidet, dann haben wir es mit einem Unterschied zu tun, wie er zwischen lebloser und beseelter Natur obwaltet.

Es finden sich beim hl. Thomas noch weitere Lehrpunkte, die für die Charakterisierung des mystischen Lebens in Frage kommen. Die Gabe der Weisheit erklärt der Heilige (II—II qu. 45, art. 3) als eine compassio und connaturalitas ad res divinas, Ausdrücke, die gut zu den Aussagen der Mystiker über ihre inneren Erfahrungen stimmen. Beide Ausdrücke bezeichnen ursprünglich das Erfahrungsmäßige in der Wahrnehmung des Tastsinnes oder — um beim hl. Thomas zu bleiben — des Geschmackssinnes (sapere, sapientia), wo der wahrnehmende Sinn und das wahrgenommene Sinnenfällige ohne Mittelding miteinander vereinigt sind. Gerade die Tastwahrnehmung eignet sich ausnehmend, um jene erfahrungsmäßige Erkenntnis des Göttlichen im mystischen Leben zu veranschaulichen.

2. Es scheinen also jene Theologen im Recht zu sein, die alle wesentlichen Lehren des mystischen Lebens im großen dogmatischen System des hl. Thomas wiederfinden wollen. Was ist nun von jener anderen Behauptung zu halten, daß der Heilige „jene unmittelbare erfahrungsmäßige Erkenntnis der Gegenwart Gottes in der Seele", von der Johannes vom Kreuz und Theresia sprechen, nicht kennt? Unsere Überzeugung ist, daß sie bis heute tatsächlich unwiderlegt blieb aus dem einfachen Grunde, weil sie nicht widerlegt werden kann. Wir suchen in den Werken des hl. Thomas vergeblich nach Abhandlungen oder auch nur Stellen, an denen jene eigenartigen Seelenzustände und Erkenntnisweisen, wie sie uns die hl. Theresia für das Gebet der Ruhe, der Vereinigung mit der Ekstase und die geistliche Vermählung in aller wünschenswerten Klarheit darlegt, zur Erörterung kämen.

Die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes im allgemeinen und die Erklärung der Gabe der Weisheit im besonderen vermag das seelisch Eigentümliche des mystischen Zustandes, wie wir ihn seit der spanischen Mystik kennen, tatsächlich nicht zu bestimmen. Die Scheidung zwischen Tugendtätigkeit und Wirksamkeit der Gaben ist theoretisch wohl durchführbar, praktisch und in Wirklichkeit aber nie vorhanden. Die Gaben unterstützen die Tugenden, wirken aber nie getrennt von ihnen. Nicht jede von den Gaben unterstützte Tugendtätigkeit kann als mystische Tätigkeit angesprochen werden. Es läßt das mystische Leben in seiner seelischen Wirklichkeit sich nicht schlechthin aus der Wirksamkeit der Gaben erklären. Auch der Ausweg, als unterschiede sich mystisches von nichtmystischem Gnadenleben nur so, daß zwar bei beiden Gaben und Tugenden zusammenwirken, bei ersterem aber die Wirksamkeit der Gaben, bei letzterem die Tugendtätigkeit überwöge, führt ebenfalls zu großen Schwierigkeiten. Abgesehen von der theoretischen und praktischen Unmöglichkeit, daß die menschliche Seele in ein und derselben unmittelbaren Tätigkeit gleichzeitig „sich selbst bewegend" und nicht „von sich selbst bewegt" sein kann, ständen wir vor der kaum lösbaren Schwierigkeit, die Grenze genau anzugeben, wo das Überwiegen der Gabenwirksamkeit, d. h. der „Passivität", beginnt. Die hl. Theresia versichert uns, daß das „übernatürliche Gebet" schon beim ersten Auftreten sich scharf und bestimmt vom gewöhnlichen Gebet unterscheiden läßt. Das wäre schlechthin unmöglich, wenn es sich dabei nur um ein Überwiegen des Passiven über das Aktive drehte. Es steht psychologisch fest, daß das Gebet der Ruhe nicht etwa bloß eine Steigerung

des Gebetes der Einfachheit und der tieferen Sammlung, sondern etwas anderes, völlig Neues ist. Es handelt sich nicht um eine zunehmende, schließlich überwiegende Passivität, sondern um eine völlig neue, vorher auch nicht in niederen Graden vorhandene Betätigungsweise. Über diese Fragen gibt uns die Lehre des hl. Thomas, auch nicht seine Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes, Aufschluß. Die compassio und die connaturalitas zwischen Erkennendem und Erkanntem, wie es für die Gabe der Weisheit bezeichnend ist, können uns ebenfalls nicht das innerste Wesen des mystischen Lebens enthüllen. Sie sind in ihrer Bedeutung viel zu weit und unbestimmt, als daß sie den scharf umrissenen Tatbestand des wirklichen mystischen Erlebens begrifflich umfassen könnten. Schon im Gebet der tieferen Sammlung und beim einfachen Fühlen der Gegenwart Gottes könnte von einer compassio oder connaturalitas ad res divinas die Rede sein. Außerdem führt eine logische Notwendigkeit zur Annahme, daß die compassio bzw. connaturalitas für jedes Gnadenwirken Gottes nach der ersten Eingießung der göttlichen Liebe in der Seele vorhanden sein muß. Wir zeigten anderswo[1], wie die Gaben des Heiligen Geistes letzten Endes nichts anderes bedeuten als jene äußerste Feinfühligkeit und Empfänglichkeit der mit göttlicher Liebe erfüllten Geistseele für das übernatürliche Wirken Gottes auf den Menschen, ebenjene connaturalitas ad res divinas. Alles Gnadenwirken Gottes auf die Seele geschieht auf diesem Wege, auch bei der gewöhnlichen Tugendtätigkeit. Es muß als Grundsatz festgehalten werden, daß die Seele jedem Gnadenwirken Gottes gegenüber zunächst sich rein empfangend, also „passiv" verhält. In der Aneignung des Gnadenwirkens aber durch das freie Ich kann es jenen doppelten Weg des Aktiven und Passiven geben. Über diese grundlegenden Fragen finden wir wiederum keinen Aufschluß beim hl. Thomas. Die Lehrsätze des Aquinaten reichen nicht aus, um das Wesenseigentümliche des mystischen Zustandes in wissenschaftlich befriedigender Weise zu bestimmen. Es läßt sich im Gegenteil nachweisen, daß der Heilige den mystischen Zustand entweder in seiner seelischen Eigenart gar nicht erkannte oder jedenfalls einer wissenschaftlichen Untersuchung nicht für wert erachtete. Denn bei der psychologischen Charakterisierung der Entrückung, wie der hl. Paulus sie erlebte (II—II. qu. 175), deutet Thomas Bestimmungen an, die auf das „übernatürliche Gebet" der hl. Theresia, also auf das mystische Gebet, zutreffen. Sie treffen aber nicht auf das zu, was derselbe heilige contemplatio nennt. Diese contemplatio nämlich unterscheidet sich psychologisch in nichts von der aristotelischen θεωρία. Sie könnte sich höchstens mit dem seelischen Zustande im Gebete der Einfachheit oder mit dem, was man in der Mystik wohl auch die „erworbene Beschauung" nennt, vergleichen lassen. Wer aber die spanische Mystik kennt, weiß, daß das „übernatürliche Gebet" psychologisch von der θεωρία wesentlich verschieden ist. Nach Thomas zählt die Entrückung (raptus) zu den Charismen, während das mystische Gebet nach allgemeiner Auffassung als Ausfluß persönlich heiligender Gnade angesehen wird. Es scheint also ein Widerspruch zu bestehen zwischen der Lehre des hl. Thomas und den mystischen Tatsachen, wie sie Theresia unbezweifelbar verbürgt. Wir schließen daraus, daß der Heilige das „übernatürliche Gebet"

[1] Benedikt. Monatsschrift (1) 1919 „Alte und neue Wege in der Mystik". S. 316 ff.

in seiner seelischen Eigenart nicht erkannte, jedenfalls nirgends in seinen Werken untersuchte.

Es darf nicht vergessen werden, daß den hl. Thomas bei Untersuchung der Entrückung nicht an erster Stelle und hauptsächlich die seelische Seite des Vorganges interessiert, sondern vielmehr der Gegenstand der Beschauung, zu der die Seele in der Entrückung emporgehoben wird. Der Heilige vertritt die Ansicht, daß Paulus bei seiner bekannten Entrückung in den dritten Himmel das Wesen Gottes selber nach Art der Seligen schaute. Es erhebt sich für ihn die schwierige Frage, wie es möglich ist, daß ein Mensch im sterblichen Leib das Wesen Gottes schaut. Daß diese Art von Gottesschau nichts Gewöhnliches, allen Sterblichen Zugängliches, sondern eines der größten Wunder ist, steht für ihn von vornherein fest. Erst die Erklärung der Tatsache, daß Paulus das Wesen Gottes wirklich schaute, führt ihn auf die psychologischen Voraussetzungen: „Wenn der menschliche Verstand emporgehoben wird zur höchsten Beschauung des Wesens Gottes, dann muß die ganze Kraft des Geistes dorthin gerichtet sein, und zwar so, daß er aus Phantasiebildern nichts erkennt, sondern ausschließlich auf Gott selber eingestellt ist. Es ist daher unmöglich, daß der Mensch hienieden Gottes Wesen schaut ohne Loslösung von der sinnlichen Erkenntnis (art. 4). Da die Seele mit dem Leib verbunden ist als dessen Wesensform, befindet sie sich von Natur aus in der Einstellung, daß sie ihre Erkenntnisbilder nur aus der Phantasie schöpft. Als zuständlich wird diese natürliche Einstellung vom Wirken Gottes in der Entrückung nicht aufgehoben, weil die Verbindung der Seele mit dem Leibe weiter besteht. Obwohl die Verbindung weiterdauert, hört die Seele in der Entrückung doch auf, sich wirklich den Phantasiebildern und Sinneswahrnehmungen zuzuwenden; im anderen Falle wäre sie gehindert an einer Erkenntnis, die über alle Phantasiebilder hinausgeht. Es war also nicht notwendig, daß die Seele in der Entrückung sich vom Leibe trennte, wohl aber, daß der Geist von der Einbildung und Sinneswahrnehmung gänzlich abgekehrt war (art. 5). Der höchste Grad von Beschauung, der Erdenpilgern zuteil werden kann, ist die Beschauung, wie sie Paulus in seiner Entrückung genoß, als er gleichsam auf der Scheidelinie zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben stand" (qu. 180, art. 8).

Den seelischen Zustand Pauli in seiner Entrückung können wir nach Thomas kurz dahin charakterisieren: die Gottesschau in der Entrückung setzt voraus, daß die Seele zwar mit dem Leibe verbunden bleibt, aber in einer Weise tätig ist, als wäre sie vom Leibe getrennt. In der Entrückung verhält sich die Seele ihrem Wesen nach als leibverbunden, ihrer Betätigung nach als leibgetrennt. Es ist also wirklich ein Mittelzustand zwischen Diesseits und Jenseits. Die psychologische Seite der Entrückung aber, wie wir sie eben nach Thomas kennzeichneten, entspricht Zug für Zug dem seelischen Verhalten im mystischen Gebet. Denn nach der spanischen Mystik unterscheidet sich gewöhnliches Gebet vom übernatürlichen dadurch, daß im ersteren die Seele als leibverbunden, im letzteren als reiner Geist tätig ist. Das Gnadenleben wirkt sich im Menschen mystisch oder nichtmystisch aus, je nachdem die Seele es geistseelisch oder leibseelisch sich aneignet. Wenn es sich aber so verhält — und es verhält sich so —, müßten wir dann nicht das von der hl. Theresia beschriebene mystische Gebet zu den Charismen, zu den Wundern zählen? Keineswegs. Der Grund, warum Thomas die Entrückung unter

die Wunder rechnet, ist nicht etwa der, daß die Seele hier als reiner Geist sich betätigt, sondern vielmehr der, daß sie Gottes Wesen nach Art der Seligen schaut. Die geistseelische Betätigung der Seele während ihrer Leibgebundenheit müssen wir zwar als übernatürlich, aber keineswegs als wunderbar bezeichnen.

Es liegt weder psychologisch noch philosophisch ein Widerspruch darin, daß die Seele, die trotz ihrer naturhaften Verbindung mit dem Leibe immer reiner Geist bleibt, unter der Voraussetzung des Gnadenwirkens Gottes, geistseelisch sich betätigt. Eine geistige Seele, auch wenn sie an einen Leib gebunden ist, besitzt die Möglichkeit zu geistseelischer Betätigung. Und diese Möglichkeit kann unter zwei Bedingungen in die Wirklichkeit übergehen: 1. Gott muß übernatürlich auf die Seele als reinen Geist wirken, was bei jeder Gnadenmitteilung geschieht; 2. die Seele muß eine übernatürliche Angleichung an das Göttliche (connaturalitas) empfangen: die göttliche Liebe, die sich in den Tugenden und Gaben auswirkt. Da beide Bedingungen, obwohl übernatürlich, doch nicht wunderbar sind und die Möglichkeit, sich hienieden geistseelisch zu betätigen, in der Seele liegt, wird das mystische Gebet im Bereich des Übernatürlichen gleichsam zu einer Selbstverständlichkeit. Die unmittelbare Wesensäußerung der geistseelischen Betätigung zeigt sich darin, daß die Seele das Gnadenwirken Gottes erfahrungsgemäß und bewußt in sich aufnimmt. Was im mystischen Gebet unmittelbar wahrgenommen wird, ist das Gnadenwirken Gottes. Das Gnadenwirken Gottes auf die Seele selber geschieht unmittelbar, d. h. es schiebt sich kein Mittelding zwischen Seele und dem Gnadenwirken Gottes ein. Man könnte nun allerdings einwenden: In Gott fallen Wirken und Wesen in eins. Wer also das Wirken Gottes unmittelbar wahrnimmt, nimmt ipso facto auch sein Wesen unmittelbar wahr. Tatsächlich aber leidet die Schlußfolgerung an einem Gebrechen. Gottes Wirken ist sein Wesen und umgekehrt. Was aber im mystischen Gebet unmittelbar wahrgenommen wird, ist nicht das Wirken Gottes schlechthin, sondern das Wirken Gottes auf die Seele. Dieses Wirken trägt ein Doppelantlitz: es ist das von der Seele aufgenommene Wirken und das des wirkenden Gottes. Was die Seele an erster Stelle unmittelbar wahrnimmt, ist das von ihr empfangene Wirken. Weil aber dieses Wirken zugleich das Wirken des wirkenden Gottes ist, nimmt sie gleichzeitig durch das Wirken in ihr auch das Wirken Gottes wahr, aber nicht als das schlechthinige Wirken Gottes, sondern als das von ihr empfangene. Nur im ersteren Fall wäre mit dem unmittelbaren Wahrnehmen des Wirkens Gottes eine unmittelbare Erkenntnis auch des Wesens Gottes gegeben, nicht aber im letzteren Fall.

Nehmen wir also die Merkmale, die Thomas für den seelischen Zustand der Entrückung für charakteristisch findet, für das seelische Verhalten im mystischen Gebet überhaupt in Anspruch, so können wir es tun, ohne deshalb das mystische Leben als wunderbar bezeichnen zu müssen. Eine weitere beachtenswerte Tatsache berechtigt uns ebenfalls dazu. Thomas konnte aus einem doppelten Grunde die Entrückung wunderbar nennen: einmal, weil er annimmt, daß sie, wenn auch nur für Augenblicke, zu unmittelbarer Schau des Wesens Gottes führt, dann aber auch, weil die Entrückung, wenn sie vereinzelt und für sich auftritt, ihrem Entstehen wie Verlauf nach tatsächlich ein Wunder darstellt. Abgesehen von der unmittelbaren Gottesschau und der

Art des Auftretens unterscheidet sich aber die von Thomas beschriebene Entrückung psychologisch in nichts von dem ekstatischen Gebet, das uns die heil. Theresia in der sechsten Wohnung der „Seelenburg" schildert. Die Ekstase ist keine außergewöhnliche Erscheinung des mystischen Lebens, sondern ein organisches Glied in seiner stufenweisen Entwicklung. Das ekstatische Gebet bildet den Höhepunkt des Gebetes der Vereinigung und zugleich den Übergang zur geistlichen Vermählung. Es tritt in derselben Regelmäßigkeit auf wie das Gebet der Ruhe und der Vereinigung. Es ist gerade die psychologische Eigentümlichkeit der Ekstase, daß sie in auffallendster und vollendeter Ausprägung das offenbart, was wir als das Unterscheidende zwischen mystischem und nichtmystischem Gnadenleben bezeichneten: Ausschaltung des Leibseelischen, Betätigung des Geistseelischen. Beim Auftreten des ekstatischen Gebetes haben die Mystiker die Empfindung, als risse die Seele tatsächlich sich vom Leibe los; sie verlieren gänzlich das Bewußtsein von ihrem Leib, der einer Art Erstarrung verfällt. Hier kommt es offensichtlich zum Durchbruch, daß die Seele, unter Ausschaltung des Leibseelischen, nur als reiner Geist tätig ist. Im großen Entwicklungsgang des mystischen Lebens, der im eigenartigen Zustand der geistlichen Vermählung abschließt, stellt die regelmäßige Ekstase ein normales, ja selbstverständliches Mittelglied dar. Tritt sie aber außerhalb dieses Zusammenhanges vereinzelt und unvermittelt auf, so muß sie ohne Zweifel als Charisma angesprochen werden. So löst sich der Widerspruch, der zwischen Thomas und Theresia zu bestehen scheint. Es kann aber fürderhin nicht mehr geleugnet werden, daß der hl. Thomas das mystische Leben in seiner seelischen Eigenart, wie es uns die spanische Mystik beschreibt, tatsächlich entweder nicht erkannte oder wissenschaftlich nicht beachten wollte. Diese Tatsache verliert das Überraschende für den, der zur Überzeugung gekommen ist, daß das wesentlich Eigentümliche des mystischen Gebetes nicht in der objektiven Gnade, sondern in der Eigenart der menschlichen Seele als Form des Leibes und als reinen Geistes begründet ist.

Wir fanden das Neue, das die spanische Mystik vor der altchristlichen und mittelalterlichen auszeichnet, darin, daß sie die seelische Seite des mystischen Gnadenlebens in einer Weise beobachtete, die an die experimentelle Psychologie erinnert. Die Rückwendung des inneren Blickes zur exakten Beobachtung des seelischen Erlebens, die wir in verhältnismäßiger Vollendung an der heil. Theresia bewundern, war nicht der Ausfluß besonderer mystischer Gnaden, sondern die natürliche Folge des entscheidenden Fortschrittes, den wir gerade in jener Zeit der werdenden modernen Welt geschichtlich feststellen können: die Entdeckung des inneren Menschen. Bei den mittelalterlichen Mystikern begegnen wir fast ausnahmslos theoretischen Erörterungen oder bildhaften, allegorisierenden Darstellungen, einer nahezu ausschließlichen Aufmerksamkeitsrichtung auf das Außergewöhnliche und Auffallende, das Visionäre, Ekstatische des mystischen Lebens. Eine rückwendige, unmittelbare Beobachtung des tatsächlichen seelischen Verhaltens in seinen Einzelheiten und Besonderheiten treffen wir nicht an. Es ist dies eine Eigentümlichkeit nicht bloß der Mystik jener Zeit, sondern des gesamten Geistes- und Kulturlebens. In der spanischen Mystik hingegen tritt gerade das Auffallende und Außergewöhnliche zurück, und das durch die seelischen Gesetze Normierte und Allgemeingültige rückt in den Vordergrund. An sich war das christlich-mystische Erlebnis zu allen Zeiten dasselbe, seine seelische Erfassung und Wiedergabe aber hing vom

jeweiligen Stand des Geisteslebens ab. Auch der hl. Thomas war ein Kind seiner Zeit. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn wir in seinen Werken nach einer Erklärung des mystischen Lebens im Sinne eines Johannes vom Kreuz und einer Theresia vergeblich suchen. Es kann ihm daraus weder ein Vorwurf gemacht noch sein Ansehen als des maßgebenden Theologen beeinträchtigt werden. Wir haben es einfach mit einer selbstverständlichen geschichtlichen Tatsache zu tun.

3. Soll Klarheit in die Grundfragen der Mystik gebracht werden, so müssen endlich zwei Fragen, die in der Tat unabhängig voneinander sind, scharf auseinandergehalten werden. Die Frage nämlich, ob mystisches Gnadenleben von nichtmystischem dem Grade oder der Art nach sich unterscheidet, hat nichts zu tun mit der Frage, ob Mystik das Vorrecht weniger Auserwählter oder das allen zugängliche Ziel des geistlichen Lebens ist.

Ohne Zweifel besteht zwischen mystischem und nichtmystischem Gnadenleben ein Artunterschied. Wir sahen aber, daß dieser Artunterschied nicht von einer Verschiedenheit der Gnaden, sondern nur aus der eigentümlichen Doppelnatur der Menschenseele hergeleitet werden kann. Im mystischen Gnadenleben betätigt sich der Mensch geistseelisch, im nichtmystischen leibseelisch. Da der Heilswille Gottes alle Menschen umfaßt und alle Menschen dieselbe doppelnaturige Seele besitzen, so kann man ohne Widerspruch behaupten: Alle Christen sind zum mystischen Leben berufen. Ehe aber eine Seele im Gnadenleben geistseelisch sich betätigen kann, hat sie zuvor eine tiefgreifende, oft qualvolle innere Umwandlung durchzumachen. Sie vollzieht sich in dem unerbittlichen Kampf, durch den sich das Ich bis in die letzten Fasern hinein von der Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens gänzlich läutert und losschält. Was diese innere Selbstverleugnung und Selbstentäußerung für die gefallene menschliche Natur bedeutet, liegt klar auf der Hand. Wer es nicht wüßte, möge sich durch die entsetzlichen Seelenqualen und Geistesnächte der Mystiker belehren lassen. Wer mit dem Mut zum Heroismus den Kampf aufnimmt, wird jene Vorbereitung erlangen, auf die hin Gott mit einer gewissen Gesetzlichkeit die Seele durch sein freies Gnadenwirken zur geistseelischen, d. h. mystischen Tätigkeit erhebt.

Etwas anderes ist die Frage, ob jeder Christ zu jener unmittelbaren Vorbereitung auf das mystische Leben verpflichtet ist. Pflicht für jeden ist, sich im Stande der heiligmachenden Gnade zu erhalten. Das bloße „Serva mandata" schließt aber – jedenfalls nicht unmittelbar – keine Verpflichtung zum Heroismus, wie er zur gänzlichen Selbstentäußerung erfordert wird, in sich. Eine solche Verpflichtung kann nicht einmal aus den Gelübden und den Klosterregeln hergeleitet werden. Nur die Verpflichtung der Ordenspersonen, nach Vollkommenheit wirklich zu streben, müßte, wenn voller Ernst damit gemacht wird, schließlich zu der inneren Umwandlung führen, die das mystische Gnadenleben nach sich zieht. Geistesgeschichtlich leben wir in einer Zeit, wo ein allgemeineres Umsichgreifen des mystischen Gnadenlebens nicht überraschen könnte. Ich erblicke die ausnehmende Bedeutung des Büchleins „Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes" von Spiritual Hock, das ohne alle Reklame in kürzester Zeit in nahezu 40000 Exemplaren Verbreitung fand, in dem Umstande, daß es auf Grund langjähriger und vielseitiger Erfahrung in der Schwesternseelsorge einen verhältnismäßig einfachen, fast selbstverständlichen Weg zeigt, wie man systematisch und sicher zu jener

gänzlichen Loschälung gelangt, die Gott fast regelmäßig mit der freien Verleihung mystischer Gnaden beantwortet[1]. Wenn theoretisch auch alle Christen zur Mystik berufen sind, praktisch werden es immer nur wenige sein, die dahin gelangen, aber nicht deshalb, weil Gott die mystischen Gnaden ausschließlich nur wenigen schenken will, sondern weil die meisten den Mut zur völligen Selbstentäußerung nicht aufbringen. Nichts wäre verhängnisvoller, als strebte man nach mystischen Gnaden, ohne mit der inneren Umwandlung unerbittlich Ernst zu machen. Entgleisungen, krankhafte Erscheinungen, wie sie zur Zeit des Quietismus sich zeigten, wären die unausbleiblichen Folgen. Es wäre pädagogisch-seelsorgerlich verfehlt, wollte man als positives Ziel der Seelsorge anstreben, alle Christen ohne Unterschied zum mystischen Leben zu bringen. Unmittelbares Ziel der Seelsorge ist und bleibt, die Christen in jeder Weise zu belehren und anzuhalten, die Sünden zu meiden, die christlichen Tugenden zu üben, auf dem Wege der Selbstentäußerung fortzuschreiten. Wer dieses Ziel unablässig verfolgt, bereitet die Seelen in wirksamster Weise auf den Empfang mystischer Gnaden vor. Nicht die Mystik an sich, sondern die unerläßliche, harte Vorarbeit bildet das Arbeitsfeld der Seelsorge. Damit kommen wir zum letzten Punkt.

4. Hat die Scheidung der Lehre vom geistlichen Leben in Aszese und Mystik ihre Berechtigung? Ohne Zweifel besteht ein tiefer und letzter Zusammenhang zwischen Mystik und Aszese. Es ist das große Werk der Heiligung durch die Erlösungsgnade, das beide Gebiete zum gemeinsamen einheitlichen Gegenstand haben. Wir stellten aber fest, daß es von seiten der Menschen zwei verschiedene Arten gibt, das Gnadenleben zu leben: die geistseelische oder die mystische und die leibseelische oder nichtmystische. Jede der beiden Arten verlangt selbstverständlich eine besondere Behandlung. Aus einem in der Sache selber gelegenen Grund ist also eine Trennung zwischen Aszese und Mystik nicht bloß berechtigt, sondern sogar notwendig. Man wird vielleicht einwenden, daß nicht die Scheidung der beiden Gebiete an sich abgelehnt werde. Einspruch werde nur erhoben gegen die Tatsache, daß die Aszese ausschließlich das Monopol des geistlichen Lebens an sich reißt, als hätte die Mystik nur für ein abseitsliegendes, kleines Wunderreich Daseinsberechtigung, als hätte es die Mystik nur mit dem Außerordentlichen, Charismatischen, die Aszese allein mit dem Gewöhnlichen, Normalen im geistlichen Leben zu tun.

Wenn auch die Mystik zu keiner Zeit so angesehen wurde, wie es nach diesem Einwande scheinen könnte, Tatsache ist, daß sie in ungebührlicher Weise vernachlässigt wurde, ja schließlich fast ganz in Vergessenheit geriet. Wir wiesen auf die beiden geschichtlich bedingten Gründe hin, die zu einer Art

[1] Mag man sich zu Hocks „Vergegenwärtigung Gottes" stellen, wie man will, die tatsächlichen Erfahrungen, aus denen die Schrift offensichtlich herausgewachsen ist, verleihen ihr einen Wert, den ihr keine Kritik nehmen kann. Ob die praktischen Erfahrungen auch theoretisch immer die glücklichste Fassung fanden, will ich hier nicht erörtern (vgl. die Kontroverse Lindworsky-Hock). Meine Überzeugung ist, daß, wenn einzelne Gedanken und Punkte nicht aus dem großen Zusammenhang herausgenommen, sondern aus dem Geist, der das Ganze beherrscht, betrachtet werden, gegen die Methode Hocks auch vom rein psychologischen Standpunkte Wesentliches nicht eingewendet werden kann. Ich verkenne deshalb keineswegs die Gefahr, die diejenigen laufen, die ohne tieferes inneres Verständnis für die Hauptsache und ohne Seelenleitung sich dieser Methode bedienen.

Alleinherrschaft der Aszese führten. Positiv wurde eine Beseitigung oder gar Leugnung der Mystik nie gewollt oder angestrebt. Bedauerlich bleibt es immerhin, daß die Mystik nicht jene Pflege fand, die ihre Bedeutung für das geistliche Leben unbedingt verlangt. Sosehr auch die religiöse Not der Gegenwart drängt, die Mystik wieder in ihre altangestammten Rechte einzusetzen, so würden doch jene in das gegenteilige Extrem fallen, die eine so einheitliche Verschmelzung der Aszese und Mystik anstrebten, als ob beide artgleiche Gebiete wären. Es wäre weder sachgemäß noch wünschenswert, das Studium der Mystik mit dem der Aszese zu verquicken. Die Aszese kann auf keinen Fall, will sie nicht in herbe abstoßende Einseitigkeit verfallen, des Studiums der theoretischen und praktischen Mystik entraten. Ja die Aszese empfängt ihre wirksamsten und fruchtbarsten Impulse aus der Mystik. Die unendlich harte und mühevolle Arbeit der Selbstverleugnung und Selbstentäußerung, zu denen die Aszese anleitet, erhält vollen Sinn und Zugkraft erst durch die verklärende Aussicht, daß sie hinieden schon ihre Krönung finden kann in jener mystischen Gottvereinigung, die in etwa die selige Anschauung des Himmels vorwegnimmt. Wir leben in einer Zeit, wo Bedürfnisse nach mystisch verklärter Innenaszese in weitesten Kreisen immer lauter nach Stillung rufen. Es tritt an alle Priester und Seelsorger die unabweisliche Forderung heran, die unerschöpflichen Lebenswerte der Mystik von neuem zu heben und praktisch auszuwerten.

Aus theoretischen wie praktischen Gründen muß die Scheidung zwischen Aszese und Mystik aufrechterhalten werden, aber nicht so, daß das Studium der Aszese bis zur Einseitigkeit und mit bewußtem Ausschluß der Mystik gepflegt wird. Mehr als je muß in der Gegenwart die Pflege der Mystik betont und gefördert werden.

Wann ist Christus gestorben?

Von P. Lucesius Semler O. F. M., Lektor. Watersleyde/Sittard (Holland).

Von jeher ist die Frage, wann der göttliche Heiland gestorben ist, für alle von hohem Interesse gewesen. Und wenn schon fromme Laien und freisinnige Professoren der Lösung dieser Frage warme Teilnahme bezeigen, dann muß erst recht der katholische Klerus ihr volle Sympathie entgegenbringen. Von neuem erwacht das Interesse dafür, wenn die hl. Karwoche uns Christi Leiden und Sterben wieder lebhaft vor die Seele stellt.

Tageszeit und Wochentag von Jesu Tod sind nie Gegenstand ernster Fehde gewesen; doch gingen die Ansichten über Monatsdatum und Todesjahr lange Zeit weitauseinander. Indes gilt jetzt in Fachkreisen diese Frage für endgültig gelöst[1].

*

Als Tageszeit bezeichnen die Synoptiker die neunte Stunde des Tages. Wie die meisten Völker des Altertums, so rechneten auch die Juden den natür-

[1] So sagt Val. Weber: „M. E. ist die Streitfrage über den Sterbetag des Weltheilandes nunmehr endgültig gelöst." Theol.-prakt. Monatsschr. Passau, Okt.-Nov. 1917. S. 3.

lichen Tag im Gegensatz zur Nacht vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang und teilten ihn in zwölf Stunden. Der göttliche Lehrmeister selbst bedient sich dieser Rechnung im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (Mt. 20, 1–16); und vor der Auferweckung des Lazarus, als seine Jünger ihn abhalten wollen, wieder nach Judäa zu gehen, fragt er sie: „Nonne duodecim sunt horae diei? Si quis ambulaverit in die", fügt er hinzu, „non offendit, quia lucem huius mundi videt." Joh. 11, 9. — Matthäus berichtet nun: „Et circa horam nonam clamavit Iesus voce magna dicens: Eli, Eli, lamma sabacthani!" 27, 46. Kurze Zeit darauf erzählt derselbe Evangelist: „Iesus autem iterum clamans voce magna emisit spiritum." 27, 50. Ähnlich lautet der Bericht des hl. Markus: „Et hora nona exclamavit Iesus voce magna dicens: Eloi, Eloi[1], lamma sabacthani!" (15, 34) . . . „Iesus autem emissa voce magna exspiravit" (15, 37). Zwischen der Klage über die innere Verlassenheit und dem Verscheiden liegt keine lange Zeit. Man spottet über den Ruf: „Eli, Eli[2]!" während der göttliche Dulder den 21. (bzw. 22.) Psalm still vollendet; und alsbald reicht ihm einer der Umstehenden auf sein Wort: „Sitio" (Joh. 19, 28) den Schwamm mit Essig. „Et continuo currens unus . . . dabat ei bibere" (Mt. 27, 48) „dicens: Sinite, videamus si veniat Elias!" (Mk. 15, 36). Nach dem Berichte des hl. Johannes folgt dann bald das 6. Wort Jesu vom Kreuz: „Cum ergo accepisset Iesus acetum, dixit: Consummatum est" (19, 30 a). Das siebte Wort Christi: „Pater, in manus tuas commendo spiritum meum" (Lk. 23, 46), das er mit lauter Stimme ruft (ebend. und Mt. 27, 50; Mk. 15, 37), schließt sich dem sechsten gleich an; darauf neigt er das Haupt und stirbt: „Et inclinato capite tradidit spiritum" (Joh. 19, 30 b).

So stirbt das unschuldige Gotteslamm, nachdem es drei Stunden am Kreuzespfahl geblutet, um die neunte Stunde des Tages (d. i. gegen drei Uhr nachmittags), während man am Tempel die Osterlämmer schlachtet.

Auf den ersten Blick scheint Markus eine längere Frist anzugeben und mit Johannes im Widerspruch zu stehen, wenn er die Kreuzigung schon für die dritte Stunde ansetzt, wogegen der Lieblingsjünger die endgültige Verurteilung erst gegen die sechste Stunde sich vollziehen läßt. „Erat autem hora tertia: et crucifixerunt eum (καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν)." Mk. 15, 25 „Erat autem parasceve Paschae, hora quasi sexta (ὡς ἕκτη) et dicit Iudaeis: Ecce rex vester." Joh. 19, 14. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Begleiter des hl. Petrus zu Rom vor allem für Römer schreibt. Nach römischer Anschauung gehörte die Geißlung notwendig zur Kreuzigung. So sagen Grimm-Zahn: „Die Geißlung bei den Römern konnte für sich, als selbständige Strafe bei einer Reihe eben nicht todeswürdiger Verbrechen verhängt werden; zur Vornahme einer Kreuzigung aber bildete sie die unerläßliche Einleitung, einen integrierenden Bestandteil der Exekution[3]." Der Aorist im Urtext „ἐσταύρωσαν" bezeichnet den

[1] Markus gibt den Text in aramäischer Mundart wieder, während Matthäus jene Psalmstelle halb hebräisch, halb aramäisch zitiert. Im Hebräischen heißt die Stelle: אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי (die Worte der Vulgata: „Respice in me" stehen auch im Urtexte nicht). In den verschiedenen Handschriften sind an jenen Stellen bei Mt. 27, 46 und Mk. 15, 34 verschiedene Lesarten, neben ἠλί und ἠλί auch ἡλεί und ἐλωΐ; λεμά neben λαμά, ferner ζαφθανεί neben σαβαχθανεί. (Langes i wird im Neugriechischen wie im Gotischen ei geschrieben.)

[2] „Eliam vocat iste" Mt. 27, 47; Mk. 15, 35.

[3] Leben Jesu VI, 557. Ebenso sagt Hitzig: „Der Vollziehung der Kreuzigung geht die Geißlung des Verurteilten voraus." Pauly-Wissowa, Real-Encykl. IV (1901) Sp. 1730. Vgl. Cic. in Verrem V, 162 ff.

Beginn der Handlung („ingressiver Aorist") und kann übersetzt werden: „sie begannen mit der Kreuzigung" (zu der die Geißlung die Ouvertüre, den stimmenden Akkord bildete). Für diese Auffassung dürfte auch der Bericht des Evangelisten von der Verurteilung Jesu sprechen: „Pilatus autem volens populo satisfacere, dimisit illis Barabbam, et tradidit Iesum flagellis caesum, ut crucifigeretur." Mk. 15, 15. Nur hier in Verbindung mit dem Kreuzestode erwähnt er die Geißlung; und nach Vollzug der Kreuzigung durch die Henker zurückblickend, gibt er die Zeit an, wann die Soldaten ihr blutiges Werk begannen. (In den Versen von 15, 16–24 ist „milites" in jedem Verse Subjekt.) — Setzen wir die Geißlung um die dritte Stunde (gegen neun Uhr) und die endgültige Verurteilung am Ende der fünften oder bei Beginn der sechsten Stunde an (am 11 Uhr; — quasi sexta, ὡς ἕκτη, diese Angaben wollen jedenfalls die Zeit nicht auf die Minute bestimmen), so konnte das göttliche Osterlamm bereits vor Ablauf der sechsten Stunde als hl. Weiheopfer am Baume des Kreuzes erhöht sein, als die dichte Finsternis eintrat, die von der sechsten bis neunten Stunde dauerte (Mt. 27, 45; Mk. 15, 33; Lk. 23, 44).

Der **Wochentag**, an dem sich das ergreifende Erlösungsdrama auf Golgatha abspielte, war ein Freitag, wie alle Evangelisten bezeugen. So sagt Markus: „Erat parasceve, quod est ante sabbatum" (15, 42). Beim Berichte von der Grablegung meldet Lukas: „Et dies erat parasceves, et sabbatum illucescebat" (23, 54). Ähnlich bezeugt Johannes: „Erat autem parasceve Paschae" (19, 14), und 19, 31 sagt er: „Iudaei ergo (quoniam parasceve erat,) ut non remanerent in cruce corpora sabbato (erat enim magnus dies ille sabbati), rogaverunt Pilatum ut frangerentur eorum crura et tollerentur." Endlich ergibt sich der Freitag aus Matthäus 27, 62.

*

Um das **Monatsdatum** zu bestimmen, müssen wir uns erst ein wenig orientieren über die jüdische Zeitrechnung und die Hauptvorschriften für die Feier des Osterfestes. Seit dem Auszug aus Ägypten begann das religiöse Jahr mit dem Frühlingsmonat „Abib"[1], seit dem babylonischen Exil „Nisan" genannt, während das bürgerliche Jahr auch fernerhin um das herbstliche Äquinoktium (mit dem siebten Monat „Tischri") anfing. Das neue Jahr und der erste Monat begannen am Abend desjenigen Tages, an welchem sich — klares Wetter vorausgesetzt — die Mondsichel zum erstenmal am westlichen Himmel zeigte. Wenn die Zeit des Neumondes kam, der zeitlich dem Frühlingsanfang am nächsten stand, so gab man bei eintretender Dämmerung besonders gut acht auf das erste Erscheinen der Mondsichel[2]. Wer im nächsten Umkreis von Jerusalem sie zuerst sah, sollte es dem Kalenderrat alsbald melden; es wurde dann eine Art gerichtliches Verhör angestellt und ein Protokoll darüber ausgefertigt. (Auch die anderen Monate fingen in gleicher Weise mit dem Neulicht an[3].)

Wenn trüber Himmel die astronomische Beobachtung unmöglich machte, so rechnete man für den laufenden Monat 30 Tage und nannte ihn vollzählig

[1] So heißt es im Gesetze: „Mensis iste, vobis principium mensium: primus erit in mensibus anni." Exod. 12, 2. חֹדֶשׁ הָאָבִיב heißt Ährenmonat; נִיסָן wird Esther 3, 7. 12 und 2. Esdr. 2, 1 erwähnt; dies Wort ist babylonischen Ursprungs.

[2] Die Differenz zwischen dem wirklichen Neumond und dem Neulicht wird von Wurm (1760–1833), auf den sich alle Chronologen berufen, durchschnittlich auf 1½ Tag angegeben. Archiv für die Theol. und ihre neueste Lit. Herausgegeben von Bengel, Tübingen.

[3] Vgl. Schegg in Herders Kirch.-Lex.[2] I Sp. 39; ferner Kiel XII Sp. 1915/6; endlich Schegg, Todesjahr des Königs Herodes. München 1882. S. 22.

(mūlē מָלֵא, vgl. bei den Griechen μὴν πλήρης) gegenüber dem mangelhaften mit 29 Tagen (chaser, חָסֵר genannt, μὴν κοῖλος)[1]. Wie die meiſten Völker, welche die Monate abwechſelnd zu 30 und 29 Tagen — das Jahr alſo zu 354 Tagen — berechneten, von Zeit zu Zeit, gewöhnlich alle drei Jahre, einen Monat einſchalteten, ſo taten auch die Iſraeliten; ſie ſetzten den letzten (zwölften) Monat „Adar“[2] zweimal und nannten ihn als Schaltmonat Ve-adar[3]. Der Monat „Niſan“ entſpricht der zweiten Hälfte des März und der erſten des April.

Die religiöſen Feſte begannen (wie noch jetzt in der Kirche) mit dem Vorabend. „A vespera usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra.“ Lev. 23, 32. Der vorhergehende (Feſt-) Tag endigte mit Sonnenuntergang; und der neue Tag fing an mit dem Erſcheinen des erſten Sternes (d. i. wenn die Sonne 14° unter den Horizont geſunken iſt). — Über das Oſter- oder Paſſahfeſt[4], das auch „Feſt der ungeſäuerten Brote heißt, beſtimmte das Moſaiſche Geſetz: „Mense primo, quartadecima die mensis ad vesperum, Phase Domini est. Et quintadecima die mensis huius, solemnitas azymorum Domini est. Septem diebus azyma comedetis. Dies primus erit vobis celeberrimus sanctusque: omne opus servile non facietis in eo: sed offeretis sacrificium in igne Domino septem diebus; dies autem septimus erit celebrior et sanctior, nullumque servile opus facietis in eo.“ Lev. 23, 5—8; Num. 28, 16 ff.

Das Oſterlamm ſoll (wie einſt in Ägypten) am 10. Niſan ausgewählt, abgeſondert, am 14. geſchlachtet, an Holzſpießen im Feuer gebraten und in der folgenden Nacht (das iſt dann bereits der 15. Niſan) mit ungeſäuertem Brote und wildem Lattich genoſſen werden. (Exod. 12, 3—8; Deut. 16, 16.) Schon am 13. Niſan ſuchte man abends mit Lichtern alle Reſte von geſäuertem Brote im Hauſe zuſammen, um ſie am andern Morgen ſamt allem Sauerteig zu verbrennen. Noch am Vormittag bereitete man das ungeſäuerte Brot. Wer am Mittag oder Nachmittag Brot eſſen wollte, war auf Matzen angewieſen — es ſei denn, er habe für dieſen Fall ſich ein Stück zurückgelegt, bevor die Reſte verbrannt wurden. Der 14. Niſan iſt der erſte Tag der ungeſäuerten Brote („dies primus azymorum“ Mk. 14, 12; Mt. 26, 17)[5].

Den Beginn des Paſſahfeſtes kündete heller Trompetenſchall an, der beim Erſcheinen des erſten Sternes vom Tempel ertönte, jede knechtliche Arbeit ruhte, die Lichter im Speiſeſaale brannten, alles ſtand bereit zur Feier des Oſtermahles, zum Genuſſe des Paſſahlammes. Der 15. Niſan hatte begonnen. Der Hauptfeſtgottesdienſt fand am folgenden Morgen ſtatt.

[1] Kiel a. a. O. Sp. 1915 und Schegg S. 22 Anm. Dieſes Verfahren wird verbürgt durch Maimonides im Talmud (B. Kosch ha-schanah und dem Kiddusch ha chodesch).

[2] „Mensis duodecimus qui vocatur Adar“, אֲדָר Eſth. 3, 7.

[3] Kiel ebenda Sp. 1917.

[4] Paſſah vom hebr. פָּסַח „Vorübergang, Übergang“, aramäiſch פַּסְחָא, wovon die griechiſche (und lateiniſche) Form πάσχα, Pascha (Phase); das Zeitwort heißt פָּסַח. Der Herr ging an Iſrael vorüber, als er Ägyptens Erſtgeburt ſchlug. — Über das Oſterfeſt vgl. Schuſter-Holzammer-Selbſt, Handb. d. B. Geſch. S. 502 ff.

[5] Vgl. Welte in Herders K.-L.[2] IV Sp. 1437/39; Schegg ebenda I Sp. 39/49; derſelbe in „Todesjahr Jeſu Chriſti“, München 1882. S. 49.

Dem hochwürdigen Klerus werden die umstehend aufgeführten neuen Bücher bestens empfohlen; namentlich dem so zeitgemäßen Buche „Der Deutschen Seele Not und Heil“ dürfte besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden sein.

Bücherzettel

Mit 10 Pf.-Marke zu bekleben

An die

Buchhandlung .....

eue wertvolle Bücher für den kathol. Klerus

s dem Verlage von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Der Unterzeichnete bestellt hierdurch und ersucht um Zusendung
: (Das Gewünschte ist anzustreichen.)

Homiletisches Handbuch für Volksmissionen, Exerzitien, Oktaven, Triduen, sowie für Religionsvorträge in Vereinen von P. Max Kassiepe O. M. I.
I. Band. 2. Aufl. geb. ℳ 15,40. II. Band. geb. ℳ 28,—.

Ein höchst zeitgemäßes Werk, das in seiner Art einzig dasteht und vom Erzbischof Dr. Karl Joseph in Köln besonders empfohlen ist.

Jesus und die soziale Frage. Von Prof. Dr. Steinmann. VII u. 262 Seiten. br. ℳ 33,60.

Die Arbeit stellt in einem ersten grundlegenden Teile den sozialen Gehalt der Lehre Jesu lichtvoll heraus und entwickelt in einem zweiten praktischen Teile an ausgeführten Fastenpredigten in packender Form weiter.

Christliche Aszetik. Von Domkapitular Dr. Mutz. 5. Aufl. XVI u. 512 Seiten. br. ℳ 42,—, geb. ℳ 47,60.

Ist von der theol. Kritik als ein ausgezeichnetes Buch anerkannt, das, wie sie ausspricht, wie kein anderes erworben zu werden verdient.

Jenseits. Von Univ.-Prof. Dr. Zahn. 2., vielfach verbess. Auflage. VII u. 376 S. br. ℳ 30,80, geb. ℳ 36,40.

Das Studium dieses Buches wird Priestern wie gebildeten Laien die klärenden und erhebenden, die kräftigenden und tröstenden Wirkungen unseres Jenseitsglaubens lebendig vor Augen führen.

Der Deutschen Seele Not und Heil. Eine Zeitbetrachtung. Von P. Wilh. Schmidt S. V. D. 295 Seiten. kart. ℳ 14,—.

In keinem Buche noch ist die nationale Gewissenserforschung mit so packender, sittlicher Kraft durchgeführt worden, wie in diesem.

Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesusforschung. Von P. Hilarin Felder O. M. Cap. I. Band. 2. Aufl. ℳ 42,—, geb. ℳ 47,60.

Felder verdient für seine Leistung umsomehr Lob und Anerkennung, weil er in selbständiger, vielfach ganz origineller Weise seine Untersuchung angestellt hat.
Theol. Quartalschrift.

Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie. Von Dr. Paul Simon, Prof. XVI u. 160 S. br. ℳ 22,40.

Die Schrift will den Umfang und die Verbreitung des Pragmatismus in der modernen französ. Philosophie darstellen.

Jn den Preisen ist der Verleger-Teuerungszuschlag miteinbegriffen.

Ort u. Datum: Name des Bestellers:

Am 16. Nisan opferte man (gemäß Lev. 23, 10 ff.), wenn kein Sabbat war, die Erstlinge der Ernte (eine Garbe Gerste, daher Garbenfest oder „Omer" genannt, von עמר = „Garbe"). Sobald am Abend des 15. Nisan die Sonne untergegangen war, schnitten die Abgesandten des Synedriums auf dem Felde die Ähren für dieses Opfer und brachten sie heim[1]. Die Sabbatruhe hätte nicht gestattet, die Gerste zu schneiden und heimzuholen; daher mußte man das Erstlingsopfer und Garbenfest auf den 17. Nisan verlegen, falls der 16. ein Sabbat war. Doch später verschob man in diesem Falle lieber den ersten Ostertag auf den 16. Nisan. (Vor allem wollte man wohl nicht zwei Tage hintereinander zur strengen Sabbatruhe verpflichtet sein.) Eine Prüfung der Zeugnisse jüdischer Gelehrter für die Feststellung des Kalendersystems beendet Schneid mit dem Schluß, „daß die Synedristen zur Zeit des Todes Christi das Osterfest, das nach dem Stande des Mondes am Freitag hätte treffen sollen, durch eine Kalenderregelung bei Beginn des Monats Nisan auf den folgenden Samstag verlegt und das Osterlamm dementsprechend Freitagabend gegessen haben[2]." Nach Schegg[3] fällt im gegenwärtigen Kalender der Juden das Passahfest niemals auf einen (Montag, Mittwoch oder) Freitag infolge der rabbinischen Regel des sog. bado (בדו), von dem schon Maimonides spricht (Kidd. hachodesch 5, 3).

Aus dem Berichte der Synoptiker ergibt sich klar, daß der göttliche Heiland das Ostermahl zur vorgeschriebenen Zeit (also am Abend vom 14./15. Nisan) gehalten hat, indes die Synedristen erst am folgenden Abend (15./16. Nisan = Freitagabend) das Passahlamm aßen, wie das aus dem Evangelium des hl. Johannes erhellt.

Es war am 14. Nisan, am 1. Tage der ungesäuerten Brote, als der Herr von Bethanien aus Petrus und Johannes in die Stadt sandte, damit sie das gesetzliche Ostermahl bereiteten. So berichtet Matthäus: „Prima autem die Azymorum . . . paraverunt Pascha". Mt. 26, 17–19. Markus sagt: „Et primo die Azymorum, quando Pascha immolabant (ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, „der Sitte, Gewohnheit gemäß schlachtete", „zu schlachten pflegte") . . . mittit duos ex discipulis suis . . . et paraverunt Pascha." 14, 12–16. Noch bestimmter hebt Lukas hervor, daß Christus am vorgeschriebenen Tage das Passahmahl gehalten: „Venit autem dies Azymorum, in qua necesse erat occidi pascha (ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα). Et misit Petrum et Ioannem dicens: Euntes parate nobis Pascha." 22, 7. 8. Und als es Abend geworden (Mt. 26, 20; Mk. 14, 17) und die rechte Stunde gekommen war („cum facta esset hora" die rechte, vorgeschriebene Stunde, nicht eher) (Lk. 22, 14), kam der Herr mit den Zwölfen

[1] Kiel ebenda XII 1905/6.

[2] Der Monatstag des Abendmahles und Todes unseres Herrn Jesus Christus, Regensburg 1905. S. 83. Vgl. darüber Schäfer: Handbuch der bibl. Gesch. S. 448. Man wird dieses Verfahren wohl nicht rechtfertigen können, da nirgends im Gesetze eine solche Ausnahme gemacht ist; doch wird man es verstehen, wenn man sich die strengen Vorschriften über die Sabbatruhe vergegenwärtigt und die Zutaten der Pharisäer beachtet. „Am Sabbattage sollt ihr kein Feuer in allen euren Wohnungen anzünden." Exod. 35, 3. Wenn am Vorabend die Dunkelheit eintrat, so mußte das Essen bereitet, die Lampen angezündet sein; und der Jude, der unterwegs von der Finsternis überrascht zu werden fürchtete, gab, solange es noch hell war, seinen Geldbeutel einem Nicht-Juden zu tragen." Talmud, Traktat Schabbat 24, 1.

[3] Kirchenlexikon² 1 35.

und hielt das gesetzliche Passahmahl (für ihn das letzte Abendmahl), wusch seinen Jüngern die Füße, offenbarte den Verrat, setzte das hlst. Sakrament ein, in dem das Passahmahl sich erfüllt, und hielt endlich seine wunderbar schöne Abschiedsrede, die ins hohepriesterliche Gebet ausklingt. Die Nacht ist weit vorgerückt, der 15. Nisan, der Tag seines Todes, hat also — nach jüdischer Rechnung — längst begonnen.

Aus dem Berichte des hl. Johannes geht hervor, daß die offizielle Judenwelt erst am folgenden Abend (von Freitag auf Samstag) das Ostermahl genießen wollte; so heißt es Joh. 18, 28: „Adducunt Iesum a Caipha in praetorium. Erat autem mane; et ipsi (= Summi Sacerdotes, Pharisaei, Scribae) non introierunt in praetorium, ut non contaminarentur, sed ederent Pascha (*ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα*)". *Φαγεῖν τὸ πάσχα* hier in einem andern Sinne zu fassen wie bei Lukas 22, 12 ff.; Mk. 14, 12; Mt. 26, 17, etwa als Hauptmahlzeit des Festes, oder Opfermahlzeit, wie Schegg[1] anrät, dazu zwingt kein Grund. Wenn auch eine gewöhnliche Verunreinigung bis zum Abend durch Bad und rituelle Waschung wieder beseitigt werden konnte, so ist doch möglich, daß man gerade wegen dieser umständlichen Gebräuche die Verunreinigung ängstlich mied; auch konnten manche fürchten, im Gerichtshaus, wo viel heidnisches Gesindel ein- und ausging, sich eine größere Verunreinigung zuzuziehen, die von der Teilnahme am Ostermahl ausschloß und die Nachfeier des Passahfestes im 2. Monat „Ijar" zur Pflicht machte, wie Num. 9, 6 ff. zeigt.

Ferner sagt der hl. Joh.: „Erat autem parasceve Paschae, hora quasi sexta, et dicit [Pilatus] Iudaeis: Ecce rex vester!" (19, 14). Endlich heißt es: „Iudaei ergo, (quoniam Parasceve erat) ut non remanerent in cruce corpora Sabbato, (erat enim magnus dies ille Sabbati) rogaverunt Pilatum ut frangerentur eorum crura et tollerentur (19, 31). Parasceve Paschae als ersten Osterfesttag gelten lassen, wie manche wollen, ist doch wohl ein großes Wagestück. Wo finden wir eine Spur von Sabbatruhe oder Festfeier? Und doch heißt es vom ersten Ostertag im Gesetze: „Dies primus erit vobis celeberrimus sanctusque; omne opus servile non facietis in eo." Lev. 23, 7. Alles macht am Freitag den Eindruck des Werk- und Rüsttages: die Geschäfte sind offen bis in die Nacht des Donnerstags, ja bis zum Freitagabend. Manche Jünger meinen, der Herr habe Judas noch in die Stadt geschickt, um Einkäufe zu machen: „Erat autem nox", als Judas fortging (Joh. 13, 29–30). Joseph von Arimathäa kauft am Freitag Leinwand („mercatus sindonem." Mk. 15, 46), die frommen Frauen (Lk. 23, 56) und Nikodemus werden wohl die Spezereien und Salben auch nicht in solcher Menge (quasi libras centum" Joh. 19, 39) auf Lager gehabt haben. Bis zum Anbruch des Sabbats schaffen die Getreuen: „Et sabbato quidem siluerunt secundum mandatum" (Lk. 23, 56) um am folgenden Sonntag die Salbung besser zu machen. Ferner, wer sollte den feierlichen Gottesdienst halten, wenn die

[1] Ebenda Sp. 37. Auch van Bebber (Zur Chronologie des Lebens Jesu, Münster 1898 S. 13) hält dafür, daß Christi Todestag zugleich als Hauptfesttag von der Synoptikern sei gefeiert worden. Von dieser Behauptung sagt Jakob Schafer: „Sie entbehrte des Beweises; und daß der Ausdruck, ‚das Passahessen' bei Johannes etwas anderes bedeute als ‚das Osterlamm essen', will uns nicht in den Sinn." Handbuch der bibl. Geschichte, Freiburg 1910. S. 446, 7.

Priester und Hohenpriester vom frühen Morgen bis zum hellen Mittag mit dem armen Heiland herumziehen, ihn verhören, anklagen, verurteilen, Pilatus und Herodes und das Volk gegen das unschuldige Gotteslamm aufhetzen und selbst noch um das Kreuz stehen, um Gottes Sohn zu verhöhnen und an seiner Qual sich zu weiden? Und wer soll dem Festgottesdienst beiwohnen, wenn alles Volk sich zu den Gerichtshöfen drängt und gedrängt wird? Manche Leute kommen vom Felde wie Simon von Cyrene, der offenbar Jude war, (mögen auch seine Söhne Alexander und Rufus griechische und lateinische Namen haben; vielleicht haben sie dieselben erst später als Christen erhalten). Daß Simon von der Arbeit kam, ergibt sich deutlich aus dem Urtext (bei Mk. 15, 21 und L. 23, 26): „ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ", dem die Vulgata durchaus nicht widerspricht; denn „villa" kann sowohl „urbana", „Herrenhaus" sein als auch „rustica", „Wirtschaftsgebäude", „Meierhof". „De villa venire" ist gleich „rure venire", wie bei Plinius d. J. Epist. 7, 25, 4[1].

Ob durch die amtliche Verschiebung des Osterfestes für alle Juden der Genuß des Osterlammes hinausgerückt wurde, darüber läßt sich streiten. Für den Dienst am Tempel war es jedenfalls bequemer, wenn das Schlachten und Opfern der Osterlämmer sich auf zwei Nachmittage verteilte. Bei dem ungeheuren Andrang der Fremden — deren Zahl nach Flavius Josephus bis auf 2700000 stieg — wäre diese Arbeit am Rüsttage kaum zu bewältigen gewesen. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß der göttliche Heiland mit seinen Jüngern nicht allein war, wenn er am Abend vom 14./15. Nisan das Passahmahl hielt.[2] Wie dem auch sei: für unsre Frage genügt es zu wissen, daß der göttliche Erlöser am 15. Nisan, an einem Freitage gestorben ist. Jetzt entsteht die Frage:

Welchen Monatstag bezeichnet nun der 15. Nisan nach der christlichen Zeitrechnung[3]? Die Lösung dieser Frage ist nur möglich in Verbindung mit der Untersuchung, die wir zuletzt anzustellen haben: **In welchem Jahre ist Christus gestorben?**

*

Das Geburtsjahr Christi, das unsre Zeitrechnung gleich dem Jahre 752 U. C. setzt, darf man wohl nicht später und auch nicht früher als 748 U. C. (d. i. 6 vor unsrer Ära) ansetzen. Herodes I., der den Kindermord von Bethlehem befohlen hat, ist bereits Ende März oder in den ersten Tagen des Aprils 750 U. C. (4 v. Chr.) gestorben. Dies erhellt aus Flavius

[1] Vgl. Lübkers Reallexikon. 1914. Sp. 1111.

[2] Eine vorzügliche Zusammenstellung und Würdigung der verschiedenen Theorien über den Tag des letzten Abendmahles bieten Grimm-Zahn, Leben Jesu VI (1903) S. 104 ff.; Schuster-Holzammer-Schäfer, Handbuch der bibl. Gesch. 1910. S. 444 ff.; vgl. auch Knabenbauer in Mt. II (Paris 1903) S. 411 ff.

[3] Unsere gegenwärtige Ära stammt bekanntlich vom Abt Dionysius Exiguus († um 540), wurde aber erst im 8. Jahrh. allgemein üblich, im Westen besonders durch die Bemühung des heiligen Kirchenlehrers Beda Venerabilis († 735). Im „Liber de paschate" (verfaßt i. J. 525) verbessert Dionysius die Ostertabellen des hl. Cyrillus von Alexandrien, setzt sie fort und ersetzt die bisher übliche diokletianische Ära durch die einheitliche Zeitrechnung und christliche Festordnung. Das Jahr 752 nach der Gründung Roms (U. C.) nimmt er als Geburtsjahr Christi an; es ist also das Jahr 2 vor unserer Ära; vgl. das römische Martyrolog. zum 25. Dez. Das Jahr 753 U. C. — ein Jahr vor der jetzigen Zeitrechnung — ist das Jahr 0 (um einer Verwechselung mit dem folg. Jahr vorzubeugen). Der 1. Januar von 754 U. C. ist gleichgesetzt dem 1. Januar des Jahres 1 unserer Rechnung. Dieses Jahr wird später

Joſephus (Bell. Iud. I 33, 8 [§ 665]; Antiq. XVII 6, 4 [§ 195] und wird jetzt allgemein von den Chronologen als unzweifelhaft feſtgehalten[1]. Das göttliche Kind zählte damals ein bis zwei Jahre[2]. Wenn man alle Berichte des hl. Lukas und Matthäus über die Zeit zwiſchen Chriſti Geburt und Herodes' Tod ſorgfältig erwägt und vergleicht, ſo wird man wohl die Zwiſchenzeit von den beiden Ereigniſſen nicht unter 15 Monaten berechnen dürfen. Hingegen hindern uns die Angaben bei Lukas 3, 1 und 3, 23, die Zahl der Monate bedeutend zu vermehren[3]. Beim Auftreten des Vorläufers und erſt recht beim Beginne der öffentlichen Tätigkeit Jeſu war Pontius Pilatus ſchon Landpfleger von Judäa (L. 3, 1).

Nach Flavius Joſephus hat dieſer Römer 10 Jahre Judäa verwaltet[4], wurde dann Ende 36 oder Anfang 37 auf die Anklagen der Samaritaner hin vom Prätor Syriens, Vitellius, nach Rom geſandt, um ſich daſelbſt vor dem Kaiſer zu verantworten. Als Pilatus in der Weltſtadt ankam, war Kaiſer Tiberius (14–37) bereits am 16. März geſtorben. In Jeruſalem

---

ſeit Beda Ven. als Geburtsjahr Chriſti betrachtet (vgl. „ante, post. Chr. nat.“). Über die chriſtl. Zeitrechnung vgl. Schäfer S. 106/7; Kiel in Herders K.-L. XII Sp. 1938/9; Rieß S. I., Geburtsjahr Chr. Freiburg 1880 S. 113 ff. Gegen Rieß' Verſuch, die Aera Dionysiana als richtig zu beweiſen, richtet ſich Scheggs Schrift: Todesjahr d. K. Herodes. München 1882.

[1] Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes im Zeitalter J. Chr. 1901/9, I 415; Sloet, De tijd von Christus' geboorte. Buſſum 1919. S. 66 ff.; Schega, Todesjahr des Königs Herodes, S. 1–28; Pauly Wiſſowa-Kroll, Suppl. II (Stuttgart 1913) Sp. 145; Ideler, Handbuch der Chronologie, II 391.

[2] Dafür dürfte auch die Bezeichnung *παιδίον* bei Mt. 2, 20 ſprechen. Nach den Erklärungen des angeſehenen Grammatikers Ariſtophanes von Alexandrien (um 257–180), die er in ſeinem Sammelwerk *Λέξεις* gibt, bezeichnet *παιδίον* das Kind, ſolange es noch von der Mutter oder Amme geſtillt wird, noch nicht allein gehen, noch nicht ſprechen kann, während *βρέφος* das ungeborene und neugeborene Kind iſt, *παιδάριον* aber das Kind bezeichnet, das bereits herumläuft und ſprechen kann („*τὸ περιπατοῦν καὶ ἤδη λέξεως ἀντιποιούμενον*“). Wie ein genauer Vergleich beweiſt, ſind Lukas und der Überſetzer vom Matthäusevangelium ſehr ſorgfältig in der Wahl der Wörter für unſeren Begriff „Kind“ und unterſcheiden genau *βρέφος, παιδίον, παῖς, τέκνον, υἱός*. Wenn bei Mt. 2, 16 für die Kinder unter zwei Jahren *τοὺς παῖδας* gebraucht wird, ſo beſtätigt das die letzte Behauptung; denn hätte der Überſetzer hier *τὰ παιδία* geſetzt, ſo wäre nicht die Vorſtellung ausgeſchloſſen, daß auch die Mädchen dem Schwerte des Herodes zum Opfer gefallen ſeien. Die griechiſche Überſetzung des Evangeliums, wohl unter den Augen der Apoſtel entſtanden und eingebürgert, erfreute ſich bald des gleichen Anſehens wie der aramäiſche Urtext, ja verdrängte ihn nach der Zerſtörung Jeruſalems, ſo daß er gänzlich verloren gehen konnte; wegen ihrer ſprachlichen Vollendung galt ſie ſogar für den Originaltext; und ſelbſt ein Sprachkenner und Stiliſt wie Erasmus hielt ſie dafür. Vgl. Schuſter-Holzammer-Schäfer S. 13.

[3] So ſchließt auch Sloet a. a. O. ſeine ſorgfältige Unterſuchung mit den Worten: „Zoo wordt ons dan . . . voor de geboorte van Christus aangewezen de tijd van omstreeks achttien tot vijftien maanden vóór den dood van Koning Herodes, d. i. van de laatste drie maanden ongeveer van het jaar 748 U. C. Alle gegevens en bijzonderheden komen in dat tijdstip samen, en bij geen ander tijdstip in zulke het geval“ (S 30). Und S. 73 heißt es: „Naar den historischen samenhang behoort dus de geboorte des Heeren gesteld te worden in den tijd tegen einde November van het jaar 748 U. C. Iets vroeger (in October of November) is mogelijk, aanmerkelijk later is historisch onwaarschijnlijk.“

[4] *Καὶ Πίλατος δέκα ἔτεσιν διατρίψας ἐπὶ Ἰουδαίας εἰς Ῥώμην ἠπείγετο.* Antiq. XVIII 4, 2 [§ 89]. Das *ἠπείγετο*, „eilte“ oder „wurde gedrängt zu gehen“, ſchließt aus, daß Pilatus die Reiſe beliebig verlängerte oder verlängern konnte.

traf die Todesnachricht ein, als Vitellius zum (Passah-)Fest gekommen war[1], um wohl nach dem Rechten zu sehen, da noch kein neuer Prokurator ernannt war. Pilatus trat also sein Amt nicht an vor 26 und nicht nach 27. Johannes und der göttliche Heiland traten somit nicht vor 26 öffentlich auf. Da der Erlöser schon 5—6 Jahre vor unsrer Ära geboren ist, beim Beginn seines öffentlichen Lebens indes gegen 30 Jahre zählte (ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα Lk. 3, 23), so ist der Anfang der Predigt des Vorläufers so früh anzusetzen, als die andern Zeitangaben bei Lukas 3, 1 gestatten. Vor allem ist nun das 15. Jahr der Herrschaft des Tiberius daselbst angegeben. Von der Alleinherrschaft des Kaisers an gerechnet, bezeichnet dieses Jahr die Zeit vom 19. August 28 bis 18. August 29. (Kaiser Augustus starb am 19. August d. J. 14.) Dann wäre Christus beim Auftreten des Johannes schon über 33 Jahre alt gewesen. Ob sich das wohl mit Lukas 3, 23 vereinen läßt? Viele rechnen daher die Regierungsjahre des Tiberius nach dem Vorgange Tertullians[2] von der Zeit an, da Tiberius als „Collega imperii" infolge eines Senatsbeschlusses mit Augustus die Provinzen verwaltete, d. i. nach seinem Triumph über die Panonier und Dalmatier (16. Januar 12). Demnach läuft das 15. Jahr des Tiberius von Januar 26 bis Januar 27. Die Mitregentschaft des Tiberius ist durch römische Geschichtschreiber einstimmig bezeugt[3]. Wenn Flavius Josephus die Regierungszeit des Kaisers Augustus vom Tode Cäsars (15. März 44) berechnet (Bell. Iud. II 9, 1), obwohl sonst kein Historiker so datiert, warum soll es dem Evangelisten verwehrt sein, die Regierungszeit des Tiberius vom Jahre 12 an zu rechnen? Die eignen Angaben im Evangelium 3, 23 nötigen uns anzunehmen, daß er so gerechnet hat. Mag auch die Mitregentschaft nicht welthewegende Bedeutung

[1] Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir mit Kroll (in Pauly-Wiss. RE. Suppl. II Sp. 185 Anm.) annehmen, daß Vitellius' Besuch, den Josephus in Antiq. XVIII 4, 2 [§ 90] erwähnt, identisch ist mit demjenigen, den er im gleichen Buche § 122 für das Jahr 37 angibt; denn in § 90 schließt sich die Erwähnung des Besuches an den Bericht von Pilatus' Komreise und seiner Ankunft nach Tiberius' Tod; in § 122 erzählt Josephus, daß die Todesnachricht in Jerusalem eintraf. In drei Wochen konnte die Nachricht in Palästina eintreffen. Daß man den Freund des Kaisers und den Prätor Syriens alsbald benachrichtigt, braucht nicht gesagt zu werden.

[2] Adv. Marc. 1, 15: „Anno XII° Tiberii Caesaris revelatus" (bei der Taufe am Jordan wurde Er [Christus] vom Himmel verherrlicht und offenbart). Wie Oehler bezeugt, haben alle Kodizes die Lesart XII. Das 15. Jahr bei Lukas 3, 1 setzt er gleich dem 12. Jahre der Alleinherrschaft d. i. das Jahr 26.

[3] So nennt ihn Tacitus neben Augustus schlechthin „Collega imperii" (Annal. I 3). Suetonius umschreibt die Aufgabe dieses „Collega imperii": „Er solle die Provinzen gemeinsam mit Augustus regieren" (Tib. 21). Vellejus Paterkulus, ein Zeitgenosse und Legat des Tiberius, der selbst am Triumphe desselben teilgenommen hatte, schreibt i. J. 30: „Cum Senatus populusque Romanus postulante patre eius, ut aequum ei ius in omnibus provinciis exercitibusque esset, quam erat ipsi, decreto complexus esset (etenim absurdum erat, non esse sub illo, quae ab illo vindicabantur . . .) in urbem reversus . . . triumphum egit." Hist. Rom. 2, 121. Das Datum des Triumphes (16. Januar 12) ergibt sich aus Corp. Inscript. Latin. I² p. 181; Eckhel, Doctrina nummorum veterum 6, 186. Der Senatsbeschluß ist i. J. 11 (vor dem Triumph) gefaßt, vielleicht gleichzeitig mit der Genehmigung des Triumphes, durch den sich Tiberius zugleich als „Collega imperii" würdig einführen konnte. Wie man bei diesen Zeugnissen der drei angesehenen Historiker noch behaupten kann, die Mitregentschaft („Kronprinzenära") des Tiberius „hänge vollständig in der Luft", und „mit Lukas 3, 1 und 3, 23 sei nicht zu rechnen", ist wirklich schwer zu begreifen. Vgl. Dieckmann, Die effektive Mitregentschaft des Tiberius in Klio XV (1918) 339—75; P. Kladder in Theol. Revue XVIII 1919 Sp. 435.

gehabt haben, so läßt sich doch kein durchschlagender Beweis erbringen, daß sie dem Evangelisten Lukas, der nach seiner eigenen Versicherung erst alles, was er schrieb, genau erforschte[1], nicht wichtig genug schien, um in seiner Zeitangabe davon auszugehen.

Die öffentliche Tätigkeit des Gottmenschen wird von den meisten Exegeten auf ungefähr 40 Monate berechnet. Nur wenige[2] vertreten eine einjährige Wirksamkeit. Somit kommen für das Todesjahr Christi die Jahre unter 28 und über 33 nicht in Frage. Nach oben ist ohnedies eine Grenze gezogen durch die Chronologie vom hl. Paulus, dessen Bekehrung schon vor 33 anzusetzen ist[3]. Welches von den Jahren 28–33 Jesu Todesjahr ist, hat nunmehr die Astronomie zu entscheiden.

Der Mond mit seinen eigentümlichen Allüren scheint zwar von allen Wanderern, die den Himmelsraum durchwallen, der schlimmste Vagabund zu sein, ja als Urtyp der Unbeständigkeit und jeglichen Wankelmutes zu gelten; und doch ist er ein zuverlässiger Zeuge in Ewigkeit, so daß Gott in Ps. 88, 38 den Thron Davids, der auf Gottes Treue gegründet ist, mit dem Monde vergleicht. Und wie Gott sich selbst als „testis in coelo fidelis" vorstellt, so kann uns auch der Erdtrabant als ein treuer Zeuge des Himmels gelten, insofern er uns beweist, an welchem Monatstag und in welchem Jahre unser Erlöser für uns gestorben ist. Wie man auf Jahrhunderte und Jahrtausende die Bewegungen der Gestirne, die Sonnen- und Mondfinsternis und Mondphasen vorausberechnen kann, so vermag man auch alle Erscheinungen und Stufen des Erdtrabanten rückwärts zu berechnen. Nachdem Newtons großer Geist 1687 in seinem Hauptwerk „Principia mathematica philosophiae naturalis" das Gravitationsgesetz[4] begründet und die Ungleichheiten der Mondbewegung daraus erklärt hatte, befaßten sich bald die hervorragendsten Mathematiker, wie Euler, Clairaut, d'Alembert, mit der Verbesserung der Mondtheorie und schufen Mondtabellen, die schon 1755 auf die Minute genau stimmten und sich noch weiter vervollkommneten. Bedeutende Astronomen, deren Namen man nicht vergebens sucht in der Geschichte der Sternkunde, haben die Tabellen bis auf den Anfang der christlichen Zeit und noch weiter zurückgeführt, so Wurm († 1833), Olufsen († 1855), Hansen († 1874) und Oppolzer († 1886)[5]. Nach Wurms Mondtafeln in Bengels Archiv für Theologie II 2 (Tübingen 1817) fiel der 15. Nisan in den Jahren 28–33 auf folgende Daten:

[1] *Ἔδοξε κἀμοί, παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, καθεξῆς σοι γράψαι.* 1, 3.

[2] Z. B. van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu. Münster 1898; Belser, Bibl. Zeitschrift I 55–63; 160–174; Evangelium des hl. Johannes. Freiburg 1905; Abriß des Lebens Jesu von der Taufe bis zum Tod, ebd. 1916; Fendt, Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. München 1906.

[3] So sagt Val. Weber: „Seine Bekehrung muß vor 33 gesetzt werden." Theol.-prakt. M.-Schrift, Passau 1917, S. 2. Auch A. Harnack setzt Pauli Bekehrung früher an, bereits ins Jahr 30; so in „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh.". Leipzig 1915 I 55 Anm. 6; und hier verweist er auch auf s. Chronologie I 233 ff. und die Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1912 S. 673 ff., wo er seine Behauptung näher begründet.

[4] „Jeder Planet wird von der Sonne mit einer Kraft angezogen, welche deren Masse direkt, dem Quadrate der Entfernung aber umgekehrt proportional ist."

[5] Zu diesen Namen vgl. Krisch, Astronom. Lex. Leipzig (o. J.).

i. J. 28 auf Dienstag den 30. März;	i. J. 31 auf Dienstag den 27. März;
„ „ 29 „ Montag „ 18. April;	„ „ 32 „ Montag „ 14. April;
„ „ 30 „ Freitag „ 7. April[1];	„ „ 33 „ Samstag „ 4. April.

Daraus ergibt sich, daß nur i. J. 30 der 15. Nisan ein Freitag war, daß also nur dieses Jahr als Todesjahr Christi in Frage kommen kann. Der göttliche Heiland ist somit gestorben: Freitag den 7. April 30 (d. i. 783 U. C.) nachmittags gegen drei Uhr, als am Tempel die Osterlämmer für diejenigen, die mit dem Synedrium das Pascha feiern wollten, geschlachtet wurden. In dieses Datum fügen sich alle Zeitangaben der Evangelien und die sicheren Daten der Weltgeschichte ein, besonders Lukas 3, 23, das Todesjahr des Herodes und die Amtszeit des Pilatus, die Chronologie vom heil. Paulus. Für dieses Jahr sind denn auch die meisten Exegeten und Chronologen eingetreten[2].

*

Zum Schlusse noch einige Folgerungen. Seit vielen Jahrhunderten ist immer wieder der Wunsch laut geworden, das Osterfest auf einen bestimmten Tag festzulegen. Wäre es da nicht am besten, vom historischen Datum auszugehen und Ostern auf den neunten April festzulegen oder seinen Bewegungskreis auf die Tage vom 6.–12. April zu beschränken[3]?

Ferner, wenn wir von großen Männern die hundertjährige Wiederkehr ihres Todes begehen, so müssen wir erst recht das Jubiläum dessen feiern, der uns alles war und ist und alles für uns gegeben und geopfert hat. Und wenn wir 1930 von Christi Tod und Auferstehung, von seiner Himmelfahrt, von der Sendung des Hl. Geistes und der Stiftung der Kirche, der Einsetzung der heiligen Eucharistie (des Ordo und der Buße) das Jubeljahr besonders auszeichnen wollen, wird es da nicht bald Zeit, an die Vorbereitung zu denken? Die Bedeutung solcher Feiern besteht nicht im äußeren Glanze, mit dem Umzüge und Festversammlung sich entfalten, sondern in den bleibenden Werten, die sie schaffen. Was Welt und Menschen dadurch gewinnen an geistigem Gehalte, darauf kommt es an. Will man dem Könige der Ewigkeit

---

[1] Im J. 30 (d. i. 783 U. C.) fiel der astronomische Neumond auf Mittwoch, den 22. März abends 8 Uhr 24 Min. Das Neulicht wurde beobachtet am Freitagmorgen. Dieser Freitag wurde als 1. Nisan gezählt; Donnerstag abend am 14. Nisan war Frühlingsvollmond ½11 Uhr, und Freitag den 15. Nisan starb Christus. Dasselbe Ergebnis wie Wurm haben für das Jahr 30 auch Achelis, Richter, Hontheim, Westberg, Handmann S. I, Olussen, Hansen; vgl. die Tabelle bei Rieß S. 237; Schegg, Todesjahr J. Chr. S. 61; Bach S. 47; Neugebauer, Abgek. Taf. d. M. Berlin 1905.

[2] Eine Zusammenstellung der Vertreter der verschiedenen Jahre bietet Bach S. 3 u. 4. Das Jahr 30 (7. April) ist u. a. vertreten durch Achelis, van Bebber, Belser, Caspari, Chavannes, Grimm, Handmann, Hontheim, Pfättisch, Jak. Schäfer, Schegg, Schürer, Val. Weber. – Auf protestantischer Seite ist die große Mehrzahl für 30 oder für 29. Für das Jahr 33 können nur solche eintreten, die den 14. Nisan als Sterbetag des Heilandes betrachten. Gegen diese Ansicht sprechen die Chronologie vom Völkerapostel und Lk. 3, 23 verglichen mit dem Todesjahre des Herodes und dem Geburtsjahre des Herrn.

[3] Über diese Vorschläge vgl. Allg. Rundschau. München 12. Apr. 1919. S. 224 f.; Theol. prakt. M.-Schrift. Passau, Juli 1919. S. 354–367. Wie viele Zuschriften beweisen, haben die Ideen viel Anklang gefunden, besonders auch im Ausland; vgl. z. B. Ned. Kathol. Stemmen, Zwolle Mai 1919 S. 139 ff.; America, N. York. July 19, 1919. S. 377 f.; The Ecclesiastical Review, N. York 1920. S. 1 ff.; Vozes de Petropolis 1919 Nr. 14, 23 u. 24.

große Denkmäler errichten: wohlan so erbaue man ihm Dome, Kirchen, Kapellen, restauriere die bestehenden von innen und außen in würdiger Weise, kröne Berge und Hügel mit religiösen Monumenten von Stein und Erz und widme sie durch die kirchliche Weihe dem Welterlöser. Mit der bildenden Kunst mögen Dicht- und Tonkunst und Wissenschaft wetteifern, um zur Ehre des Gottmenschen und zum Wohle seiner heiligen Braut unsterbliche Werke ins Dasein zu rufen. Vor allem ist wichtig, daß recht viele Denkmäler der christlichen Karitas entstehen. Wenn je, dann ist gerade jetzt und in der nächsten Zukunft die Not groß. Darum alle Mann an Bord, besonders die Vereine! Unter den ersten Gläubigen war kein Notleidender (Akt. 4, 34). Können wir dem, der uns bis ans Ende geliebt, besser gefallen, als wenn wir seinen geringsten Brüdern Gutes erweisen? Werktätige Nächstenliebe ist auch der beste Apologet unserer Religion.

Da die Liebe des Heilandes zu uns unbegrenzt ist, so soll auch unsere Karitas keine Grenzen haben: sie soll die ganze Welt umspannen. Ihr Wohl und ihr Wehe, geistiges wie leibliches, sollen auch in unserem Herzen mächtige Wellen schlagen. So wollen wir nach Kräften dahin wirken, daß alle Welt das Jubeljahr des Friedensfürsten im tiefsten Völkerfrieden feiert. 300 Millionen Katholiken, einig im Glauben und in der Liebe, könnten sie nicht die Mißgeburt des Versailler Unfriedens recht bald beschwören und aus der Welt bannen? Verdienen wir den Ehrentitel Christen, wenn wir Christi Lieblingsidee: „Ut omnes sint unum“[1] nicht verwirklichen helfen, nicht eifrig mitwirken zur Versöhnung der Völker, nicht ernstlich werben für einen echten Völkerbund, für einen rechten Weltfrieden, der sich aufbaut auf dem soliden Fundamente christlicher Grundsätze, sich gestaltet nach den Richtlinien der weitblickenden Päpste Leo XIII. und Benedikt XV.? Wer anders als der katholische Klerus muß bei diesem Kreuzzug das Banner tragen? Drum voran und voraus! Wer schreiben kann, schreibe! Semper aliquid haeret. Wer reden kann, spreche! Wer Macht und Einfluß hat, befehle, ermahne, ermuntere. In Presse und Vereinen gilt es, mit den christlichen Politikern aller Länder darauf hinwirken, daß in den Friedenspalast nicht bloß Männer der Loge, des Kapitals und unersättlichen Machthungers einziehen, sondern vor allem Männer mit christlicher Gesinnung, die entschlossen einstehen für Religion und gute Sitte, für Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit, weitschauende Männer, frei vom Volke gewählt, die selbstlos wirken für die Freiheit der Meere, des Handels und Verkehrs, für Einheit der Zeitrechnung, für internationales Geld (Metall- wie Papiergeld) und für eine Weltsprache (Esperanto)[2]. Namentlich muß in den christlichen Zeitungen und Zeitschriften

---

[1] Joh. 17, 21; vgl. 17, 22. Bei Sophokles bezeugt schon Antigone, daß sie nicht geboren sei, um mitzuhassen, sondern um mitzulieben (*Οὐτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν*); ist es da nicht eine Schmach und ein Ärgernis für die Heidenwelt, wenn christliche Völker fortfahren sich zu hassen und durch unmenschliche Forderungen den Haß zu verewigen? Hat der chinesische General Mo-Liang dann unrecht wenn er vor den Studenten von Tsinanfu sagt: „Die Europäer sind Tiger“?

[2] Man braucht nicht Prophet zu sein, um vorauszusagen, daß ein wirklicher Weltfriedensbund von selbst auf die Realisierung dieser Ideen hinarbeiten wird. Es ist zwar leicht, sie ins Reich der Utopien zu verweisen, aber nicht klug. Sie entsprechen ganz der Universalität des Christentums und könnten für die Heidenmission von unberechenbarem Nutzen werden. Darum sollen wir uns nicht abwartend verhalten, sondern fordernd eingreifen. Oder soll erst wieder aller Schund und Schmutz

aller Zungen und Zonen immer wieder mit Nachdruck betont werden, daß in den Rat der Völker vor allem der Völkervater, in den Friedenspalast an erster Stelle der Stellvertreter des ewigen Friedensfürsten gehört. Ohne die katholische Kirche keine wahre Völkerversöhnung, kein Weltfrieden von Bestand, keine Klassenversöhnung! Alle Katholiken, ob hoch oder niedrig, ob reich oder arm, müssen einen geschlossenen Kreis von Betern bilden, daß Gott die Friedenstätigkeit der Kirche und der christlichen Diplomaten mit Erfolg kröne.

Bei all diesen großen Aufgaben wollen wir jedoch keinen Augenblick die Hauptaufgabe vergessen: „Parare Domino plebem perfectam" (Lk. 1, 17). Aufbau und Restaurierung der lebendigen Gottestempel, deren Obsorge uns Gott mit den unsterblichen Seelen anvertraut hat, ist wichtiger als die Errichtung von Kirchen und Friedenspalästen. Die vollkommene Lösung dieses wahrhaft priesterlichen Problems wird dem Welterlöser, der so gerne bei den Menschenkindern weilt, eine hochwillkommene Freude sein. Darum mit neuem Eifer und größerer Liebe heran an diese königliche Aufgabe! Keines unserer Schäflein stehe abseits, keines gehöre einer unchristlichen Partei an, alle folgen willig dem guten Hirten! Eine geistige Erneuerung unserer Gemeinde schwebe uns stets als Ziel vor Augen. „Recedant vetera, nova sint omnia: corda, voces et opera!" Das erhabene Tugendbeispiel des Gottmenschen in uns selbst getreu und wahr darstellen und die Gläubigen zu schönen Abbildern des Heilandes umgestalten: das sei fortan unser Hauptstreben! Solche lebendige Christusbilder sind edler und kostbarer als jene aus Marmor und Metall, sind für den göttlichen Menschenfreund die vorzüglichste Jubiläumsgabe.

Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Apologetik.

Von Privatdozent Dr. theol. et phil. J. P. Steffes, Münster i. W.

Es ist eine eigentümliche Tatsache innerhalb der Religionsgeschichte, daß die Anregung zu jenen neuen Methoden und Wegen, die schließlich zur tieferen Ergründung und Erfassung des religiösen Problems führen, nicht so sehr von denen ausgehen, die die Religion in ihrer Fülle und Größe besitzen und erleben, als vielmehr von jenen, denen sich das Glaubenserbe in der Schmelzglut des Zweifels verzehrt hat, und die nun kritisch suchend und sondierend alte Tempel abtragen und neue Fundamente graben wollen. Es ist dies psychologisch ebenso begreifbar wie zugleich ein Beweis für die immanente Teleologie des Geistes. Wer mit allen Fasern seines Seins in der positiven Religion des Christentums wurzelt und sein Denken, Fühlen und Wollen hier verankert hat, der trägt in sich eine geschlossene friedvolle Welt, und es bleibt ihm nur die Aufgabe, seine Umwelt, so wie er sie erlebt, dem religiösen Denken einzuverleiben. Wer aber nicht auf dem Boden einer

der Literatur das neue Sprachidiom überschwemmen, ehe wir daran denken, daß man auch gute, christliche Ideen mit Esperanto verbreiten kann? Von Esperanto sagt Flaherty: „Esperanto can be learned over night." America N. Y. July 19, 1919 S. 378. Von den grammatischen Regeln allein verstanden ist das wohl richtig.

geoffenbarten, den Geist sättigenden und stillenden Religion steht, wer hier autonom empfindet, der muß sich durch alle Schächte des Gegebenen, Empirischen die Wege zum Ewigen erst bahnen oder sich doch an der Hand der vorgefundenen Tatsachen seine ablehnende oder bejahende Stellungnahme zur Religion erst erwerben. Er ist ein Suchender, einerlei ob im positiven oder negativen Sinne. Sein Geist ist zentrifugal: er verliert sich ins viele, während der Gläubige zentripetal gerichtet ist, er konzentriert sich um das Eine. Der Suchende aber stellt die neuen Fragen. Er ist die Sphinx, die die Religion, welche nicht Antwort geben kann, zerstört. Der Offenbarungsgläubige, besonders der wissenschaftliche Vertreter der Offenbarung, muß dem gegenüber als Ritter und Hüter des heiligen Gral jede Zuckung des modernen autonomen Geistes verfolgen, muß seine Methoden selbst studieren und üben, um auf die Fragen Antwort geben und den Kampf mit gleichen Waffen führen zu können. So wird er ihr Maßloses auf ein berechtigtes Maß reduzieren, und was ehedem den Sinn hatte zu zerstören, umwandeln, umformen in eine neue Stütze des alten Heiligtums; denn dadurch erweist sich die Wahrheit als solche, daß sie nach allen Fragen und Zweifeln nur um so siegreicher dasteht. Und darin liegt die vorerwähnte Teleologie des Geistes, daß auch der zerstörende Akt letztlich zur positiven Funktion wird. So erweitert die positiv gerichtete Theologie im Kampf ihren Bereich um die freilich modifizierten Methoden des Gegners. In dieser Hinsicht trat der Katholizismus — denn von ihm soll hier die Rede sein — in den letzten Dezennien den akuten, neuzeitlichen Problemen der Entwicklung, der Literarkritik und vergleichenden Religionsgeschichte nahe und wandte ihre Methoden, soweit Berechtigung vorlag, im wissenschaftlichen Betriebe der katholischen Theologie an. Nur der Religionspsychologie hat man, mit geringen Ausnahmen, ganz im Gegensatz zur protestantischen Theologie, wo sie zeitweilig herrschend zu werden drohte, bisher wenig Beachtung geschenkt. Freilich schätzte man stets den Wert der Psychologie, aber eine systematische Anwendung derselben auf die religiösen Phänomene wurde bislang nicht geübt, obschon gerade für den Katholiken das Material außerordentlich verlockend war. Und doch wäre eine solche notwendig gewesen, allein schon um nicht Unberufenen hier die Herrschaft zu überlassen. Was herauskommt, wenn mit den religiösen Erscheinungen innerlich nicht genügend Vertraute auf diesem Gebiete arbeiten, zeigen manche Ergebnisse sowohl der amerikanisch-englischen, wie der französischen und auch deutschen Religionspsychologie. Anzeichen zum Besseren sind indes freilich da, indem auch in katholisch-theologischen Kreisen das Interesse an der Religionspsychologie immer mehr zunimmt.

Religionspsychologische Untersuchungen sind nahezu so alt wie das wissenschaftliche Denken überhaupt. Es finden sich solche schon bei Xenophanes, Kritias, Prodikus, Euhemerus, dann namentlich bei den Neuplatonikern, bei Augustin und in der Mystik, bei Spinoza, Semler, Lessing, Herder, Kant, Fries, Schleiermacher, Ritschl und der evangelisch-theologischen Schule in Erlangen. Aber noch war die Religionspsychologie keine eigentliche Wissenschaft; noch fehlte ihr die Systematik. Letztere erhielt sie um die Jahrhundertwende in Amerika. Hier nahm die Religionspsychologie ihren Ausgang von der Schule Stanley Halls. Bedeutsam wurden die Arbeiten von Starbuck, Leuba, James, King, Coe, Cutton, Worcester u. a. In Frankreich tragen religionspsychologischen Charakter die Untersuchungen von Ribot, Marillier, Murisier,

Flournoy, Hébert u. a. In Deutschland machten sich um die junge Wissenschaft verdient Kunze, Dorbrodt, Wobbermin, Scheel, Tröltsch und Wundt. Desgleichen liegen von katholischer Seite mehrere Einzeluntersuchungen und Aufsätze vor. Wie jede neue Wissenschaft zeigt auch die Religionspsychologie in ihren Anfangsstadien große Schwankungen, Unsicherheiten und Einseitigkeiten. Soll sie ihre Aufgaben erfüllen, so muß sie das religiöse Phänomen sorgsam unter Vermeidung jeder einseitigen Einstellung und unter Zuhilfenahme aller auch sonst geübten psychologischen Methoden herausarbeiten, wobei freilich die spezifische Eigenart des hier vorliegenden Objektes nicht übersehen werden darf.

Da liegt sofort die Frage nahe, welche Bedeutung dieser Disziplin im katholisch-theologischen Betriebe zukommen kann. Nun, ihr Wert für die praktischen Fächer der Pastoral, Aszese, Moral, Homiletik, Katechetik und Pädagogik liegt auf der Hand. Nicht minder leicht einzusehen sind die Vorteile, die sie der Dogmatik, der Dogmen-, Kirchen- und Religionsgeschichte darbietet. Sicher ist auch, daß sprach- und religionspsychologische Gesichtspunkte die Exegese sehr befruchten und eine Reihe interessanter Probleme neu stellen würden. Hier ist man indes noch nirgendwo über allererste Anfänge hinausgekommen. Am dringendsten ist naturgemäß das Interesse der Apologetik an der Religionspsychologie, weil sie durch jede Neuerung und Erschütterung der Wissenschaft zuerst in Mitleidenschaft gezogen zu werden pflegt. Werden nun der Apologetik durch die Religionspsychologie neue Möglichkeiten erwachsen, und in welchem Umfange wird das der Fall sein? —

Wenn es auch vielleicht nur sehr wenige Probleme in der Apologetik gibt, die nicht ohne spezielle Psychologie oder Religionspsychologie lösbar wären, so kann doch eine exakte Berücksichtigung der seelischen Tatsachen zur Klärung und Überwindung mancher Schiefheiten sehr förderlich sein. In dieser Hinsicht kämen etwa noch folgende Fälle in Betracht. Wir können zu unseren Zwecken drei apologetisch wichtige Gesichtspunkte ins Auge fassen: I. Den Träger der Religion, die Seele in ihren für die Religion wesentlichen Eigentümlichkeiten. II. Die Religion in ihrem Entstehen und Wesen. III. Die Bewertung der Religionen, vor allem den überragenden Wertcharakter der christlichen Religion.

I. Was die Seele als Trägerin der Religion anlangt, so erreicht nach katholischer Auffassung schon die allgemeine empirisch-rationale Psychologie ihre Substantialität, Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese Erkenntnisse erhalten aber eine neue Bestätigung und Beleuchtung durch das psychische Tatsachenmaterial der Religion. Denn einmal ruht die empirisch feststellbare religiöse Wirklichkeit des Christen psychisch notwendig auf der Voraussetzung jener Geistesqualitäten und würde sofort mit ihnen zerfallen, und weiterhin wären auch die religiösen Funktionen, wie wir sie erleben, ohne Geistigkeit, Freiheit, Substantialität der Seele physisch nicht denkbar. Eine allseitige psychische Durchdringung der religiösen Phänomene könnte so wertvolle Spezialbeiträge zu den Feststellungen der allgemeinen empirisch-rationalen Psychologie liefern.

II. Bedeutsamer sind die religionspsychologischen Erforschungen in Hinsicht der Entstehung und des Wesens der Religion. In dieser Beziehung hätte die Religionspsychologie das religiöse Leben der Menschheit in ethnologischen Längsschnitten und kulturellen Querschnitten, im Einzelgeiste wie im

völkischen Gesamtgeiste auf Herkunft und Art zu untersuchen, eine Arbeit, die in exakter Durchführung noch in ihren Anfängen steht. Nach den bisherigen Ergebnissen hat die religionspsychologische Apologetik vornehmlich vier Auffassungen zu berücksichtigen.

1. Den Versuch, die Religion aus dem Trieb- und Wunschleben herzuleiten. In krasser Form wird das im populären Materialismus unternommen. In wissenschaftlicher Weise wandte Hume diese Deutung an, um dann, wenn auch nicht ganz in derselben Weise, von dem linken Flügel der Hegelschule abgelöst zu werden. Hier war es besonders die Feuerbachsche Richtung, welche große Wirkungen erzielte und in Nietzsche und Jodl bis auf unsere Tage reicht. Weiterhin ergab sich diese Annahme aus den Gedankengängen Darwins, denen zufolge alle Erscheinungen aus kleinsten Anfängen sich herausbilden. Als typischer Vertreter dieser Anschauung kann E. Haeckel gelten. Selbst Philosophen vom Range Hartmanns und Wundts sind in ihrem Ausgangspunkte von ihr berührt, wenn sie fortschreitend auch zu ganz anderen religiösen Ergebnissen kommen.

Diesen Theorien nun würde eine Analyse der Forderungen, Inhalte und Kräfte der Religion nicht nur auf der Höhe der Entfaltung, sondern auch im Verlauf ihrer Entwicklung schon den Boden entziehen. Breitere Basis gewinnt aber die Gegenargumentation durch eine sorgsame Zergliederung der seelischen Inhalte, Anlagen, Funktionen und Akte. Diese nämlich würde deutlich zeigen, daß ganz andere Fakultäten und Bedürfnisse in der Religion als solcher wirksam sind und zu ihrer Ausbildung drängen als niedrige Wunsch- und Furchtmotive, so groß deren Einfluß im einzelnen auch sein mag, nämlich der Kausalitäts- und Vollkommenheitsdrang, und zudem daß eine aus der tiefen Ebene der Triebwelt stammende Religion psychologisch nie befriedigen könnte oder in ihrer Fortentwicklung zu den uns bekannten höheren, geistigeren Formen psychologisch nicht verständlich wäre.

2. Weiterhin kamen hier in Frage die rein physiologischen Auffassungen der Religion, die in mannigfacher Spezifizierung vorliegen. In physiologischem Materialismus artete zunächst die französische Religionspsychologie aus. Alles geistige Leben soll nach ihr bloß eine Begleiterscheinung der biochemischen Nerven- und Gehirnprozesse sein. Bei dieser Einstellung der Betrachtung neigt man leicht dazu, in den religiösen Phänomenen, besonders in den gesteigerten, nur geistige Störung, Erkrankung und Entartung zu sehen.

Der physiologischen Deutung kann zugezählt werden die psychanalytische der Freudschen Schule, die alle geistigen Prozesse mit sexuellen Vorgängen in Verbindung bringt, Anschauungen, die in weit gemäßigterer Form bei dem Amerikaner Starbuck wiederkehren.

Nahe verwandt mit diesen Richtungen ist endlich die vornehmlich in Amerika geübte biologische oder biogenetische Methode des Pragmatismus, die alle religiösen Erscheinungen nicht aus Wahrheits- und Vollkommenheitstrieben und -anlagen, sondern aus der Lebensenergie und ihrer Entfaltungstendenz herleitet.

Auch allen diesen Interpretationen gegenüber würde man schon das Eigenrecht der Religion dadurch behaupten können, daß man ihre Welt unter den Gesichtspunkten der Erkenntnis, Wahrheit, Sittlichkeit und Geistigkeit aufschließt, um deren völlige Diskrepanz mit rein physiologischen sowie mit sexualen und biogenetischen Funktionen über jeden berechtigten Zweifel zu

erheben. Überaus wertvoll wird aber hier wiederum die psychologische Gegenargumentation sein, weil sie mit den Waffen des Angreifers pariert. Eine analytische Betrachtung aller seelischen Abläufe wird mühelos den Nachweis führen können, daß es psychische Provinzen gibt, die jenseits aller physiologischen, sexualen und biogenetischen Entfaltung liegen, und daß vor allem die religiösen Funktionen in der ungebrochenen Reinheit ihres Strebens nach Vereinigung mit dem heiligen geistigen Gotte weit abstehen von physiologischen, biologischen und sexuellen Prozessen. Den besten Beweis für diese Möglichkeit liefert die Tatsache, daß besonders in Frankreich die religionspsychologische Forschung durch immanente Gründe des Tatsachenbefundes selbst von der rein physiologischen Deutung abkam und sich zu einer geistig-religiösen Betrachtungsweise durchrang. Mit vollem Erfolge kann auf diesen Gebieten nur eine psychologisch orientierte Apologetik arbeiten, die imstande ist, durch eigene Sachkunde die Nichtfachleute verblüffende Scheinbeweiskraft gewisser einseitig beleuchteter Tatsachen zu zerstören.

3. Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich auch schon die religionspsychologische Korrektur der Anschauung von dem phantasie- und gefühlsmäßigen Grundcharakter des religiösen Lebens. Sowenig auch der irrationale Gefühlsfaktor in seiner Bedeutung für die Religion verkannt werden darf, so genügt er doch keinesfalls allein zur Aufhellung des religiösen Phänomens. In der Religion sind psychische Funktionen tätig, die sowohl bei ihrer Entstehung wie Ausübung nimmermehr dem reinen Gefühle, wie immer dieses auch bestimmt werden mag, entstammen können. Schon das Gefühl selbst setzt Erkenntnis und Strebeakte voraus, die seine eigene Entstehung bedingen. Und vor allen Dingen liegt der katholischen Religion das Verlangen nach allseitiger, absoluter Wahrheit und deren Verwirklichung, das Streben nach persönlicher Gemeinschaft mit dem Wahrheits- und Liebesgeiste Gottes zugrunde, Tendenzen, die letztlich im Kausalitäts- und Vollkommenheitsbedürfnis unseres Geistes wurzeln, und nicht nur in einem gefühlsmäßigen Erleben oder in phantasievoller Vorstellung.

4. Psychologischer Charakter haftet auch jenen Religionstheorien an, welche den Quellbezirk des Religiösen irgendwie im Außerempirischen suchen, z. B. in einem Unterbewußten, im Unbewußten, in mystisch-magischen Zusammenhängen mit den metaphysischen Wesenheiten des Kosmos, wie etwa der Spiritismus, der Okkultismus, die Theosophie, die Gnosis. So verschieden bei den einzelnen auch die Gedankenwendungen sind, dies eine haben sie gemeinsam, daß sie eine unkontrollierbare, meist substantielle Macht in unser Leben eintreten lassen, die außer anderem wenigstens nach der Theosophie und Gnosis in uns auch die religiösen Phänomene hervorruft.

Ihnen gegenüber hat der Apologet sich zuförderst auf den Boden der reinen Tatsächlichkeit zu stellen und alles abzulehnen, was nicht erweisbar ist. Dann wird er an der Hand der psychischen Gegebenheiten den Nachweis führen, daß in unserer Seele, soweit sie bewußt wird, prinzipiell die Möglichkeiten ruhen, die zur Konstituierung der natürlichen religiösen Akte und Bildungen ausreichen, daß jene bewußtseinsjenseitigen Faktoren nicht aufzeigbar sind, und daß somit der Rekurs zu einem außerempirischen Prinzip der Wissenschaft widerstrebt. Daß dadurch der Gnadeneinfluß aus der christlichen Dogmatik nicht ausgeschaltet wird, ergibt sich daraus, daß die Gnade nicht als eine neue Substanz in uns eintritt und nicht neue physische Akte in

uns konstituiert, sondern die vorhandenen in ihrer moralischen Leistung und Kraft erhöht. Zudem bedarf auch die Annahme ihrer Existenz und Wirksamkeit der wissenschaftlichen Begründung.

III. Sollte in den eben genannten Fällen die Religionspsychologie vornehmlich dazu dienen, negativ Einwände zu entkräften, die sich auf Entstehung und Grundvoraussetzungen der Religion bezogen, so vermag sie aber auch dadurch der Apologetik zu nützen, daß sie positiv die christlich-religiösen Wesenheiten und Akte in seelischer Beziehung bloßlegt, systematisiert und gegen andere religiöse Erscheinungen abgrenzt. So würde ein mehrfacher Gewinn erzielt:

1. Die Funktionen und Inhalte der Religion könnten einmal in ihrer besonderen Eigenart gegenüber dem übrigen Seelenleben deutlicher hervortreten. Dann würde sich unter Zuhilfenahme der Husserlschen Phänomenologie hier eine außerordentlich vertiefte und verfeinerte Herausarbeitung von seelisch-religiösen Werten der katholischen Religion erzielen lassen, die sowohl den übrigen Disziplinen der Theologie wie auch besonders der Apologetik zustatten käme. Letzterer namentlich dadurch, daß eine einfühlende phänomenologische Methode der Religionsbetrachtung imstande wäre, in mancher Hinsicht Krankes und Gesundes, Entartetes, Falsches und Richtiges sorgsam zu scheiden und wesentlich andere Maßstäbe für die Religionsvergleichung zu liefern, als sie gewöhnlich angewandt werden. Dies wird man um so mehr schätzen, je mehr man der großen Konfusionen inne wird, welche gerade auf diesem Gebiete die modernen Methoden, z. B. die verschiedenen Formen der Evolution, der mythischen und astralen Deutungen sowie auch der rein philologischen Forschung durch Verschiebung der Wertmaßstäbe, mit sich brachten. Durch die seelischen Untersuchungen auf Grund von Einfühlung und Wesenschau wird man ein Hilfsmittel gewinnen, bedeutsame Wertunterschiede der Religionen zu konstatieren, man wird wichtige Gesichtspunkte für das Christentum herausfinden, die es allein in Hinsicht des seelischen Wertes von dem Niveau der übrigen Religionen abhebt. Objektiver Maßstab dabei ist das Wesen unseres Geistes, der in der Religion seine tiefste und letzte Vollendung sucht. Und wenn auch hier leicht subjektive Akzente stark mitklingen können, so ist doch diese Betrachtungsart für unsere auf Subjektivismus und Immanenz eingestellte Zeit sicherlich wenigstens praktisch von hohem Belang. Freilich bleiben daneben die übrigen Argumente für die Einzigkeit und Absolutheit des Christentums unberührt.

2. Zur Geltung gebracht werden darf unbedingt auch noch ein Moment, das in der katholischen Apologetik meist nicht besonders detailliert und scharf umrissen herausgestellt wird, dagegen aber in der protestantischen Theologie, namentlich in der Erlanger Schule und neuerdings wieder von Heinzelmann in Frankfurt, kategorisch in den Mittelpunkt gerückt wird, nämlich der Erweis Gottes und seiner übernatürlichen Gnadenwirkungen einzig und allein aus der inneren Erfahrung heraus. Der protestantische Versuch ist außer an Schleiermacher an Kant orientiert, weil er von der Erfahrung ausgeht und nur diese gelten läßt, richtet sich aber zugleich gegen letzteren, insofern er einen Beweis für das Göttliche verlangt und zu erbringen sucht. Man argumentiert dabei etwa so: wenn uns innere Erlebnisse geschenkt werden, befreiender, stärkender, erlösender Art, die nicht als Produkte oder Fortsetzungen unserer natürlich psychischen Leistungen begriffen werden können,

dann sind das eben Wirkungen Gottes, den wir damit unmittelbar uns beeinflussend wahrnehmen, erleben oder erschließen.

Wenn nun auch nicht geleugnet werden darf, daß der einzelne so durch eigene Erlebnisse den Weg zu Gott finden kann, so wird doch auf diese Weise kaum ein Beweis zustande gebracht werden können, der auf Wissenschaftlichkeit und darum auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben kann. Freilich wird man sagen dürfen, daß die seelischen Erfahrungen, die das Christentum für die Gesamtheit im allgemeinen und für einzelne hervorragende Typen — man denke z. B. an die Heiligen — gebracht hat, doch wohl den Charakter eines moralischen Beweises für seine Göttlichkeit aufzubringen vermögen. Und gerade das gesteigerte religiöse Leben in den Heiligen müßte die Religionspsychologie analysieren, um seine reine harmonische Welt in ihrer leuchtenden Schöne herauszustellen. Dadurch würde das Bild der Heiligen wesentlich vertieft und gegenüber der Legende mehr auf seinen geistig-sittlichen Wesenswert gestellt. Aber selbst die Psychologie der Legende würde hier religiöse Tiefblicke für die geistigen Wirkungen des Heiligen sowie für die religiösen Eindrücke seiner Umwelt erschließen. Wer wollte leugnen, daß sich so indirekt bedeutsame Gesichtspunkte für die katholische Apologetik gewinnen ließen? Übersehen darf man dabei jedoch nicht die auch in anderen Religionen oder philosophischen Weltbetrachtungen zu konstatierenden psychischen Höchstleistungen, namentlich in aszetischer Hinsicht. Wird doch z. B. gerade in unseren Tagen unter diesem Gesichtspunkte vielfach der Religion Buddhas der Vorrang zugesprochen. Indes wird eine allseitige psychisch-phänomenologische Betrachtung der einzelnen Erscheinungen rein philosophisch dadurch einen Wesensunterschied zugunsten des Christentums statuieren können, daß hier nachweislich die seelischen Werte, Förderungen und Erhöhungen in harmonischer Einheit stehen, das ganze Seelenleben ohne einseitige Hypertrophie verbunden mit teilweiser Zerstörung gleicherweise berücksichtigen und auferbauen und, obwohl sie allen zugänglich sind, dennoch eine übermenschliche und überzeitliche Höhenlage gesteigertsten geistigen Lebens in sich schließen; eine Tatsache, die wohl in keiner anderen Religion und in keiner anderen Philosophie aufzeigbar ist.

3. Ist in diesem Falle also nicht unmittelbar eine beweiskräftige Gewißheit Gottes aus der Psychologie zu gewinnen, so gibt es doch noch psychische Erscheinungen, sagen wir einmal übernormaler Art, bei denen offensichtlich Kräfte am Werke sind, die nicht im Bereiche menschlichen Könnens liegen, wie z. B. Ekstase, Vision, Zungenreden, Inspiration, Wunder usw. Wird man durch sie nicht eine empirisch-psychologische Gewißheit der übernatürlichen göttlichen Welt gewinnen können? Direkt ist ein stichhaltiger psychologischer Beweis wohl auch hier unmöglich. Denn die Ekstase z. B. versetzt nach dem Geständnis der Mystiker die Seele in eine Sphäre jenseits unserer normalen Erkenntnisfakultäten. Dabei mag der Ekstatiker persönlich unerschütterlich fest davon überzeugt sein, daß er Gott geschaut. Aus dem Inhalt des Geschauten wird unmittelbar und direkt weder für ihn noch erst recht für andere der stringente Beweis einer Theophanie zu erbringen sein. Gleiches gilt für die Vision, Ähnliches für die Glossolalie, Inspiration usw., insofern auch hier nicht unmittelbar feststeht, woher die neue Kräfteverleihung stammt. Die Göttlichkeit dieser Funktionen muß erst durch Vergleich des neuen Erkenntnisinhaltes mit den übrigen Inhalten, der hier betätigten Kraft mit den anderen wirklichen und möglichen menschlichen

Kräften, dann, wenn irgend möglich, durch äußere Argumente, die in diesem Punkte allgemein nie von den inneren ersetzt werden können, bewiesen werden. Zu diesem Erweise reicht also keine Psychologie aus. Und dennoch bleibt auch hier die Religionspsychologie von großer apologetischer Bedeutung. Sie wird nämlich die übernormalen Erscheinungen der Religion in ihrer Phänomenologie dem Inhalte wie der Form nach genau studieren — erschwert wird dies dadurch besonders, daß man sich in diese außerordentlichen Dinge nicht völlig hineinfühlen kann und infolgedessen nur auf Äußerungen anderer angewiesen ist, die z. T. für gewisse Phanomene entweder ganz fehlen oder doch sehr spärlich fließen —, desgleichen die verwandten Erscheinungen in anderen Religionen sowie auch die mysteriösen Geschehnisse nichtreligiösen Charakters, wie sie etwa im Spiritismus, Okkultismus, in der Hypnose, im Gedankenlesen, in der Telepathie, im Doppelgesicht und in den verschiedenen Formen der Ichspaltung vorgefunden werden. Auf diesem parapsychischen Gebiete harrt eine Unsumme von Problemen des kundigen Forschers. Es wäre unrecht, wollte der Apologet hier die ganze Arbeit den Vertretern anderer Anschauungen überlassen. Von letzteren sind besonders mit derartigen größeren Arbeiten in jüngster Zeit in Deutschland M. Dessoir und Fr. C. Österreich hervorgetreten. Katholischerseits liegen wertvolle Studien namentlich über Spiritismus usw. vor. Den anderen parapsychischen Phänomen hat vor allem der Jesuit Beßmer seine Aufmerksamkeit geschenkt. Wenn auch hier die Religionspsychologie kaum wird das letzte und entscheidende Wort sprechen können, so ist doch eine sachkundige Klarstellung der Phänomene nach Inhalt und Form und eine Abgrenzung gegeneinander schon äußerst wertvoll. Über den definitiven Wert und Charakter dieser Erscheinungen wird unter Berücksichtigung ihrer ganzen Verumständung vornehmlich Erkenntnistheorie, Ideologie und Moral endgültig zu entscheiden haben — sofern keine offenkundige äußere Beglaubigung Gottes schon vorliegt —, wobei die Phänomene nicht allein isoliert in sich, sondern im organischen Zusammenhange der geistigen Güter und Werte, deren Boden sie entstammen, und denen sie letztlich wieder dienen, zu betrachten sind. Gerade dieses Moment ist apologetisch sehr wertvoll, weil es die christlichen Weisagungen und Wunder im Gegensatz zu der Zufälligkeit und Isoliertheit der außerchristlichen als in teleologischem Zusammenhange stehend und einer großen gewaltigen Idee dienstbar erweist.

Mit diesen wenigen Strichen konnte nur die apologetische Leistungsmöglichkeit der Religionspsychologie angedeutet werden. Und sollte sich letztere auch innerhalb des theologischen Betriebes nie zu einer eigenen Disziplin auswachsen, so erheischt sie doch angesichts der hier vorliegenden vielen und schweren Probleme nicht nur ein besonderes Augenmerk der Apologeten, sondern auch eigene Forscher. Freilich ist der Boden oft heikel, das Terrain schwierig, zumal hier die Experimentierung sehr enge Grenzen hat, das Einfühlen nicht überall nachkommt und Bekenntnisse nicht jederzeit in gewünschter Weise vorliegen. Aber immerhin gibt es des erreichbaren Materials vorerst ziemlich viel. Fänden sich nur der Arbeiter genug, die außer mit ausreichender psychologischer Kenntnis, religiösem Verständnis und intuitiver Einfühlungsgabe noch ausgerüstet sind mit dem Charisma eines unbestechlichen Wahrheitssinnes.

Abschließend wäre noch einer wichtigen Aufgabe zu gedenken. Wenn irgendwo, dann gilt für den Theologen und besonders wiederum für den

Apologeten das Wort: Non scholae sed vitae discimus. Seine wissenschaftliche Arbeit soll in eminenter Weise Brot und Licht sein für das Leben. Er soll Irrungen zerstreuen, Zweifel lösen und den Geistern das Auge für die Wege der religiösen Wahrheit erschließen. Darum muß gerade er ausgerüstet sein mit psychologischem Scharfsinn, um die psychischen Hemmnisse der Seele bei der Religionsentfaltung zu finden und jederzeit die Religion so zu zeigen, wie es ihrer psychischen Eigenart entspricht. So dient er einem doppelten Ideal, dem Geiste und dem Leben.

Die Entelechie als Leitgedanke christ-katholischer Lebensphilosophie.

Von Dr. phil. Hans André, Kaiserslautern.

Einleitung.

Aus der Erfahrung wissen wir alle, daß in unserem Körper etwas ist, was denkt, will und fühlt: dieses Etwas nennen wir Seele. Die Verschiedenheit dieses Etwas vom Körper folgt aus der ungleichen Art, wie wir das Körperliche denken und wie wir die Bewußtseinstatsachen und das eigene Ich erfassen. Die geistige Erkenntnis der Körper ist eine von den Sinneswahrnehmungen abhängige. Die Bewußtseinstatsachen und unser eigenes Ich erfassen wir ohne Vermittelung solcher Sinnesbilder auf Grund ihres unmittelbaren Gegenwärtigseins. Das Seelische ist also das Ursprüngliche, das in der Selbsterfahrung unmittelbar Gegebene; das Materielle ist das Abgeleitete, Transzendente. Der Materialismus kehrt das Verhältnis um. Lotze hat seine erkenntnistheoretische Unvollziehbarkeit herausgestellt, wenn er schreibt: „Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, daß er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugnis einer äußeren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten."

Die wissenschaftlich-metaphysische Bestimmung des Materiellen ist das Ergebnis einer umfangreichen methodisch geleiteten Induktion. Von den Stoffen, mit denen sich die Chemie beschäftigt, kennen wir zunächst nur unsere immanenten Wahrnehmungskomplexe (Licht-, Farben-, Geschmaks- und Tastempfindungen). Mit diesen allein kann die Chemie nichts anfangen. Sie setzt erst ein transzendentes, hinter dem sinnlichen Erfahrungsinhalt steckendes System von Elektronen, Atomen und Molekeln, die unter sich in bestimmter Wechselwirkung stehen und das Subjekt „affizieren". Die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Setzung ist bereits darin erschöpft, daß sie die von uns nicht willkürlich herzustellende Reihenfolge und Verbindung unserer Sinneseindrücke „objektiv" begründet. Die Qualität der Wahrnehmungsinhalte selbst, die Röte, Bläue, Süßigkeit oder Säure, auszudrücken und zu erklären, sind solche Realitäten weder bestimmt noch geeignet. Diese Geeignetheit kommt nur der Realität zu, der die Wahrnehmungsinhalte selbst immanent sind: der Seele.

Mit Hilfe ihrer atomistischen Arbeitshypothese erklärt also die Chemie die Folge und Verknüpfung unserer äußeren Wahrnehmungen. Sie erzeugt durch ihre methodische Anwendung zahllose neue, zunächst nur in den veränderten Wahrnehmungskomplexen sich andeutende Stoffkombinationen. Diese schöpferische Tätigkeit des Chemikers schließt eine Beeinflussung der materiellen Gegebenheiten nach bestimmten Zwecken ein, eine Indienstnahme der Materie durch eine bestimmte sich verwirklichende „Idee". Das treibende Prinzip dieses Verwirklichungsprozesses, die von der Idee geleitete psychische Tendenz, heißt in der Sprache der Peripatetiker „Entelechie". Als Träger der Entelechie, also in dem ihr eigentümlichen aktiven Verhältnis zur Materie wollen wir im folgenden die Seele betrachten.

Die entelechetische Verwirklichung der Idee in der Materie setzt praktisch eine gewiße geistige Bestimmtheit der Materie schon voraus. Der Gedanke ist für uns unvollziehbar, daß das System der Materie etwas dem Geiste völlig Heterogenes sei ohne irgendwelche Beziehungen zu ihm. Wie könnten wir es unter diesem Umstande überhaupt geistig erfassen und beherrschen? Die höchsten Leistungen mathematischen Scharfsinns wären machtlos gegenüber der Natur, wenn sie nicht selbst eine verkörperte Mathematik wäre; das wirkliche Geschehen wäre in keine Formel zu fassen, wenn nicht seine Bestandteile ein System von Gedanken darstellten. Aber nicht schon durch die mathematischen Beziehungen als solche ist die Geeignetheit der Materie zur Aufnahme der Idee bedingt. Je weiter die Mechanik fortschreitet, um so mehr sehen wir ihre allgemeinsten Ergebnisse wieder die Form von Sätzen annehmen, deren leichtverständlicher Sinn, da er überall das Einfachste und Vernünftigste als das Gesetz des Geschehens bezeichnet, in Begriffen ausdrückbar wird und der mathematischen Einkleidung nur bedarf, um die Bedeutung dieser Begriffe mit den genauen Maßbestimmungen in Zusammenhang zu setzen, die sie in der Anwendung auf das Wirkliche erfordern. — Den höchsten Grad der Geeignetheit oder die maximale Potenz zur entelechetischen Auswirkung erfährt die Materie in ihrer besonderen Konstellation im belebten Organismus.

Das entelechetische System des Organismus.

Im lebenden Keim tritt die Seele, der Träger der Entelechie, mit der ihr zugeordneten materiellen Grundlage zu einer noch unentfalteten Einheit zusammen. Den Keim stellte man sich früher wie ein ineinander geschobenes, mosaikartig auseinander tretendes Stoffgefüge vor, die Entwicklung als das Sichtbarwerden der extensiven Mannigfaltigkeit dieses stofflichen Gefüges. Gewisse Ergebnisse der experimentellen Regenerationslehre machten diese Auffassung äußerst unwahrscheinlich und räumten die Bedenken weg, die der entelechetischen Auffassung der organischen Formbildung im Wege standen. Die Experimente, aus denen diese Ergebnisse hervorgingen, lassen uns gleichsam einen Blick tun in die natürliche Werkstätte der Entelechien, wo sie ihre schöpferische Wirksamkeit entfalten. Ein demonstratives Beispiel ist das Verhalten des Seeigelkeimes. Das befruchtete Seeigelei zerfurcht sich zunächst in 2, dann in 4, 8, 16 Zellen usw. Jede Zelle, z. B. des 4-Zellenstadiums, würde bei normaler fortgesetzter Weiterteilung ganz bestimmte Abkömmlinge mit ganz bestimmten Bildungsfähigkeiten liefern, welche die entsprechenden Teile a, b, c und d des ausgewachsenen Individuums aufbauen. Trennt man aber jene vier Zellen durch kräftiges Schütteln voneinander, so liefern

sie nicht vier getrennte Stücke eines ganzen Individuums, sondern jede derselben liefert Abkömmlinge, die wieder ein ganzes Individuum aufzubauen vermögen. Wäre die Entwicklung des Keimes nur das Sichtbarwerden einer extensiven Mannigfaltigkeit, gewissermaßen das mosaikartige Auseinandertreten eines im Keim noch ineinandergeschobenen stofflichen Potenzengefüges, so könnten die allein durch die Trennung hervorgerufenen neuen Verhältnisse — etwa die veränderten Druckverhältnisse — es nicht verständlich machen, wie ihnen zufolge eine so kunstvolle Umkonstellation der inneren Bedingungen erfolgen sollte, daß aus dem Bruchstück wieder das ganze Mosaikbild (der ganze Organismus) wird. An Stelle der extensiven Mannigfaltigkeit der materiellen Struktur setzt deshalb Driesch als ausschlaggebenden Faktor der Formbildung die „intensive Mannigfaltigkeit" der Entelechie, die im Bruchstück sich ebenso auswirkt wie im ursprünglichen Ganzen. — Mit der Setzung der intensiven Mannigfaltigkeit, die freilich nur Wahrscheinlichkeitswert für sich beanspruchen kann, hat Driesch wiederum den Weg bereitet zu einer dynamischen Lebenslehre auf entelechetischer Grundlage. Seele und Materie, Geist und Materie sind im Organismus zu inniger Einheit verbunden. Die Materie, das passive, empfangende Prinzip ist durch ihr innere stoffliche Verfassung zur Auswirkung der Entelechie wohlgeeignet. Die Seele, das aktive entelechetische Prinzip, geht mit diesem ihr zugeordneten materiellen System eine innere substantielle Verbindung ein, so daß der Organismus gewissermaßen nur ein einziges psychophysisches Tätigkeitsprinzip darstellt. Im Keim das künftige potentiell umschließend, wirkt diese Einheit ihre intensive Mannigfaltigkeit während der Entwicklung mehr und mehr aus. Die Entwicklung ist gewissermaßen ein Aufblühen dieser Mannigfaltigkeit, ein Sichtbarwerden des ideellen Reichtums der Entelechie. Natürlich ist diese Auswirkung keine bewußte von geistiger Einsicht geleitete und durch einen Willensakt bestimmte. Sie ist nur eine unbewußte, triebhafte. Zu höherer Stufe erhebt sich das entelechetische Wirken, wo es von der Sensation, vom sinnlichen Gedächtnis und vom Instinkt geleitet wird wie bei den Tieren. Allerdings muß eine gewisse Analogie der formbildenden Tendenz zur Instinkthandlung gefordert werden. Diese Tendenz muß, wie die Instinkthandlung von sinnlichen Erregungszuständen, von nicht näher zu bestimmenden seelischen Spannungszuständen getragen und geleitet sein, und diese müssen durch die Außenwelt ausgelöst werden. Und wie die sensitive Auswirkung muß auch diese formbildende Tätigkeit an einen dem Gehirn und Nervensystem analogen psychophysischen Vermittelungsapparat gebunden sein, den ich mit der Vererbungssubstanz, dem Keimplasma, identifizieren möchte.

Die höchste Stufe erreicht die entelechetische Auswirkung in der freien Zweckhandlung des Menschen. Diese wollen wir im folgenden insoweit betrachten, als sich in ihr das Wesen und Urbild des Menschen, also der ideale Kern seiner Entelechie, auswirkt und entfaltet.

Das ideale Vorbild der entelechetischen Entfaltung unseres Wesens.

Mannigfaltig sind die Ur- und Vorbilder, in denen das menschliche Wesen sich auszuwirken strebte und in dieser Auswirkung sich auslebte.

Alle Entwicklung besteht in einer fortgesetzten entelechetischen Verwandlung. Die Pflanze nimmt das Anorganische in sich auf, das Tier die Pflanze und

der Mensch das Tier. Ist mit dieser Erhebung des Tierischen zur geistbestimmten Entelechie des Menschen die Entwicklung am Ziel? Oder gibt es wie für die Pflanze und das Tier auch für den Menschen eine Übernatur, eine höhergeartete Entelechie, die ihn in sich aufnimmt und verwandelt? Wenn ja, welches ist das bewegende Urbild dieser Entelechie, ihre intensive Mannigfaltigkeit?

Ob das Urbild unserer Entelechie bereits in der Idee des Natürlich-Menschlichen eingeschlossen sei oder ob es darüber stehe, hängt von der Entscheidung der Frage ab, ob der Kulminationspunkt der Geistigkeit im Menschen selbst liege oder ob es noch eine höhere ihm transzendente Geistigkeit gebe. Gibt es eine solche, so entspricht es dem entelechetischen Verwandlungsprozeß, daß er aus dem natürlich-Menschlichen der Übernatur jener höheren Geistigkeit zustrebe.

In den uns bekannten Trägern der Entelechie besteht eine innere Zuordnung des aktiven und passiven Prinzips, die in der besonderen Geeignetheit des passiven materiellen Prinzips zur entelechetischen Auswirkung ihren Ausdruck findet. Beide Prinzipien weisen über sie selbst hinaus auf eine ihnen übergeordnete geistige Wirklichkeit, die sie als gemeinsame Ursache harmonisch aufeinander bezogen hat. Wir dringen zu einer letzten geistigen Realität vor, die, selbst materielos, das geistige Band zwischen Geist und Materie geknüpft hat. Diese letzte geistige Realität, die nicht mehr über sich selbst hinaus weist, müssen wir als absolut und aktuell unendlich setzen. Wir nennen sie Gott.

Gott denkt sich selbst —; dieser Selbstgedanke ist der Logos, der Sohn. Die glühende Selbstbejahung dieses Selbstgedankens ist das Pneuma, die Liebe, der Heilige Geist.

Wenn Gott existiert, so kann der entelechetische Verwandlungsprozeß mit dem natürlich Menschlichen nicht abschließen. Gott muß mit dem Menschen in Beziehung treten; das Göttliche muß vom Menschlichen aufgenommen werden als höchste ihm erreichbare Entelechie.

Diese Aufnahme kann aber nur durch Vermittelung des göttlichen Urbildes erfolgen, das im Logos beschlossen ist. In der Menschwerdung des Logos ist die zu unendlicher Vollendung aktualisierte intensive Mannigfaltigkeit göttlicher Wesenheit offenbar geworden in menschlich faßbarer Form.

Die Botschaft Christi war die Verkündigung des Divinitätsideals: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist". Es ist in Wahrheit ein Strebeziel von unendlicher Tiefe und Spannweite, das wir in der Ethik der Evangelien in uns aufnehmen. Aus uns selbst sind wir unvermögend, es zu verwirklichen, da es *über* unserer Natur steht. Es fordert eine Steigerung und Unterstützung des in ihm sich aktualisierenden Willens durch die Gnade. Die Herstellung dieser entelechetischen Wesenserhöhung ist gleichbedeutend mit einem Zustande, wo Gott nach Augustins tiefsinniger Deutung gleichsam die Wesensform des Geistes, das Prinzip seiner entelechetischen Verwandlung wird. Dieser Zustand schließt eine unbeschreiblich hohe Immanenz des trinitarischen Gottes in uns ein, die uns geradezu zu „Teilnehmern der göttlichen Natur" macht und ein neues fast göttliches Leben in uns begründet.

Wie der Logos das göttliche Urbild in uns aufleuchten läßt, so erfaßt das Pneuma die treibende Kraft seiner Verwirklichung: den Willen, die Liebe.

Der Hl. Geist wird deshalb in ganz besonderem Sinne der Gnadenspender genannt.

In Botschaft und Lehre Christi entfaltet sich die Entelechielehre wie eine darin eingeschlossene Knospe zu ungeahnter Schönheit.

Das entelechetische Verhältnis von Leib und Seele ist in ganzer Tiefe erfaßt im Keuschheitsgebote des Herrn. Die innere Harmonie dieses Verhältnisses ist vor allem durch die Geeignetheit der materiellen Grundlage zur seelischen Auswirkung bedingt. Sie ist das plastische Material, in dem der Geist seine Gottebenbildlichkeit ausprägen soll. Die moderne Vererbungslehre hat dieses Material experimentell analysiert gefunden, daß seine Geeignetheit von der Kombination materiell begründeter Potenzen, sogenannter Erbanlagen, abhängt, die in den Geschlechtszellen zusammengruppiert sind. Die in diesen Erbanlagen begründete Kostbarkeit der Vererbungssubstanz gibt dem Keuschheitsgebote seinen vollständigen Sinn. Der Zeugungsakt, der das Schicksal der Nachkommen mitbestimmt, in dem er die Grundlage seiner Entelechie hervorbringt, ist darin in seiner innersten Bedeutung erkannt.

Überhaupt ist die ganze Ethik Christi auf die Natur des Menschen als Entelechie eingestellt. Seele und Leib, innig miteinander verbunden und das Höhere im Niederen sich auswirkend und darstellend, ist der Leitgedanke seiner Lehre. Sie gipfelt nicht in der Verachtung des Leibes, sondern in jener höchsten Bewertung desselben, die er durch sein entelechetisches Verhältnis zur Seele empfängt. Das Keuschheitsgebot will das physische Leben nicht zerstören, sondern ganz im Gegenteil ihm etwas von der natürlichen Frische und Süßigkeit verleihen, wie sie aus den entzückenden Bildern Matthäus Schiestls und so vieler anderer christlicher Meister uns entgegenstrahlt. Die Entelechie setzt voraus, daß das niedere Leben die Aufnahme und Auswirkung des höheren Lebens nicht als aufgenötigten Zwang, sondern als Erfüllung und Beseeligung empfindet. Das Ethos wird im Rahmen der Entelechielehre nicht mehr bloß als objektive Pflicht, sondern geradezu als eine innere Lebensnotwendigkeit erkannt. „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen."

Wie stellt sich zu dieser erhabenen und doch tief in der Natur verwurzelten Lebenslehre die Moderne? Die moderne Lebenslehre steht unter dem Zeichen Nietzsches. Nietzsche ist der Zerstörer des entelechetischen Lebensbegriffes. Er hat das Leben „entzweckt", hat es aus dem Zusammenhang der Ideen, der bewegenden Urbilder herausgerissen und seinen Selbstzweck proklamiert. Die neue Lebenslehre ist naturalistisch, nicht supranaturalistisch wie die Lehre des Heilandes. Sie unterbindet dem Leben seine Fortentwicklung zu höchster Geistigkeit und Kraft. Das vom Zweck entbundene und von seinem innersten Quellgrund losgerissene Leben wirkte sich aus naturhaft, chaotisch, fesselos. Der Kampf ums Dasein, das Prinzip des Fortschritts in der untermenschlichen Lebewelt, ist in unerhörter Heftigkeit entbrannt und droht die europäische Kultur zu vernichten. Das Leben hat seine feste sichere Dynamik verloren und kann sie nur wiedergewinnen im Anschluß an Christus und seine Kirche.

Die Kirche ist die von Christus gestiftete Organisationsform der entelechetischen Lebensvermittelung des göttlichen Urbildes und der göttlichen Gnade.

Kritik und Skeptizismus haben das Christusbild aufgelöst bis zum Phantom. Wie sollte es da noch Macht gewinnen über die Geister? Wir

stehen in der erschreckenden Wirklichkeit jener entchristlichten Welt, die Lenau im Savonarola visionär vorausgeschaut hat:

„Ist Christus tot, so ist das Leben
Ein Gang durch Wüsten in der Nacht,
Wo niemand, Antwort uns zu geben,
Als eine Horde Bestien wacht."

Die Kirche allein hat den Logosgedanken in seiner ursprünglichen Reinheit und Realität bewahrt. Die Kirche allein ist auch die Führerin zum lebendigen Christus, die gottgesetzte Vermittlerin des übernatürlichen Lebens der Gnade. Das System dieser Vermittelung durch die Sakramente ist unserer psychophysischen Doppelnatur wunderbar konform. Empfang und Steigerung des Gnadenlebens sind innere geistige Vorgänge, die nicht notwendig in die sinnliche Sphäre spürbaren Erlebens hineinreichen müssen. Unsere Gewißheit über diese Vorgänge ist deshalb an äußere Erfahrungen geknüpft, an die sichtbaren Zeichen der Sakramente. Goethe, der wie kein zweiter ein feines Verständnis für alles Organische hatte, hat den großen geistigen Zusammenhang im Sakramentalsystem der Gnadenvermittelung intuitiv geahnt. In Dichtung und Wahrheit nennt er die Sakramente das Höchste der Religion und beschreibt sie „als einen glänzenden Zirkel gleichwürdig heiliger Handlungen, deren Schönheit Wiege und Grab, sie mögen zufällig noch so weit auseinandergerückt liegen, in einem stetigen Kreise verbinden".

Die Lehr- und Gnadenvermittlung der Kirche, die sich in den ethischen Verwandlungsprozeß der Menschheit wunderbar zweckentsprechend eingliedert, ist nur die Durchgangsstufe zur entelechetischen Vollendung.

Zwischen der irdischen Durchgangsstufe und der Vollendung — steht der Tod, — jenes rätselvolle, schaurige Ereignis, in dem das entelechetische Band zwischen Geist und Körper zerrissen wird. Tut hier nicht eine Inkonsequenz sich auf, die die Weiterführung des bisherigen Gedankenganges abbricht? Tod — Entkörperung des Geistes — Geburtsstunde des Geistes in der Geisterwelt — stellte das Endziel in der pessimistisch-platonischen Auffassung der Materie dar, die ihre entelechetische Gemeinschaft mit der Seele leugnete. Idee und Stoff, Geist und Materie sind Plato unversöhnliche Gegensätze. Aus den leuchtenden Sphären des ewigen, unwandelbaren Seins strahlen die Urbilder herab in den Strom des Vergänglichen, Materiellen, auf seinem dunklen Grunde sich flüchtig und verworren spiegelnd. Der Leib ist der Kerker des Geistes, der seiner ewigen Lichtheimat ferne in Verbannung darin schmachtet. Befreiung aus einer irdischen Verhaftung ist seine Sehnsucht.

Die optimistische Auffassung der Materie, die der Entelechielehre des Aristoteles zugrunde liegt, hat dieses platonisch pessimistische Widerspiel nie ganz verdrängen können. Dies findet schon in der Lehre von der Erbsünde seinen berechtigten Kern. „Wann werde ich befreit werden von diesem Todesleibe?" seufzte Paulus. Wir ahnen: die Entelechie hat das Problem der Materie noch nicht in seinen letzten Tiefen aufgerollt. Hans Driesch, der, wie wir gesehen haben, sogar im Experiment Durchgangspunkte gezeigt hat zur Entelechie der organischen Formbildung, wirft die Frage auf, warum überhaupt die Notwendigkeit bestehe, daß die Seele in Gebundenheit an das Materielle sich auswirke. Warum diese zwiespältige Doppelnatur, warum unsere enge Verkettung mit dem Tier, die wir in unseren letzen Stunden fast wie eine geheime Schmach empfinden? Warum diese furchtbare Hemmung,

die uns die Entfaltung des Geistigen in uns oft so schwer macht? Warum hat Gott nicht eine rein spirituelle Welt erschaffen in der Voraussicht all des Elendes, das durch die Verhaftung im Materiellen über die Geister kommen sollte?

Ich denke oft an den einsamen Waldspaziergang, wo mir im vertraulichen Gespräche mit einem Freunde ein seltsamer Gedanke aufblitzte, der trotz mancher Bedenken eine bestechende Macht auf mich übte. Mein Freund brachte diese Frage in einen mystischen Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Bericht vom Engelsturz. Die hochmütige Erhebung Luzifers im Angesichte Gottes und sein darauffolgender Höllensturz scheint ein so grauenvolles Ereignis gewesen zu sein, daß Gott es bei den später erschaffenen Geistern ein für allemal verhindern wollte. Deshalb schickte er sie den demütigenden Weg durch die Materie. Man mag auf diese Vermutung nicht viel geben. Aber die Frage selbst hat zweifellos mit dem christ-katholischen Ethos tiefinnerlich zu tun. Ruville hat als Zeichen dieses Ethos die Demut geahnt. Scheler hat sie mit der ganzen Tiefe und Breite ihres Wurzelgrundes begriffen. Nichts ist dem luziferischen Geist so entgegengesetzt wie die Demut. So scheint es dem christlichen Gedankenkreis gemäß, daß Gott uns durch das Fleisch schickt, damit wir dem immer noch faustisch in der Menschheit lebendigen Titanentrieb nicht erliegen. Dies macht uns die Einordnung in diese Weltordnung durch die vertiefte Einsicht leichter.

Man mag also der pessimistischen Deutung der Materie ein berechtigtes Moment nicht absprechen. Trotz alledem bleiben Geist und Materie zu einer gottgewollten Schicksalsgemeinschaft verbunden, die im tiefsten Grunde auf Versöhnung gestimmt ist. Wenn auch in der ethischen Auswirkung, die die Darstellung der Gottebenbildlichkeit im Sein ist, der Widerstand der Materie uns oft zu einer pessimistischen Einschätzung drängt, in der Kunst, die die leichtere Auswirkung des Geistes in der Form ist, erleben wir unser geistiges Verhältnis zur Materie immer wieder als ein tiefsympathisches. Zwar kann man auch neuerdings in der Kunst eine pessimistisch-platonische Einstellung zur Materie von der entelechetischen unterscheiden. Wir erleben diese Einstellung in jener rein spiritualistischen Kunstrichtung unserer Tage, der man den Namen Expressionismus gegeben hat. Im Sinne dieser Richtung sucht sich der Geist des Stoffes nach Möglichkeit zu entledigen, um in visionärer Unmittelbarkeit die Urbilder der Dinge zur Darstellung zu bringen. Aber diese Bilder wirken nur wie mystische Schatten, es fehlt ihnen die Kraft und Realität des Lebens. Im Gegensatz zur expressionistischen nimmt bei der entelechetischen Einstellung der Geist die Materie nach Möglichkeit in sich auf und wirkt sein eigenes Wesen darin aus. Durch diese starke Aneignung des Erdhaft-Stofflichen wird sein Ausdruck viel reicher, tiefer und lebendiger und wahrt auch die Köstlichkeit der Form, die dem Expressionismus im platonischen Sinne verloren geht. Der Expressionismus faßt die Form als Einengung künstlerischer Ausdrucksfähigkeit auf, weil er das Wesen der entelechetischen Auswirkung völlig verkennt. Allerdings müßte die Form beschränkend für das Wesen sein, wäre sie unabhängig von ihm vorhanden. Ist sie aber mit und durch das Wesen, wie könnte sich dieses beschränkt fühlen durch das, was es selbst schafft? Wohl möchte ihm Gewalt geschehen durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm selbst fließt. Vielmehr muß es in dieser befriedigt ruhen und sein Dasein als ein selbständiges in sich abgeschlossenes empfinden. Gemeinhin denken wir freilich die Gestalt

eines Körpers als eine Einschränkung, welche er erleidet, sähen wir aber die schaffende Kraft, so würde sie uns einleuchten als ein Maß, das diese sich selbst auferlegt, und in dem sie als eine wahrhaft sinnige Kraft erscheint.

Es kann nur in der entelechetischen Natur unserers geistig-körperlichen Organismus selbst begründet sein, daß nicht selten die geistigsten Menschen das feinste Verständnis haben für die Köstlichkeit des Materiellen. „Woher kommt uns doch", fragt die Freundin in Schellings Klara, „doch wohl jene tiefe, von aller Lust an dem, was man irdische Freuden nennt, unabhängige und mit dem vollen Gefühl ihrer Nichtigkeit bestehende Anhänglichkeit an die Erde? Warum, wenn doch unser Herz allem Äußeren abgestorben ist und es nur noch als Zeichen und Bild des Inneren mit Vergnügen betrachtet, warum bei der lebhaften Überzeugung, daß die andere Welt die gegenwärtige in jeder Hinsicht weit übertreffe, doch das Gefühl, daß es hart ist, von der Erde zu scheiden, der geheime Schauer, den wir vor dieser Scheidung, wenn auch nicht in unserer eigenen, doch in anderer Seele empfinden?" „Lassen Sie uns", sagte Schelling zu der Freundin, „auch in diesem menschlichen Zug die Weisheit der Hand erkennen, die ihn in unsere Seele gelegt hat. Sagte uns nicht, selbst wenn unsere Schätzung dieses Lebens auf das gehörige Maß herabgesetzt ist, ein stilles Gefühl, daß wir dieser Erde eine gewisse Anhänglichkeit schuldig sind, und daß sie unserem Herzen immer nahe bleiben wird, nicht als Mutter allein, sondern auch inwiefern sie ein Schicksal und eine Hoffnung mit uns teilt." Das gemeinsame Schicksal beider haben wir in der Entelechielehre kennen gelernt. Ihre gemeinsame Hoffnung blitzt aus Klaras Worten wie eine heimliche Verheißung in uns auf. Der Tod kann nicht das Letzte sein! Das entelechetische Band von Geist und Materie muß wieder geknüpft werden und die Entelechie ihre letzte Auswirkung erfahren. An der Materie, die den gottebenbildlichen Geist noch wie eine herbe verzerrende Hülle voll Mängel und Unvollkommenheiten umschließt, soll jeder Erdenrest verschwinden im Zustande der Verklärung. Die Verklärung ist die letzte Stufe der entelechetischen Verwirklichung: die Sichtbarmachung der Gottebenbildlichkeit auch in der äußeren Form.

Christus selbst, der Reine, Makellose, hat die Materie in sich aufgenommen. Wenn der Logos selbst den Kreuzespfad gegangen ist, dann dürfen erst recht wir schuldbeladene Sünder uns dieses demütigenden Weges nicht entheben wollen. Christus hat die Materie geheiligt, indem er sie in seine gottmenschliche Persönlichkeit aufgenommen hat. Er hat uns damit das Unterpfand gegeben unserer künftigen Herrlichkeit in der Auferstehung des Fleisches. Diese ist das große Fest der ewigen Vermählung von Materie und Geist.

Kleine Beiträge

Horaz im Kirchenlied?

Von Dr. phil. Paul Keseling, Duderstadt (Hannover).

In Duderstadt und überhaupt auf dem Untereichsfelde wird an Apostel- und Märtyrerfesten zum Introitus des Hochamts vom Volke die Strophe gesungen:

„Wer Jesum Christum herzlich liebet,
Den schrecket Welt und Hölle nicht!
Sein Geist bleibt stark und unbetrübet,
Wenn über ihm der Weltbau bricht,
Und aller Trübsal wilde Fluten
Auf ihn losstürmen. Freudig schaut
Der Märtyrer sein Leben bluten,
Weil er auf seinen Gott vertraut."

(Nr. 327 im „Katholischen Gesang- und Gebetbuch für das Fürstentum Eichsfeld" z. B. 6. Aufl., Duderstadt 1896.) Todesmutige Unerschrockenheit und weltüberwindender Starkmut sind also die Eigenschaften, die am Blutzeugen Jesu hier verherrlicht werden.

Dem Kenner und Verehrer der horazischen Muse muß da unwillkürlich sich eine klassische Reminiszenz aufdrängen, ich meine den Eingang der dritten Römerode (Horat. Od. III, 3), wo auch das Hohelied unerschütterlicher Standhaftigkeit und unbeugsamer Charakterstärke hell und froh erklingt:

Iustum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava iubentium,
Non voltus instantis tyranni
Mente quatit solida neque Auster

Dux inquieti turbidus Hadriae,
Nec fulminantis magna manus Iovis:
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.

Vor allem der letzte Satz in seiner hypothetischen Form, zusammengehalten mit den entsprechenden Versen des Kirchenliedes „Sein Geist bleibt stark und unbetrübet, wenn über ihm der Weltbau bricht", weiter jedoch überhaupt die beiden Einleitungsstrophen der Horazode verglichen mit dem angeführten Introitusgesang weisen zweifelsohne in Gedankengehalt und z. T. sogar im Ausdruck eine geradezu frappante Übereinstimmung auf. Das kommt uns noch klarer zum Bewußtsein, wenn wir uns darauf hin einmal einige deutsche Horazübertragungen ansehen, die doch schwerlich von unserem sonst kaum bekannten Liede irgendwie in der Wahl und dem Tenor des Ausdrucks beeinflußt sein dürften; ich greife aus der unübersehbaren Fülle aufs Geratewohl beliebige heraus, die mir eben zur Hand sind:

„Bräch' auch des Himmels Bau zusammen,
Er fänd' in Trümmern sonder Furcht den Tod[1]."

so gibt Günther den bezeichneten Passus wieder. Menge paraphrasiert in der dem Texte vorausgeschickten Inhaltsanalyse V. 1–8 folgendermaßen: „Den rechtschaffenen

[1] E. Günther, Sämtliche Werke des Qu. Horatius Flaccus übersetzt, Leipzig 1854, S. 105.

und charakterfesten Mann vermögen keine Drohungen der Menschen und keine Schrecknisse der Natur in seiner Überzeugung wankend zu machen; er steht unbeirrt da, selbst wenn der Weltbau zusammenbricht[1]." In der dem Original folgenden wörtlichen Übersetzung sind V. 7 und 8, auf die es in erster Linie ankommt, allerdings so verdeutscht: „Ja, wenn der Himmel geborsten über ihm einstürzt, treffen die Trümmer einen Mann, der von Furcht nichts weiß[2]." Aber in der ersten poetischen Übertragung „Roms Bestimmung" heißt es an dieser Stelle:

„Ja, wenn der Weltbau krachend einstürzt,
Treffen die Trümmer ein Herz voll Ruhe[3]"

und in der frei nach Ed. Bürger gebotenen Nachdichtung „Sittliches Heldentum":

„Bricht krachend auch der Weltenbau zusammen,
Die Trümmer treffen doch ein Herz voll Mut[4]."

Von hohem Schwung getragen ist A. Hesses freie Nachdichtung, so daß ich mir es nicht versagen kann, die beiden Strophen ganz hierher zu setzen:

„Wer unentwegt in allem, was er tut,
Sein Ziel verfolgt und nie das Recht mißachtet,
Der ist gewappnet gegen Pöbelwut,
Die stets des Edlen Pfad zu kreuzen trachtet,
Und trotzt gelassen auch dem schlimmsten Tod,
Mit dem Tyrannenwahnwitz ihn bedroht.

Ob brandend um ihn her die Woge braust,
Ob seinen Nacken ein Orkan umwettert,
Ob Jupiters gewalt'ge Götterfaust
Den Donnerkeil auf ihn herniederschmettert,
Ob selbst der Erde Grund in Trümmer bricht
Und ihn begräbt, er zagt und zittert nicht[5]."

Wie diese bloße Gegenüberstellung zeigen dürfte, sind Verwandtschaft bzw. Gleichheit des Grundgedankens und sprachliche Anklänge zwischen Kirchenlied und Horazode so in die Augen springend, daß man versucht sein könnte, an eine bewußte und absichtliche Anlehnung des frommen christlichen Dichters an den alten heidnischen Weltmann zu glauben. Und in der Tat, wenn das Urteil Fritschs zutrifft, der bemerkt: „Der Leser findet an Horaz einen vorchristlichen Dichter, der Religiosität, Humanität und Tugend lehrt, soweit es ohne Christentum möglich ist"[6], so könnte man mit Rücksicht auf den vorliegenden Fall dasselbe dahin modifizieren, daß hier ein religiös-inspirierter christlicher Sänger ein horazisches Motiv allgemein-menschlicher Art ins Spezifisch-Christliche umgegossen oder m. a. W. den christlichen Wein in altbewährte horazische Schläuche eingefüllt hat. So hat das stoische Ideal des Weisen, der vir iustus et tenax propositi bei Horaz, die Farben hergeben müssen für die Gloriole des christusliebenden Märtyrers; der ardor civium prava iubentium, d. h. die Machtsprüche einer entfesselten Pöbelherrschaft und das keinen Widerspruch duldende Diktat der Tyrannenwillkür, der voltus instantis tyranni — die beiden Schreckbilder des antiken Menschen, der zwischen radikaler Demokratie und Despotismus sich hin und her geworfen fühlt — dieses konkret lebendige, aber zeitgeschichtlich bedingte Kolorit mußte im Kirchenlied verblassen zu der fast schemenhaft allgemeinen Bezeichnung: „Welt und Hölle", und aus dem „Südwind, dem stürmischen Gebieter der unruhigen Adria" (Auster, dux turbidus inquieti Hadriae) bei Horaz sind, um die Parallele bis zu Ende durchzuführen, „aller Trübsal wilde Fluten" geworden.

Bei der allgemeinen Wertschätzung und weitgehenden Beliebtheit, deren sich Horaz allezeit, zumal seit den Tagen des Humanismus im christlichen Abendlande zu erfreuen hatte[7], braucht uns eine solch eigenartige Beziehung gewiß nicht wunderzunehmen. Speziell für unsere Ode III, 3 kommt noch hinzu, daß bekanntermaßen der holländische Admiral Cornelius de Witt, der eines Mordanschlags auf Wilhelm von Oranien beschuldigt war, auf der Folter i. J. 1672 die Anfangsstrophe laut

[1] H. Menge, Die Oden und Epoden des Horaz 3. Aufl., Berlin o. J., S. 234.
[2] A. a. O. S. 238. [3] A. a. O. 239. [4] A. a. O. 241.
[5] A. Hesse, Die Oden des Qu. Horatius Flaccus in freier Nachdichtung, Hannover 1906, S. 84.
[6] Bei Menge a. a. O. S. X. [7] Vgl. Menge a. a. O. S. X.

zitierte, standhaft und heldenmütig alle Qualen der Tortur erduldend[1]. Es ist nur zu natürlich, daß dadurch diese Verse eine internationale historische Berühmtheit erlangten und in aller Welt Mund waren.

Immerhin wäre es von Interesse und nicht ohne Bedeutung für unsere Frage, den Verfasser des Liedes mit Sicherheit zu kennen. Nun ist bekanntlich das auf dem hannoverschen Untereichsfelde noch heute gebrauchte Gesangbuch, dem unser Lied angehört, seinem Grundstocke nach ein direkter Abkömmling des i. J. 1787 für die ganze Mainzer Erzdiözese und damit auch für das Eichsfeld verbindlich gemachten Turinschen Gesangbuches[2]. Von dem an seine Einführung sich anknüpfenden sog. „Eichsfeldischen Gesangbuchstreit" hat ja seinerzeit Prof. Hermann Muller (Paderborn) aus dem Heiligenstädter Kommissariatsarchiv die Akten publiziert und neuerdings Wüstefeld in seinem instruktiven Aufsatz eine dankenswerte Darstellung gegeben[3]. Wenn aber Schneiderwirth recht hat mit seiner Annahme, daß das Gesangbuch fast ausschließlich das geistige Eigentum seines Herausgebers Ernst Turin ist[4], dann hätte also der Mainzer Pfarrer von St Ignaz und Fiskal, der spätere zeitweilige Generalvikar Turin († 1810), als Autor unseres Liedes zu gelten. Seine Lebensdaten hat Bäumker in den biographischen Notizen des III. Bandes zusammengestellt[5], und von dem Gesangbuch sagt derselbe Forscher, es enthalte meist ganz neue Liedertexte[6]; nicht ohne Grund nennt er es „rationalistisch angehaucht"[7], an einer anderen Stelle findet er sogar in ihm „Rationalismus in seinem ureigensten Wesen"[8]. In der 1778 von demselben Turin herausgegebenen „Sammlung geistlicher Lieder", als deren Verfasser zum größten Teile gleichfalls der Herausgeber selbst anzusehen ist, sind nach dem kompetenten Urteil Bäumkers eine ganze Reihe von Liedern „nach älteren Vorlagen gearbeitet"[9]. Wir gewinnen damit einen Maßstab für die dichterische Arbeitsweise Turins.

Was allerdings die Benutzung protestantischer Originale angeht, so verwahrt sich Turin selbst in der Vorrede zur zweiten Auflage des Gesangbuches mit allem Nachdruck gegen dahin zielende Ausstreuungen[10], und Bäumker[11] sowohl als Schneiderwirth, der speziell den Einfluß Klopstocks und Gellerts auf das katholische deutsche Kirchenlied untersucht, geben ihm in diesem Punkte im wesentlichen recht; letzterer will Turin durchaus nicht unter die eigentlichen Nachahmer Klopstocks rechnen[12].

Aber wenn dieser, vom aufklärerischen Geiste seiner Zeit keineswegs unberührte Mainzer Pfarrer, der als Fiskal für die Aufhebung der Bruderschaften plädierte, und zwar wegen des dort üblichen Rosenkranzgebetes als einer Erfindung der Jahrhunderte, „wo das Volk nicht lesen konnte", ferner wegen des Skapuliertragens, der Vervielfältigung der Ablässe sowie endlich der angeblich übertriebenen Heiligenverehrung, was alles „den gereinigten Begriffen des Christentums" widerstreite[13], ich meine, wenn dieser Mann selbst seinen Standpunkt dahin präzisiert, „es wäre kein Verbrechen gewesen, einige gute, keinen Irrtum, nichts Anstößiges begreifende Lieder auch aus lutherischen Gesangbüchern aufzunehmen"[14], und die entgegenstehende Ansicht für Skrupulosität erklärt, so wird man ihm kaum unrecht tun, wenn man eine bewußte Anleihe auch bei einem antiken Dichter wie Horaz bei ihm nicht für

---

[1] Vgl. Menge a. a. O. S. X und Nauck-Weißenfels, Horaz' Oden und Epoden erklärt, 15. Aufl. Leipzig 1899. S. 111.

[2] Vgl. Wüstefeld in „Unser Eichsfeld" XII (1917), 3. u. 4. Heft S. 85 ff 91 ff.

[3] Müller in Haberls Kirchenmusikalischem Jahrbuch Jahrg. 1902 u. 1905; vgl. Wüstefeld a. a. O. XI (1916) 2. Heft S. 35 u. Wüstefeld a. a O. XII (1917) 3. u. 4. Heft S. 95 ff.

[4] P. M. Schneiderwirth, Das katholische deutsche Kirchenlied unter dem Einflusse Gellerts und Klopstocks, Münster 1908 (Forschungen und Funde herausgegeben von F. Jostes I, 1) S. 130.

[5] W. Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied III. Bd., Freiburg 1891, S. 358 f.

[6] A. a. O. S. 107. [7] Ebenda.

[8] KL. VII, 611. [9] III, 94.

[10] Bei Bäumker III, 152. [11] III, 107.

[12] Schneiderwirth a. a. O. S. 130 f.

[13] Vgl. H. Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, Mainz 1865, S. 104 A. 8.

[14] Bei Bäumker III, 152.

schlechthin undenkbar hält, zumal von seinem Zeit- und Gesinnungsgenossen Wessenberg feststeht, daß er nach dem Vorbilde von Klopstocks Oden sogar antike Versmaße in das Kirchenlied einzuführen suchte[1].

Das Institut der Landpflegerinnen in der Diaspora.

Von Desiderius Breitenstein O. F. M., Paderborn.

Gleichzeitig mit dem Institut der Gemeindepflegerinnen, deren Hauptaufgabe in erster Linie auf die Erteilung des Religionsunterrichtes hinausläuft, entstand als zweite Einrichtung das Institut der Landpflegerinnen. Sein Hauptzweck ist die Fürsorgetätigkeit für die katholischen Landarbeiter und Arbeiterinnen auf den Gütern der mitteldeutschen und östlichen Diaspora. Ganz in Anlehnung an die Tätigkeit trägt diese Einrichtung den Namen: Katholische Diasporafürsorgestelle des Bonifatiusvereins. Grundsätzlich ist die Tätigkeit auf das religiöse Gebiet beschränkt. Den Anstoß, eine eigene Einrichtung zur religiösen Pflege unserer katholischen Arbeiter und Arbeiterinnen auf den Gütern zu schaffen, gab die seit Friedensschluß äußerst gesteigerte Abwanderung der überschüssigen Arbeitskräfte im westlichen Deutschland nach den mitteldeutschen und östlichen landwirtschaftlichen Gebieten. Die Arbeitsnachweisstellen suchten vor allem jugendliche Saisonarbeiter an Stelle der ausbleibenden Polen. Besonders die westlichen Industriestädte, darunter viele überwiegend katholische, hatten mit den Arbeitsnachweisstellen in Ostpreußen, Schlesien, Hannover, Sachsen, Anhalt Verträge geschlossen, kraft deren sie sich verpflichteten, die jugendlichen Arbeitslosen für die Landwirtschaft freizugeben.

Eine Menge der schwerstwiegenden Probleme tauchten damit für uns Katholiken auf. Wer verhinderte, daß die katholischen Arbeitskräfte auf Güter verschlagen wurden, in deren Nähe noch kein Pfarrsystem bestand? Wer sorgte dafür, daß Katholiken und Andersgläubige nicht bunt durcheinandergewürfelt die einzelnen Güter bezogen? Wer vermittelte den Neuankommenden, in den örtlichen religiösen Verhältnissen noch durchaus unerfahren, den Anschluß an die nächste katholische Gemeinde? Wer machte den katholischen Geistlichen aufmerksam? Wer beschaffte katholische, religiöse Lektüre? An wen konnten sich die katholischen Arbeitskräfte wenden, wenn sie sich in ihren religiösen Interessen bedrängt und benachteiligt fühlten?

Der Bonifatiusverein hatte ein besonderes Interesse daran, daß nicht neue katholische Inseln in der Diaspora entstanden. Denn er mußte in erster Linie die finanziellen Lasten neueinzurichtender Seelsorgsstellen tragen. Anderseits war die Abwanderung gar nicht zu unterbinden. Die wirtschaftliche Notwendigkeit drängte mit aller Gewalt dazu. Da nun die Arbeitsnachweis- und Zentralauskunftsstellen wegen ihres interkonfessionellen Charakters für die Lösung der neu auftauchenden religiösen Probleme nicht in Betracht kommen konnten, so entschloß sich der Bonifatiusverein dazu, die katholische Diasporafürsorgestelle einzurichten, zunächst mit dem Sitze in Halberstadt.

Das allererste, was erledigt werden mußte, war eine Vereinbarung mit den Zentralauskunftsstellen, die von sämtlichen Arbeitskräften aus dem Westen passiert werden mußten. Nach vielen Aussprachen kam im Januar 1920 mit der Zentralauskunftsstelle Magdeburg ein Übereinkommen zustande, aus dem folgende Bestimmungen als die wichtigsten hervorgehoben seien:

1. Die katholische Diasporafürsorgestelle des Bonifatiusvereins Halberstadt vertritt, wo es erforderlich ist, die religiös-sittlichen Interessen der in der Provinz Sachsen und Anhalt in großer Minderheit sich befindenden oder einzuführenden Saisonarbeiter und Arbeiterinnen und der Polen.

2. In ihr Arbeitsgebiet fallen die religiös-sittliche Beeinflussung katholischer Arbeiter und Arbeiterinnen und die Erteilung von Rat und Auskunft in allen religiösen oder die christlichen Sitten betreffenden Angelegenheiten an Arbeitgeber und Arbeitnehmer.

3. Die Zentralauskunftstelle anerkennt die katholische Diasporafürsorgestelle als die in religiösen Arbeiterangelegenheiten verhandlungsfähige Instanz, betrachtet die nach Magdeburg und Halle entsandten Damen als Vertreterinnen derselben und

[1] Schneiderwirth a. a. O. S. 156 f. 178.

ist bereit, die von ihnen gemachten Vorschläge betreffend die Unterbringung von Katholiken zu berücksichtigen.

4. Die getrennte Unterbringung von Katholiken und Protestanten ist für die seelsorgliche Fürsorgetätigkeit von Wichtigkeit. Die Zentralauskunftstelle ist nach besten Kräften bemüht, dieselbe durchzuführen.

In der Folgezeit wurde Fühlung genommen mit den Arbeitsvermittlungsstellen Brandenburg, Pommern, Mecklenburg, Niedersachsen. Mit der dortigen Arbeitsnachweisstelle in Hannover kam ein ähnlicher Kontrakt zustande wie mit Magdeburg.

Das Reichsarbeitsamt gab durch ein eigenes Rundschreiben vom 16. Febr. 1920 den Arbeitsvermittlungsstellen die Einrichtung der katholischen Diasporafürsorgestelle mit warmer Empfehlung bekannt.

Die glückliche Lösung dieser grundsätzlichen Kompetenzfrage mit den öffentlichen Arbeitsnachweisstellen ist von außerordentlicher Bedeutung. Sie gewährt dem neuen Institut erst den Rechtsboden für sein Wirken nach außen. Es ist wohl eine Selbstverständlichkeit, daß die Fürsorgestelle in ihrer vorbereitenden organisatorischen Tätigkeit stets auch die Verbindung mit den bischöflichen Behörden suchte, so besonders mit Paderborn, Hildesheim, Breslau und der Fürstbischöflichen Delegatur in Berlin.

Die praktische Arbeit umfaßt naturgemäß hauptsächlich den Besuch der einzelnen Güter. Die wirtschaftlichen und sittlichen Zustände sind oft genug zum Erbarmen. Ida von Lutzenberger, die die Güterverhältnisse aus eigener Anschauung gut kennt, hat in den Vorstandsblättern für katholische Jungfrauenvereine (Jg. 9 [1920], 1, S. 3) rücksichtslos in die düsteren sittlichen Zustände sehr vieler Gutskasernen hineingeleuchtet. Die Fürsorgetätigkeit teilt sich von selbst durch die Bewohner der Kasernen in zwei große Gebiete, die dringend der karitativen Hilfe bedürfen. Es sind die Erwachsenen und die Kinder. Die Erwachsenen — die Jugendlichen sind darin miteingeschlossen — werden besonders von zwei Gefahren umlauert: Entsittlichung durch das enge Zusammenwohnen der verschiedenen Geschlechter und die damit von selbst gegebene Verführung durch schlechte Elemente, Vernachlässigung des praktisch-kirchlichen Lebens. Immer und immer wieder kehrt in den Berichten über Güterbesuche die Klage wieder: Die sittlichen Verhältnisse sind sehr schlecht. Durch die neueintreffenden Arbeiterinnen aus den westlichen Großstädten hat sich der sittliche Stand gerade nicht verbessert. Manche Städte haben den Abschaum ihrer arbeitslosen Großstadtbevölkerung abgeschickt, gewiß in der wohlmeinenden Absicht, daß geregelte Arbeit wieder erhebend wirken würde. Das stille Landleben bietet diesen aber nicht die Nervenreize der Großstadt. So suchen sie sich selbst Abwechslung zu verschaffen, und zwar nicht selten in der schlimmsten Weise. Daß die Ausübung des praktisch-religiösen Lebens davon nicht unberührt bleibt, leuchtet ein. Verschiedentlich haben die Schwestern der Katholischen Diasporafürsorgestelle Güter angetroffen, von denen am Sonntag auch nicht ein einziger den Gottesdienst besucht hatte, und doch war der Weg zur Kirche nicht weit. Nicht alle Güter werden von diesem religiösen Elend betroffen, aber doch so viele, daß eine besondere karitative Abhilfe nicht weiter aufgeschoben werden kann.

Das zweite ist die Kinderfrage. Es handelt sich fast ausschließlich um uneheliche Kinder, und zwar vorzugsweise von polnischen Landarbeiterinnen. Durch die verworrenen Verhältnisse im Osten waren viele polnische Landarbeiterinnen gezwungen, auch außer der Saison auf den Gütern zu bleiben. Wohin sollten sie mit ihren Kindern? Der Arbeitsvertrag befreite meistens die Gutsverwaltung, eine so behinderte Arbeiterin weiter zu beschäftigen.

Was wird aus den Kindern? Viele gehen zugrunde. Vorigen Herbst schrieb uns die Diasporafürsorgestelle aus Magdeburg, wohin sie in August 1920 übergesiedelt ist: „Zu Hunderten können wir noch solche Kinder auf den Gütern finden, die verloren gehen, weil sich ihrer niemand annimmt. In die Bahnhofsräume Magdeburgs dürfen wir uns gar nicht wagen. Obdachlose Mutter liegen dort mit ihren Kindern drei Wochen und noch länger. Das Obdachlosenasyl wird nicht gern aufgesucht. Die Mädchen können die Kinder über Tag dort lassen, müssen aber selbst, wenn sie nicht dringend bei dem Kinde beschäftigt sind, das Haus von morgens 6 bis abends 6 verlassen, erhalten morgens nur eine Tasse schwarzen Kaffees und ein Stück trockenen Brotes. Weil geeignete katholische Familienpflegestellen fehlen, werden sehr viele katholische Kinder in andersgläubigen Familien untergebracht." Gerade hier erhoffen wir von der katholischen Diasporafürsorgestelle als Vermittlungsort für die Kinder sehr viel.

Noch einen anderen Vorteil hat uns die Einrichtung gebracht. Unsere Diasporageistlichen machen immer häufiger die Erfahrung, daß unter den polnischen Landarbeitern und Arbeiterinnen die kirchliche Entfremdung mancherorts einen bedrohlichen Umfang annimmt. Neben anderen Ursachen ist die nicht ohne wesentlichen Einfluß geblieben, daß die wirtschaftliche Besserstellung der Polen gerade von der Sozialdemokratie ausgegangen ist, weil die christlichen Gewerkschaften in der Diaspora noch keinen festen Fuß fassen konnten. Dadurch sind die Polen von selbst auch in kirchlicher Hinsicht den Sozialdemokraten in die Arme getrieben. Die katholische Diasporafürsorgestelle will nun den armen Leuten beistehen in ihren alltäglichen Nöten, wie Krankheiten, Vorenthaltung des Lohnes, Krankenkassenangelegenheiten, indem sie die Vermittlung an die in Frage kommenden Stellen übernimmt. Gerade auf diesem Wege sind sehr viele Abseitsstehende zurückzugewinnen.

Vorläufig sind nur wenig Damen an der Fürsorgestelle beschäftigt. Ein weiterer Ausbau ist auch noch nicht beabsichtigt, weil man erst die Erfolge abwarten will. Seit ihrem Aufenthalte in Magdeburg haben sich die Damen aus eigenem Antriebe die vita communis gewählt. Sie richten sich dabei nach der dritten Regel des heil. Dominikus. Von einer schlichten einfachen Tracht mit Kopfschleier erhoffen sie eine gesegnetere Wirksamkeit. Die Tracht hat bereits ihre Gutheißung seitens der bischöflichen Behörde gefunden. Nach dem Vorbilde der Helferinnen des großen hl. Bonifatius führen sie den Titel Liobaschwestern.

Die katholische Diasporafürsorgestelle ist verschiedentlich angegriffen worden, als ob sie eine weniger dringliche, um nicht zu sagen, unersprießliche Einrichtung sei. Ein solch ganz und gar ablehnendes Urteil ist zum mindesten verfrüht. Die Institution ist noch zu jung, um sich ein abschließendes Urteil bilden zu können. Aber das eine steht fest: Für das religiöse Leben unserer Landarbeiter und Arbeiterinnen auf den sächsischen und östlichen Gütern mußte mehr geschehen, zumal jetzt bei dem neuen Kräftezufluß aus dem katholischen Westen. Den Diasporageistlichen konnte eine Mehrarbeit nicht zugemutet werden; sie sind ohnehin genug belastet. Ob sich für die geschilderte sozialkaritative Fürsorgearbeit Geistliche oder Laienkräfte besser eignen, werden die nächsten Jahre zeigen müssen. Bis heute hat sich die Institution der Landpflegerinnen gut bewährt. Wir wünschen dem jungen Reis am Baume der katholischen Karitas eine kräftige Fortentwicklung.

Erlasse und Entscheidungen

Rechtliche Materien.

Kirchliche Aktenstücke.

Pont. Commissio ad Cod. Can. authentice interpretandos.

Am 24. November 1920 hat die päpstliche Kommission für die authentische Auslegung des Kodex eine Reihe von Erklärungen gegeben (573 ff.)[1], von denen die wichtigsten hier folgen:

I. Kanoniker. Zu can. 396 § 2: Das Verbot der Option erstreckt sich nicht nur auf die Dignitäten, sondern auf alle Kanonikate.

Zu can. 411 § 3: Das lediglich auf den Kapitelstatuten beruhende Stimmrecht der Benefiziaten und Mansionare in den Kapitelssitzungen hat nach dem Inkrafttreten des Kodex aufgehört.

Zu can. 421 § 1 Nr. 1: Kanoniker, die an kirchlichen Lehranstalten öffentliche Vorlesungen über theologische Lehrfächer (auch Kirchengeschichte, Archäologie, Bibelwissenschaft usw.) oder kirchliches Recht halten, sind vom Chordienste befreit, ohne den Anspruch auf die aus ihrer Pfründe fließenden Einkünfte zu verlieren; das gilt auch für den Fall, daß sie für die Abhaltung ihrer Vorlesungen besonders entschädigt werden.

II. Pfarrexamen. Zu can. 459 § 3 Nr. 3: Wenn Geistliche, die der Bischof zur Bekleidung des Pfarramts für geeignet hält, sich dem Pfarrexamen nicht unterziehen wollen, so soll der Bischof an die Konzilskongregation berichten. Das im can. 996 vorgeschriebene Weiheexamen kann nur dann als Pfarrexamen angerechnet werden, wenn es vor dem Ordinarius und den Synodalexaminatoren abgelegt wird und sich auf den ganzen Prüfungsgegenstand des eigentlichen Pfarrexamens erstreckt. Ebensowenig genügt die gemäß can. 130 in den drei ersten Priesterjahren abgelegte Prüfung zur Erlangung einer Pfarrstelle, selbst wenn jene von dem Bischof und den Synodalexaminatoren abgenommen wäre; doch ist das Ergebnis dieser Prüfungen bei der Übertragung einer Pfarrstelle zu berücksichtigen.

III. Orden. Zu can. 506 § 2: Dem Ortsordinarius steht es frei, der Wahl der einem Ordensoberen unterstehenden Oberin eines Frauenklosters persönlich oder durch einen Vertreter beizuwohnen und die Wahl zu leiten.

Zu can. 512 § 2 Nr. 1 und can. 513 § 1: Es ist Pflicht des Ortsordinarius, die einem Ortsoberen (auch exemten) unterstehenden Frauenklöster alle fünf Jahre bezüglich der Bestimmungen der Klausur zu visitieren.

Zu can. 522: Die Beichten von Klosterfrauen, die zur Beruhigung ihres Gewissens bei einem vom Ortsordinarius für Frauen approbierten Beichtvater abgelegt werden, sind gültig und erlaubt, wenn sie in einer Kirche, einem öffentlichen oder halböffentlichen Oratorium oder an einem zum Beichthören der Frauen rechtmäßig bestimmten Orte geschehen.

Zu can. 535 § 1 Nr. 1: Die einem Ordensoberen (auch exemten) unterstehenden Frauenklöster schulden dem Ordensoberen und dem Ortsordinarius Rechenschaft über die Verwaltung.

---

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis XII (1920) vol. 12 zu ergänzen.

Zu can. 642: Das für die säkularisierten Ordenspriester erlassene Verbot, ohne neues und besonderes päpstliches Indult gewisse Benefizien und Ämter zu erlangen, gilt auch für jene, die vor dem Inkrafttreten des Kodex mit päpstlicher Erlaubnis den Orden verlassen haben.

IV. Reservationen. Zu can. 893 §§ 1 u. 2: Die Fremden (peregrini) sind an die Reservationen ihres Aufenthaltsortes gebunden.

V. Beichtstuhl. Zu can. 909 § 2: Die Vorschrift, daß die Beichtstühle mit einem Beichtgitter zu versehen sind, gilt nicht nur für die zu Frauenbeichten in Kirchen und öffentlichen Oratorien bestimmten Beichtstühle; Männerbeichten dürfen jedoch auch in Privathäusern abgelegt werden.

VI. Abstinenz- und Fastengebot. Zu can. 1252 § 4: Der Vigilfasttag wird nicht auf den vorhergehenden Samstag verlegt, wenn ein Fest, das einen Vigilfasttag hat, auf einen Montag fällt. Der Satz: Vigilfasttage werden nicht antizipiert bezieht sich nicht nur auf die eigentliche Fastenzeit, sondern aufs ganze Jahr.

VII. Besetzung von Benefizien. Zu can. 1432 § 3: Wenn der Ordinarius nicht aus Nachlässigkeit, sondern wegen vollständigen Mangels an geeigneten Persönlichkeiten ein Benefizium innerhalb sechs Monate seit Kenntnis der Erledigung nicht besetzt hat, so geht das Verleihungsrecht nicht auf den Heiligen Stuhl über.

VIII. Amotionsverfahren. Zu can. 1720 u. 2148: Im Amotionsverfahren ist das öffentliche Ladungs- und Zustellungsverfahren nicht erforderlich, wenn der Pfarrer durch sein Weggehen absichtlich verhindert, daß die Zustellung ihn erreicht; vielmehr hat diese absichtliche Verhinderung zur Folge, daß die Zustellung als erfolgt gilt.

IX. Veräußerung von Kirchengut. Zu can. 1532 § 3: Die Höhe des Wertobjektes bestimmt sich nicht nach dem bei der öffentlichen Versteigerung tatsächlich erzielten Preise, sondern nach der vorher stattgehabten Abschätzung durch Sachverständige. Daher genügt bei einer Veräußerung von Kirchengut die bischöfliche Zustimmung, wenn der Abschätzungswert des Objektes die Höhe von 30000 ℳ nicht übersteigt, selbst wenn bei dem öffentlichen Ausbieten ein höherer Verkaufspreis erzielt worden ist. E. Schneider.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Zur Orientierung über den Zionismus können jedem gute Dienste tun **Die theoretischen Grundlagen des Zionismus** von G. Holdheim und W. Preuß (Berlin 1919, Welt-Verlag; 82 S.), wenn das Büchlein zunächst auch gedacht ist als Leitfaden für die Leiter von Kursen in jüdischen Jugendgemeinschaften.

Dazu sei auch notiert das zweite Heft des 39. Bandes der Frankf. Zeitgem. Broschüren **Der Zionismus und die Zukunft des Heiligen Landes** von Kl. Löffler (Hamm Westf. 1919, Breer und Thiemann; ℳ 0,75).

Die als erste Einführung empfehlenswerte **Entstehung des Talmuds** (Berlin u. Leipzig 1919, Verein wiss. Verleger; ℳ 1,60 u. 60% Zuschlag) von S. Funk-Wien erschien in zweiter Auflage. Vgl. Theol. u. Glaube 1910, 587.

In seiner wertvollen Studie über **Die Schatzkammer des (sc. zweiten) Tempels in Jerusalem** (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1919, 227–252) kommt Ad. Schwarz zu folgenden Ergebnissen: Die Schatzkammer enthielt sieben getrennte Kammern: 1. für die einlaufenden Schekalim der Kopfsteuer des halben Schekel, der Haupteinnahmequelle des Tempels, 2. für die drei Kufen der Hebe, 3. für den Rest der Jahressteuern, 4. für den Überschuß der Hebe, 5. für den Dispositionsfonds der Verwaltung von Mehl, Wein und Öl, 6. für den Bau- und Tempelfonds, 7. für den eigentlichen Tempelschatz. Alle sieben Kammern waren durch eine große Tür verschlossen, die durch fünf Siegel geschützt war. Die Tempelschätze standen unter der Obhut von 14 Personen. Der Hohepriester und der König saßen nur ehrenhalber in dem Kollegium der Tempelschatzbeamten. Die Gisbarim als Kassenbeamte entnahmen unter der Aufsicht der Schatzmeister oder Amarkelim aus den einzelnen Zellen die nötigen Gelder, über die sie von Zeit zu Zeit Rechnung zu legen hatten. Die Subalternbeamten, die mit der Eintreibung und Ablieferung der Steuern beauftragt waren, gehörten dem eigentlichen Beamtenkörper der Schatzkammer nicht an. Die Schatzkammer lag auf der Nordseite vor der Tempelmauer in der östlichen Hälfte zwischen dem Mokedgewölbe und der Quaderhalle. Diese Ortsbestimmung gewinnt S. durch Kombinierung von Flavius Josephus, Bellum Iud. V, 5, 2 mit der Mischnah. Thamid 1, 3.

Ebendas. S. 269–290 stellt Joseph Mieses als **Textkritische Bemerkungen zu R. Saadja Gaons arabischer Pentateuchübersetzung** eine ganze Wolke von Fehlern und Versehen der Konstantinopeler (1546), der Londoner (1656) und der auf diesen zwei und auf einem Manuskript ruhenden Pariser Ausgabe (1893) zusammen.

Der Wein in der Bibel (Freiburg i. Br. 1920, Herder; ℳ 12,– u. Zuschlag) fand durch D. Zapletal-Freiburg (Schw.) in gleichzeitig wissenschaftlicher, aber auch für weitere Kreise passender Weise eine anregende Behandlung.

Der kurze Abriß der **Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments** von Franz Feldmann-Bonn (Bonn 1920, P. Hanstein; ℳ 5,–) ist zum Gebrauch bei seinen Vorlesungen bestimmt und will die Studierenden mit dem Stoff der Bücher des A. T. bekannt machen, um „eine Grundlage für das Verständnis der Vorlesungen über Einleitung in das A. T. zu schaffen".

Ein knapper, z. T. allzu knapper Abriß ist die **Einleitung in die heiligen Bücher des Alten Testaments** (Graz u. Leipzig 1920, Mosers Buchhandlung; 195 S.) von Alois Hudal-Graz. Der Standpunkt ist i. a. recht konservativ, wenn auch

nicht mehr so ausgeprägt wie bei anderen. Der Pentateuch ist nach H. zum überwiegenden Teil von Moses selbst; manches von ihm mündlich Überlieferte ist später aufgezeichnet. Am Ende der Richterzeit wurden die durch Novellen vermehrten Gesetze neu redigiert. Ergänzungen und Nachträge sind bis zur babylonischen Gefangenschaft hinzugefügt. Die Abfassung von Is. II durch Isaias, des ganzen B. Daniel durch Daniel wird verteidigt. Die beiden ersten Psalmenbücher gehören in die Zeit Davids, das dritte Buch ist unter Ezechias redigiert, das vierte um 536/35 v. Chr., das fünfte unter Nehemias abgeschlossen. Die brennende Frage der literarischen Art der einzelnen Bestandteile der „geschichtlichen" Bücher des A. T. ist kaum berührt. Selbst für Chron. und 2. Makk., für Tob. und Jud. ist sie nicht aufgerollt. Das muß um so mehr auffallen, da H. im Gegensatz zu anderen das apologetische Moment in der Einleitungswissenschaft nicht ausschaltet. Die kurze Besprechung der Glaubwürdigkeit in dem üblichen verallgemeinernden Schema ersetzt die Behandlung der literarischen Art nicht. Hudals Büchlein kann ersten Anfängern immerhin Dienste leisten, zumal gut ausgewählte Literaturangaben erwünschte Fingerzeige für weitere Studien geben. Aber die kurze Einleitung ins A. T., nach der bei uns weite Kreise heute geradezu schreien, ist es nicht geworden. Ob freilich eine solche heute möglich ist?

Dem rätselvollen **Lied Mose's, Deut. 32** (Tübingen 1920, Mohr; *M* 4,— und 50% Verlagszuschlag) hat K. Budde-Marburg eine textkritisch der LXX größere Beachtung schenkende Monographie gewidmet. Das Lied ist ihm ein jüngerer Doppelgänger zu Mose's Segen (Deut. 33), ein Theodizeeversuch eines prophetischen Kunstdichters. Ein zweiter deuteronomistischer Redaktor habe dann in der Zeit der Verbannung als „entschlossener Vertreter der deuteronomischen Anschauung" den Segen Mose's ausgeschieden und durch das Lied ersetzt, „das so vollkommen dieser Anschauung entspricht".

E. Dimmler bemüht sich, das **Buch der Weisheit** (M.-Gladbach 1920, Volksvereinsverlag; *M* 10,—) in unserer „Zeit der Gottesleugnung und Sittenlosigkeit" in weitere Volkskreise zu tragen. Er gibt jeweilig zunächst eine paraphrastische, verhältnismäßig breite Erläuterung und dann erst die Übersetzung nach Gr. Er verteidigt noch die Abfassung zur Zeit Ptolomäus' IV. Philopator. 2, 10 ff. erscheint noch ernsthaft messianisch gedeutet.

N. Peters.

Neues Testament.

Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur älteren Jesusüberlieferung von Lic. Karl L. Schmidt-Berlin. XVIII u. 322 S. gr. 8°. (Berlin 1919, Trowitsch u. Sohn; *M* 16,—.) Nach S. kann überhaupt kein Versuch gemacht werden, die so schwer miteinander zu vereinbarenden chronologischen und topographischen Angaben der Evangelien zu einem Aufriß des Lebens Jesu zu verwenden, ehe durch literarkritische Einzeluntersuchung der Perikopen die Frage gelöst ist, ob und in wie weit überhaupt eine Chronologie und Topographie vorliegt. S. gelangt in seiner Untersuchung der Synoptiker nach dem Wert dieser Notizen zu einem im ganzen negativen Resultate. Nach S. bestand die älteste Jesusüberlieferung nur aus Einzelgeschichten, die zum größten Teil ohne feste chronologische und topographische Markierung innerhalb der Gemeinde überliefert worden sind. Die Bemerkungen chronologischer und topographischer Art, die sie verbinden, sind nur ein Rahmen, eine Art Rankenwerk, mit dem die Evangelisten oder ihre Vorgänger die einzelnen Bilder versahen. Die Initia der einzelnen Perikopen, die die Evangelisten in einen literarischen Zusammenhang einstellten, machen den Eindruck, als ob sie feste zeitliche und örtliche Bestimmungen nach vorwärts und rückwärts wären, sind aber wertlos. Nur hier und da, und zwar innerhalb einzelner Geschichtskomplexe haben sie einen wirklich chronologischen und topographischen Charakter. Im ganzen treten nur trümmerhafte Bruchstücke eines Itinerars hervor. Der eigentliche Grund liegt darin, daß die älteste Jesusüberlieferung kultisch bestimmt war (Vereinzelung der Perikopen), daher bildhaft und übergeschichtlich. Diesen wichtigen Gesichtspunkt findet S. nicht berücksichtigt, sowohl in der neuesten katholischen Leben-Jesu-Literatur, die sich meistens mit der Herstellung einer Harmonie zwischen Joh. und den Synoptikern befaßt, noch auch in der protestantischen, in der sich durchweg eine Überschätzung des Markusgerüstes zeigt. Es sei übrigens hier hervorgehoben, daß S. sich mit der katholischen Literatur gründlich bekannt zeigt und ihrer litera-

rischen Kritik in vielen Fällen große Anerkennung zollt, obgleich er grundsätzlich ihre Methode ablehnt. Gegenüber der historischen Wertung des Mk. aber will S. zeigen, daß, obgleich er es als ältestes Evangelium anerkennt, sein geschichtlicher Aufriß wertlos ist. Die einzelnen Markusperikopen, in Abschnitten, denen im ganzen ein einheitlicher Gedanke zugrunde liegt, zusammengestellt, werden mit besonderer Berücksichtigung der synoptischen Frage und der Textgeschichte einer äußerst scharfsinnigen, aber öfters hyperkritischen und haarspaltenden und deshalb nicht überzeugenden Kritik dessen, was Mk. sagt oder verschweigt, unterzogen, mit dem Resultate, daß Mk. die Perikopen und die Komplexe mit Zeit- und Ortsangaben in der Tradition vorgefunden und ohne Rücksicht auf chronologischen Zusammenhang, nach rein sachlichen Motiven zusammengestellt hat. Dadurch entsteht dann ein buntes geographisches und chronologisches Durcheinander. Danach werden in derselben Weise Mt. und Lk. mit ihren parallelen Perikopen als „Seitenreferenten" zu Mk. (Zweiquellentheorie) peinlich verhört. Es stellt sich dabei heraus, daß sie nach Gutdünken umgruppieren; Mt. hat noch mehr als Mk. sachliche Gruppierung und stößt überflüssiges Rahmenwerk ab; Lk. hat dagegen literarische Aspirationen, er will die Fülle der Ereignisse periodisierend und psychologisch klarstellen, erweckt dadurch den Eindruck einer geschichtlichen Abfolge, ist aber trotz 1, 4 f. durchaus kein selbständiger Quellenforscher. Auch Lk. 2, 1 u. 3, 1 sind künstliche, unhaltbare Synchronismen. (Das Joh.-Ev. wird natürlich bei Sch.'s Kritik, als historisch wertlos, nicht berücksichtigt.)

Maiworm, J. Bausteine der Evangelien zur Begründung einer Evangelienharmonie. 142 S. (Magdeburg 1918, Eulers; *M* 4.—.) Ein beachtenswerter Versuch einer Evangelienharmonie mit Zugrundelegung der Johanneischen Festzeitenchronologie. M. bietet nicht den ganzen Text, sondern eine tabellarische Übersicht der Einordnung der (500) Perikopen, die mit kurzen Titeln versehen sind. In der darauf folgenden Begründung der Anordnung werden wichtige chronologische Streitfragen kurz untersucht. Der Verfasser zeigt hierbei eine eingehende Kenntnis der einschlägigen Literatur und ein scharfsinniges und gesundes kritisches Urteil, zuweilen geht aber ein kühner Hypothesenwagemut damit durch. Als Probe hierfür verweisen wir hier nur auf eine Erklärung von Mt. 3, 13 ff. (S. 35), wo er, um einen Ausgleich mit Joh. 1, 31 herzustellen, annimmt, das in 3, 14 f. Erzählte habe nach der Taufe und Erscheinung des Zeichens 3, 16 f. stattgefunden, in der Reihenfolge, wie sie sich im apokryphen Hebräerevangelium findet; das v. 16 f. Erzählte sei ein zur vorhergehenden Erzählung als Erklärung hinzugefügter Nachtrag. Joh. habe nach dem Zeichen Jesum bestürzt angehalten, und ἄφες und ἀφιησιν ständen im Sinne von „freilassen". Das verstößt gegen den Kontext, und die Bemerkung, ἀφιεναι komme nur selten in der Nebenbedeutung von „zulassen" vor, ist für das Hellenistische nicht zutreffend. Es steht im Sinne von ἐᾶν = sino, permitto, in vollständiger Konstruktion mit Acc. c. Inf.: Lk. 18, 16; Mt. 13, 30; Mk. 1, 34; Lk. 8, 51; Apk. 11, 9; — mit bloßem Akk. der Person in derselben Bedeutung (der Inf. ist zu supplieren): Mk 5, 19; 11, 6; 14, 6; Joh 12, 7; (11, 48) Apg 5, 38; Apk. 2, 20 so wie hier Mt. 3, 15b. In demselben Sinne von „gestatten", „zulassen", mit folgendem Konj.-Satze Mt. 7, 4; Lk. 6, 42; Mt. 27, 49. — Bei Mt. 3, 15a ist sowohl Akk. wie Inf. zu ergänzen. — Ganz eigentümlich und mit dem Kontext nicht zu vereinigen ist auch (S. 53) die Erklärung des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter als des Bildes eines milden, Schulden nachlassenden Verwalters des Buß akramentes, um es so auch örtlich und zeitlich in den Komplex Lk 15 (Mt. 9, 10 ff.) einzureihen. — Diese Ausstellungen ändern aber nichts daran, daß das Buch eine anerkennenswerte Leistung ist. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Die kleine Schrift **Monarchie oder Republik?** Freimaurerei und Kirche über die Staatsform von dem bekannten Politiker Amilian Schoepfer (6.—10. Tausend. München 1919, Tyrolia; *M* 1,70) soll ein Wort zeitgemäßer Aufklärung zum Umsturz in Mitteleuropa sein.

In der Herderschen Sammlung „Frauenbilder" entwirft Maria Müller unter dem Titel **Emmy Gichrl** (Tante Emmy) (2. u. 3. Aufl. Freiburg i. Br. ohne Jahr; *M* 3,80, kart. *M* 4,80) ein anziehendes Lebensbild der edlen Frau und Schriftstellerin. Acht wohlgelungene Bilder beleben den Text.

Die 4. u. 5. Aufl des Buches **Alban Stolz und die Schwestern Ringseis. Ein freundschaftlicher Federkrieg.** Herausgegeben von Alois Stokmann S. I.

(Freiburg i. Br. ohne Jahr, Herder; ℳ 9,—, geb. ℳ 11,—. Mit vier Bildern) beweist die Beliebtheit desselben. Es stellt eine dankenswerte Bereicherung der Stolz-Literatur dar. Der umfangreiche Briefwechsel zeigt uns die drei ausgezeichneten Personen in ihrem Denken und Fühlen und ist reich an interessanten Einzelheiten.

In dem Buche **Was ich bei Mönchen fand** (Regensburg 1919, Pustet; kart. ℳ 6,—. Mit mehreren Bildern) schildert A. von Auersburg (Pseudonym) die Eindrücke, die er während eines Herbstaufenthaltes im bayrischen Hochland von dem Leben und Streben der Karmelitermönche von Raisach empfing. Die Lektüre des in lebensvoller Sprache geschriebenen Buches sei weiten Kreisen, namentlich auch solchen Katholiken, die Vorurteile gegen die Klöster haben, und den Protestanten angelegentlich empfohlen.

Oswald Spenglers Buch: **Der Untergang des Abendlandes.** Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit (Wien u. Leipzig 1918, Braumüller; ℳ 20,—) ist bereits in weiten Kreisen bekannt geworden; hat es doch in kurzer Zeit eine Reihe von Auflagen erlebt. Der Verfasser will die Richtlinien des Weltgeschehens in der Vergangenheit feststellen und daraus die des zukünftigen Weltgeschehens ableiten. Er verwirft die übliche Einteilung der Weltgeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit und nimmt dafür vier „gleichzeitige" Geistesepochen an: die indische Kultur seit 1800 v. Chr., die antike seit 1100 v. Chr., die arabische seit dem Beginn unserer Zeitrechnung und die abendländische seit 900 n. Chr. Die einzelnen Kulturen läßt er von einer „Kulturseele" durchdrungen sein, die antike von einer apollinischen, die arabische von einer magischen und die abendländische von einer faustischen Kulturseele. Aber seine Kulturseelen schweben in der Luft, sind nicht an bestimmte Träger, wie Volk oder Land, gebunden und nicht geeignet, die Tatbestände zu erklären. Auf die einzelnen Kulturseelen wendet Sp. die Lebensvorgänge der Organismen an; er läßt sie erstarren und sterben, wenn sie alle in ihnen liegenden Möglichkeiten erschöpft haben. Aber wer kann sagen, ob eine lebende Kultur schon auf diesem Stande angelangt ist! Eigentümlich ist die Subsumierung der ersten neun Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung unter die arabische Kultur, wodurch Sp. sich von vornherein die Möglichkeit nimmt, der weltbewegenden Bedeutung des Christentums gerecht zu werden. Nach Sp. verläuft die Entwicklung der Weltgeschichte in allen vier Epochen im wesentlichen auf die gleiche Weise, namentlich folgt jedesmal auf die Periode der Kultur, des Strebens nach idealen Werten, die Periode der Zivilisation, der Ausdehnung (des Imperialismus), des Strebens nach materiellen Werten, in Industrie, Handel und Verkehr. Für die Antike nimmt er den Übergang von der Kultur zur Zivilisation mit der Bildung des römischen Weltimperiums an, für die abendländische Epoche mit dem Ende des 19. Jahrhunderts. In dieser „Zivilisation" wird nun das Abendland sich auswirken und so das „kulturelle" Abendland seinen Untergang finden. In diesen mit großer Selbstsicherheit vorgetragenen Anschauungen fühlt Sp. sich gleichsam als Prophet. Aber seine Aufstellungen entbehren der festen, tragfähigen Grundlage. Er spricht der Geschichte den Charakter einer Wissenschaft ab, da sie des Prinzips der Kausalität entbehre. Indem er den Begriff der Kausalität, sowohl der äußeren wie der inneren, für die Geschichte überhaupt ablehnt, setzt er dafür das Schicksal, die Notwendigkeit der Entwicklung, ein. Aber im Grunde ist sein „Schicksal" nichts anderes als die Kausalität, zumal da er genötigt ist, ein äußeres und ein inneres Schicksal anzunehmen. Der Weg zur Erkenntnis der geschichtlichen bzw. geschichtsphilosophischen Vorgänge und Zusammenhänge ist ihm die gefühlsgemäße Intuition, das Einfühlen, während doch das systematische Denken auch hier der notwendige Weg zum Ziele ist. Sp. arbeitet eben mit luftigen Hypothesen und ohne zielsichere Handhabung der auch für die Geschichtsphilosophie unerläßlichen historischen Methoden. Dazu kommt, daß seine Ansicht vom unabänderlichen Schicksal die für das Weltgeschehen und seine Erkenntnis so wichtigen Faktoren der göttlichen Vorsehung, die besonders im Christentum sich zeigt, und des freien menschlichen Willens ausschaltet. Indem er jeden anderen Zukunftsweg als den jener oben charakterisierten trivialen Zivilisation verschließt, bedeutet sein Werk aber auch eine weitere Gefahr für viele weniger urteilsfähige Leser, da es geeignet ist, zum Pessimismus zu führen und frohes, hoffnungsfreudiges Schaffen, das gerade heute so sehr not tut, zu unterbinden. Übrigens soll nicht verkannt werden, daß in dem Werke ein gewaltiges Material mit vieler Gelehrsamkeit verarbeitet ist und mit großem Scharfsinn oft überraschende Ähnlichkeiten und Parallelen innerhalb der einzelnen Epochen herausgestellt sind. Gerade letztere verleihen der Lektüre einen eigenen Reiz.

Fr. Tenckhoff.

Patrologie.

Die Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums (Heft 3/4) veröffentlicht einen nicht ganz zu Ende geführten Aufsatz des am 25. Mai 1920 verstorbenen Herausgebers Erwin Preuschen über **Die Echtheit von Justins Dialog gegen Trypho**, in dem Preuschen besonders gestützt auf Vergleichung mit Stellen aus Tertullian Justin den Dialog abspricht. Die beigebrachten Gründe sind in der Tat sehr beachtenswert und verdienen eine eingehende Würdigung.

Als Nr. 9 der IV. Reihe der Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München erscheint eine Studie über **Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs von Karthago** († um 453), von P. Dr. Desiderius Franses O. F. M. (München 1920, Lentnersche Buchhandlung). Anlaß zu seiner Arbeit nennt der Verf. selbst einen Aufsatz, den Dom Germain Morin im April 1914 unter dem Titel: „Pour une future édition des opuscules de S. Quodvultdeus, évêque de Carthage" veröffentlicht hat. Morin hatte in diesem Aufsatze 12 pseudoaugustinische Predigten bestimmt dem Bischofe von Karthago zugeschrieben, für 7 andere Predigten ebenfalls die Autorschaft des Quodvultdeus behauptet und endlich gefragt, ob nicht Pseudo-Prospers „De promissionibus et praedictionibus Dei" ebenfalls als Werk des genannten Bischofs in Anspruch zu nehmen sei. Franses behandelt kurz die Überlieferungsgeschichte der 12 Predigten und sucht dann für die 12 pseudoaugustinischen Predigten und die Schrift von Pseudo-Prosper die These Morins, nämlich, daß wir in diesen Schriften Werke ein und desselben Autors, des genannten Bischofs Quodvultdeus vor uns haben, zu beweisen. Die vom Verf. vorgelegten Gründe sind hauptsächlich dem Inhalte der Predigten entnommen, der deutlich auf die Zeit von 437–439 schließen läßt. Aus der dem hl. Prosper zugeschriebenen Schrift stellt der Verf. eine Reihe Stellen in Parallele mit Stellen aus den Predigten des Quodvultdeus und glaubt sich auch hier trotz einer Schwierigkeit (S. 45 ff.) für die Autorschaft des Quodvultdeus mit Bestimmtheit entscheiden zu können. Die sieben von Morin vermutungsweise dem Bischof von Karthago zugeschriebenen Reden werden vom Verf. kurz im Anhang behandelt (S. 79–90); er glaubt, da es an historischen Angaben in diesen Predigten fehlt, Quodvultdeus als Autor nicht mit Sicherheit erweisen zu können. Die Persönlichkeit des Quodvultdeus (S. 50 ff.) identifiziert der Verf. mit einem aus Augustins Briefwechsel bekannten Diakon von Karthago desselben Namens. Ganz viel läßt sich freilich über ihn nicht sagen, aber eine kurze Skizze seines Lebens kann nach seinen Schriften gegeben werden (S. 78 f.). Die Bedeutung der Schriften, d. h. der nunmehr dem Quodvultdeus von ihm zugeschriebenen Schriften, für Bibelwissenschaft, Dogmengeschichte, Liturgik und Geschichte wird von Franses in einem eigenen Kapitel gewürdigt. Viel Neues wird bei den Predigten, die sich ganz in augustinischen Gedankenkreisen bewegen, nicht zu erwarten sein, wenn auch Einzelheiten, wie der Hinweis auf das Symbol der Kirche von Karthago und die Parallelen zum Athanasianum, ganz interessant sind. Die Seite 60 angegebenen dogmengeschichtlichen Hinweise hätten ausführlicher im Textzusammenhang gegeben werden müssen, um überzeugend zu wirken. Ein eigener Paragraph (S. 69 ff.) behandelt die außerbiblischen Zitate bei Quodvultdeus.

Johannes Hessen, **Graf von Hertling als Augustinusforscher** (Düsseldorf, Cäcilienverlag). Hessen bespricht und würdigt in diesem Büchlein die Verdienste des Grafen von Hertling um die Augustinusforschung.

Zur Erklärung der Apostolischen Väter (vgl. diese Zschr. 1920 H. 4 S. 238) sind inzwischen zwei weitere Bände erschienen. Walter Bauer kommentiert **Die Briefe des Ignatius von Antiochia und den Polykarpbrief** und Hans Windisch **Den Barnabasbrief** (Tübingen, Mohr). Die Methode ist dieselbe wie die im ersten Band geübte. Die Anmerkungen und vor allem die Exkurse sind sehr instruktiv. In beiden wird sehr reiches Material zur Erklärung der genannten Schriften zusammengetragen.

In der von W. v. Christ verfaßten **Geschichte der griechischen Literatur** (Müller, Handb. der klass. A. W. VII, 2. 1; München, Beckische Verlagsbuchhandlung) hat Otto Stählin, dessen Name auch in der Patrologie rühmlich bekannt ist, den Abschnitt über die hellenistisch-jüdische Literatur bearbeitet (S. 535–662). Aus diesem Abschnitte interessiert für die Patrologie besonders das Kapitel über Philo (S. 625 ff.). Für den Theologen ist im übrigen auch die zusammenfassende Darstellung der Übersetzungen hebräischer Schriften und der daran sich anschließenden Literatur (S. 542 ff.) sehr beachtenswert. Es ist zu bedauern, daß die Arbeit Stählins nicht in einem Sonderdruck allgemein käuflich ist.

P. Simon.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Apologetica sive Theologia Fundamentalis in usum scholarum. Von Dr. P. Hilarin Felder O. M. Cap. (Paderborn 1920, Schöningh; ℳ 34,— u. 40%). An Lehrbüchern der Apologetik fehlt es nicht. Dennoch wird man von vornherein nicht sagen können, es sei kein Bedarf nach einem neuen. Es mag vielmehr mit der Schwierigkeit und Fülle der zu behandelnden, die verschiedensten wissenschaftlichen Gebiete berührenden Probleme zusammenhängen, daß man nicht leicht ein apologetisches Handbuch nennen kann, das nach jeder Richtung hin voll befriedigt. Das vorliegende neue zweibändige Handbuch bedeutet jedenfalls eine erfreuliche Bereicherung unserer apologetischen Literatur. Verf. hat sich bereits 1911 durch seine treffliche Apologetik „Jesus Christus" in vorteilhafter Weise als Apologet eingeführt. Die neue Apologetik, welche in je einem mäßigen Bande die Demonstratio christiana und die Demonstratio catholica behandelt, zeichnet sich besonders aus durch klare und übersichtliche, dem Charakter eines Lehrbuches Rechnung tragende Anordnung des Stoffes und durch die Berücksichtigung der modernsten Problemstellungen und Angriffe. Wenn das auch im Rahmen des knappen Handbuches in prägnanter Kürze geschieht, so geben doch reiche Literaturnachweise Wegweisung für eindringendere Studien.

Die Kulturarbeit der katholischen Kirche in Bayern. Herausgegeben von Generalvikar Dr. M. Buchberger (München 1920, vorm. G. J. Manz; ℳ 14,—, geb. ℳ 18,—). Das Buch enthält Beiträge von zehn Autoren, die das kulturelle, soziale und karitative Wirken der katholischen Kirche in Bayern beleuchten. Es ist eine treffliche Apologie, die sich der werbenden Kraft des Heimatgedankens bedient.

Freie Religion. Vorschläge zur Weiterführung des Reformationsgedankens von Artur Drews (Jena 1920, E. Diederichs; ℳ 1,—). Eine sehr lehrreiche und klare Zusammenstellung der Lehre der Freireligiosen, die als Pantheismus anzusprechen ist.

Allseele. Ein Versuch einer Charakterisierung des Weltengeistes in der Religion des Sozialismus. Von Dr G. Hoffmann. Das Büchlein ist interessant, sofern es ein Beweis dafür ist, daß der Sozialismus seine materialistische Grundlage zu revidieren beginnt. An Stelle des Materialismus setzt Verf. den Pantheismus. (Verlag für sozialistische Lebenskultur; Rostock 1920, ℳ 3,20).

Was ist vom Adventismus zu halten? Von Dr. Joh. B. Roetger (1920, Volksvereinsverlag; ℳ 1,—). Der Adventismus sucht auch in katholische Gemeinden einzudringen. Die vorliegende Aufklärungsschrift sei daher empfohlen.

Die leibliche Auferstehung Jesu. Eine religionsgeschichtliche Studie. Von Georg Sulzer, Kassationsgerichtspräsident a. D. in Zürich (Leipzig 1920, Oswald Mutze; ℳ 2,50). Verf. nimmt zwar die Gottheit Christi nicht an, glaubt aber, daß er ein erstgeschaffener Geist war, und sucht gestützt auf die angeblichen Resultate der okkulten Wissenschaft nachzuweisen, daß die allerdings „legendenhaften" Auferstehungsberichte doch die Tatsache einer leiblichen Auferstehung voraussetzen.

Die Wurzeln der primitiven Religion. Von Universitätsprofessor Dr. G. Wunderle (Würzburg) (Schriften der Volkshochschule, herausg. von Dr. Robert Pilot). Würzburg 1920, Kabitzsch u. Mönnich; ℳ 4,—) Das Büchlein ist unseres Wissens die erste populäre Behandlung des wichtigen Stoffes von katholischer Seite und als solche wärmstens zu begrüßen. Die Frage nach den Wurzeln und Grundbestandteilen der Religion der Naturvölker zielt in letzter Linie auf die Erkenntnis der Urgründe des religiösen Lebens überhaupt hin.

Fontes historiae religionis Persicae. Collegit Carolus Clemen. (Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collecti Fasciculus I; Bonn 1920, A. Marcus u. E. Weber). Die neue religionsgeschichtliche Quellensammlung, die sich auf die lateinische und griechische Literatur beschränkt, führt sich mit dem vorliegenden Bändchen aufs vorteilhafteste ein. Wir finden hier Zitate über die persische Religion von 137 Autoren von Xanthus, der noch vor Herodot schrieb, bis auf Nicephorus Callisti (c. 1320) zusammengestellt. Der kritische Apparat beschränkt sich mit Recht auf die die Erkenntnis fördernden Varianten.

Vernunft und Gottesglaube. Von Dr. Felix Budde (Paderborn 1920, Bonifacius-Druckerei; ℳ 3,—). Das Werkchen, das die wichtigsten Gottesbeweise darlegt, ist aus dem Unterricht an einem Lyceum hervorgewachsen und will hauptsächlich dem Vorurteil begegnen, daß nur mathematische Beweise Gewißheit bringen. Das Büchlein wird für den Unterricht an ähnlichen Anstalten gute Dienste leisten, ist aber auch für weitere Kreise wegen seiner klaren Fassung sehr empfehlenswert.

Wodan und Jesus. Von Julius Bode (Sontra i. H. 1920, Verlag Freideutschland). Das Büchlein zeigt, wohin die freideutsche Bewegung zielt. Wodanglaube und Jesusreligion harmonieren nach B. vorzüglich zusammen. Was Karl d. Gr. unseren Vätern brachte, war nicht mehr die ursprüngliche Lehre Jesu, sondern deren Verfälschung durch Priester und Kirche.

Lola. Ein Beitrag zum Denken und Sprechen der Tiere von Henny Kindermann (Stuttgart o. J. [1920], Verlag Richard Jordan). Wer sich für die Frage der angeblich denkenden Tiere interessiert, darf an der vorliegenden Schrift nicht vorübergehen, in der Verfasserin über ihren klopfsprechenden Hund Lola ausführlich die unglaublichsten Dinge berichtet, die nach einem Nachwort des Professors Dr. H. E. Ziegler, der bereits zwölf „denkende" Hunde kennt, ernst zu nehmen wären. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Compendium Theologiae Dogmaticae auctore Chr. Pesch. Zweiter Band, 2. Aufl. (Freiburg, Herder; 286 S., geb. ℳ 50,—). Dieser zweite Band enthält De Deo uno, trino, creante, elevante, de fine ultimo, de novissimis. Die Gelehrsamkeit und Art des Verf. sind längst allgemein bekannt.

In den von Donders und Soiron herausgegebenen Predigtstudien veröffentlicht K. Pieper **Die Missionspredigt des hl. Paulus**, ihre Fundstellen und ihren Inhalt (Paderborn, Schöningh; S. 126). Verf., der inzwischen Leiter der von Schmidlin gegründeten Missionszeitschrift und Privatdozent für M.-Wissenschaft in Münster wurde, tat gut daran, sich mit dieser Arbeit über den wenn auch nicht ersten, so doch bedeutendsten „Missionar" einzuführen. Auf protestantischer Seite ist das Thema wiederholt behandelt, auf unserer bisher noch nie. Dem Mangel ist nun durch die sehr fleißige und genaue Arbeit von P. abgeholfen. Sie sei nicht nur Missionsfreunden, sondern auch Paulusfreunden bestens empfohlen.

Jos. Müller, **Die Ehe im Völkerleben.** 2. Aufl., 2.—6. Tausend. (Sebaldusverlag, Nürnberg; 248 S., ℳ 10,—.) Verf. hat schon früher über „Die Keuschheitsideen" geschrieben, ist also befähigt, auch über die Ehe seine Ansichten auszusprechen. Das geschieht in ruhiger, sachlicher Weise und vornehmer Darstellung auch bei empfindlichen Fragen. Die Schrift zerfällt in zwei Teile: Prinzipielle Erörterungen und Einzeldarstellung. Nichts, was die Ehe betrifft, bleibt unerwähnt. Am Schluß äußert sich Verf. als warmer Verteidiger des Priesterzölibats, meint aber, man solle das Weihealter etwas höher ansetzen und den inzwischen Approbierten anderswo kirchlich beschäftigen, etwa in Predigt(?) und Katechese. Auch diese Vorschläge, die Verf zu einer Broschüre verarbeiten und hier hätte ausschalten sollen, sind der Erwägung durchaus wert und sehr ernst empfunden. Das eigentliche Ehebuch aber wünschen wir in die Hände aller Gebildeten, verheiratet oder unverheiratet, wo es vielen Nutzen stiften kann. Besonders sei es gebildeten Brautleuten empfohlen.

O. Pieper, **Das religiöse Erlebnis.** Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über Religion (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 9,—). Schleiermacher ist der Ausgangspunkt des neueren Protestantismus. Seine „Reden" haben geschichtliche Bedeutung erlangt. In ihnen macht er die Religion an sich zum Gegenstande der Untersuchung. Über seine wahre Absicht differieren indes die Gelehrten. Verf. sucht dem Hauptproblem, dem religiösen Erlebnis, auf den Grund zu kommen. Er will feststellen, „was für Schl. das Wesen der Religion ausmacht". Die Elemente sind: „Einfühlen und Einswerden von Subjekt und Gegenstand, Bewußtsein des Wirklichen, unmittelbare Berührung mit dem Gegenstande in Anschauung und Gefühl, schöpferischer Vorgang, unabsichtlich, in sich unbewußt, zweckfrei, nicht alltäglich, nicht jedem möglich, Veränderung des inneren Bewußtseins, Einheit von Anschauung und Gefühl." Das alles macht das religiöse Erlebnis aus.

R. Seeberg, **Lehrbuch der Dogmengeschichte** IV Bd. 1: Die Lehre Luthers. IV 2: Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre (Leipzig, A. Deichert; 986 S.). Mit diesem Bande hat der Verfasser das großangelegte Werk vollendet. Wie unsere längeren früheren Besprechungen bei aller Wahrung des eigenen Standpunktes durchaus recht anerkennend ausfielen, so auch diese durch Raummangel gebotene kürzere. Heben wir die Vorzüge der Arbeitsweise von S. hervor, so ist es der Verzicht auf prickelnde Darstellung, gewagte Kombination und kühne Konstruktion, wie wir sie heute nicht selten im anderen Lager zu lesen uns leider gewöhnen mußten, dafür aber um so solidere, auf gründlicher Einsicht in die Quellen

beruhende Arbeit. In den rein katholischen Partien – und wie zahlreich sind sie in einer Dogmengeschichte – stützt sich Verf. auch auf katholische Autoren und bekundet dadurch wenigstens das Streben nach Objektivität. Wenn andere Protestanten Katholiken zitieren, geschieht es meist, um deren zufällige Schwächen in einem gewissen Punkte bloßzustellen. Endlich wird die Lektüre für den Fachmann dadurch fruchtbar, daß recht oft die Quellen redend in die Darstellung eingeführt werden; in wichtigen Punkten will man ja die Autoren selber hören und nicht ihre Dolmetscher. Die Zeiten der ersten Kämpfe liegen um 400 Jahre hinter uns, und wir sehen auf beiden Seiten mit ruhigerem Blick und deshalb um so klarer in die damalige religiöse Lage. Wir können leider bei keinem Punkte in eine nähere Erörterung uns einlassen, weil uns dafür ein entsprechender Raum nicht zu Gebote steht. Nur die eine Bemerkung möchten wir nicht unterdrücken: Gar schmerzliche Empfindungen tauchen bei der Lektüre in uns auf, wenn wir sehen, wie die Reformatoren trotz ihrer augenblicklichen schroffen Stellung gegen „Rom" doch soviel mehr mit dem wesentlichen Katholizismus gemein hatten als ihre heutigen Nachkommen, zumal soweit sie sich zu dem weitverbreiteten Neuprotestantismus bekennen. Leider hat S. darauf verzichtet, dessen geschichtliche Entstehung und Entwicklung zu schreiben, obschon er den Katholizismus bis auf seine neueste Zeit verfolgte. Bebte er vor dessen Bilde, wie es wirklich sich gestaltet hat, zurück? Oder sieht er in ihm mit den Neuprotestanten das legitime Kind der alten Reformatoren? B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Einen wertvollen und wichtigen Beitrag zur Ethik liefert Dr. Michael Wittmann (Eichstätt) mit seiner Arbeit **Die Ethik des Aristoteles; in ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht** (Regensburg, Manz). Der Verfasser behandelt die Ethik des Aristoteles als Ganzes, als System; es ist das erste ethische System, das die Geschichte kennt. Er führt aber diese Ethik nicht bloß als ein fertiges Gebilde vor; er will zugleich ihren Werdegang historisch aufhellen, indem er namentlich auch das Verhältnis des Stagiriten zu Plato und Sokrates berücksichtigt. „Sosehr Aristoteles aus der Sphäre nationaler und geschichtlich bedingter Vorstellungen schöpft, so treibt doch seine Gedankenwelt ihre Wurzeln tiefer zurück. Über das spezifisch Hellenische hinaus bezeichnet das allgemein Menschliche den Boden, auf dem Aristoteles steht. Es läßt sich nicht verkennen, daß in wichtigen Punkten das von Aristoteles der philosophischen Erörterung zugrunde gelegte menschliche Bewußtsein auch in der Gegenwart noch fortbesteht. Und gar manche Zergliederung, die Aristoteles vornimmt, hängt so wenig mit spezifisch antiken Vorstellungen zusammen, hält sich vielmehr so fest an ein allenthalben lebendiges Menschheitsbewußtsein, daß sie auch heutzutage noch als probehaltig gelten will. In solchen Punkten ruht die aristotelische Ethik nicht bloß auf geschichtlichen Voraussetzungen, sondern auf einem festeren Boden; hier beansprucht sie darum nicht bloß ein geschichtliches Interesse, sondern einen dauernden Wert" (Vorrede S. VIII). Wittmann faßt den Stoff unter die Begriffe: Glückseligkeit, Tugend, Lust; bei der Tugendlehre erörtert er die Tugend im allgemeinen und dann die besonderen Formen der Tugend. Interessant ist sein Hinweis (S. 196): „Dem sittlichen Leben soll (bei Aristoteles) der religiöse Charakter nicht genommen werden; im Gegenteil, die Verehrung der Götter scheint für Aristoteles etwas Selbstverständliches zu sein. Nur in seiner Prinzipienlehre, in der Lehre von der Tugend überhaupt, weiß Aristoteles das religiöse Moment nicht unterzubringen." Wir freuen uns des trefflichen und tüchtigen Buches, das Wittmann seinem Lehrer Cl. Bäumker gewidmet hat, von Herzen.

Professor Ludwig (Freising) ließ im Verlage „Natur und Kultur" (München) eine Schrift erscheinen **Okkultismus und Spiritismus.** Es sind zwei Artikel, die der Verfasser nunmehr in Broschürenform ins Land gehen läßt. Prof. Ludwig hat sich seit vielen Jahren mit solchen Fragen beschäftigt. Wir sind ihm dankbar für seine Arbeit. Namentlich seine Ausführungen über den Okkultismus halten wir für sehr wichtig. Die katholische Theologie muß sich m. E. mehr mit diesen Dingen befassen. Es darf auf die Dauer nicht mehr sein, daß die Praxis den Geistlichen vor Fragen und Probleme des Okkultismus stellt, bei denen seine theologischen Handbücher ihn ganz im Stiche lassen. Mit bloßer Skepsis oder gar mit dem einfachen Hinweis auf dämonischen Einfluß ist da nicht geholfen. Wir denken auf diese Dinge zurückzukommen. Jedenfalls bitten wir Prof. Ludwig, die Vorlesungen, die er f. S

über Okkultismus vor Theologen gehalten hat, gelegentlich der Öffentlichkeit vorzulegen.

Das in zweiter, verbesserter Auflage vorliegende Buch von Simon Weber **Evangelium und Arbeit** (Herder) bezeichnet sich selbst als „Apologie der Arbeitslehre des Neuen Testamentes". Es spricht sich aus über das Verhältnis der christlichen Religion zum Problem der wirtschaftlichen Arbeit. „Wahrlich, wenn je, so sind wir heute darauf hingewiesen, nach einer Verbindung des Geistes, der aus dem Evangelium hervorgeht, mit dem Geiste des Arbeitslebens zu rufen." Wir haben es ja „heute grell vor Augen, welche Wege der Arbeit ohne den Geist des Evangeliums sich auftun, und welche Früchte diese Trennung hervorbringt." Der Verfasser behandelt „die Arbeit in der Geschichte der Menschheit außerhalb der Offenbarung", „Jesus als Vorbild und Lehrer der Arbeit" sowie „das Evangelium der Arbeit und die Briefe der Apostel". Des weiteren kommt zur Erörterung „Jesus und der Reichtum", „Reichtum und Arbeit", „Arbeit und Armut". Schließlich werden „die mittelbaren Arbeitstriebe des Evangeliums" untersucht und „das Evangelium der Arbeit und die katholische Lehre von der Vollkommenheit". Die Frage: „Was lehrt Jesus von der Anwendung der menschlichen Kräfte zur Erzeugung von Gütern?" wird, im Lichte der Bibel und der Geschichte beantwortet, zu einem großen Zeugnis für Christus und seine Kirche. Die Darlegung der Arbeitslehre des Evangeliums reiht sich mit Zuversicht unter die Verteidiger des christlichen Glaubens. Und sie darf „in ihrer schlichten Größe und wirtschaftlichen Segensfülle beanspruchen", „zu den inneren Kriterien der Gotteswürdigkeit des Evangeliums zu zählen". — Die schöne Arbeit Webers empfiehlt sich selbst. Auch der Seelsorgsklerus wird vielen Nutzen daraus ziehen und sie oft verwenden können.

Der Regens des Würzburger Priesterseminars, Dr. Karl Staab, hat die Neuausgabe der **Moraltheologie** von J. A. Göpfert übernommen und jüngst den zweiten Band dieses Werkes bei Schöningh in achter, verbesserter Auflage erscheinen lassen. Es ist erfreulich, daß die allbekannte, besonders auf die Praxis eingestellte Göpfertsche Moral lebensfähig gehalten wird durch Neubearbeitung. Ob sich übrigens heute die S. 216 angegebenen Sätze für die materia gravis noch halten lassen?

Bernhard Rasche, Regens des Paderborner Priesterseminars, konnte sein Buch **Der Spender des Bußsakramentes** nach den Bestimmungen des Codex iuris canonici in dritter, verbesserter Auflage herausgegeben (Paderborn, Bonifacius-Druckerei). Die klare und durchsichtige Art der Darstellung wird dem praktisch gearbeiteten Buche seine Freunde unter dem Seelsorgsklerus bewahren und ihm neue gewinnen.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Dr. H. Reh, **Zur mittelalterlichen Kulturgeschichte, Staat und Kirche im Mittelalter** (Bücherei der Volkshochschule herausgegeben von R. Piloty. Bd. 1 H. 5. Würzburg 1920, Kabitzsch u. Mönnich; ℳ 4,—), veröffentlicht in dem vorliegenden Bändchen seine an der Volkshochschule in Jena gehaltenen Vorträge. Diese sind ganz im protestantischen Geiste gehalten und verraten eine zum Teil sehr mangelhafte Kenntnis der Geschichte und der Einrichtungen der katholischen Kirche. Mit Bedauern wird der Katholik erkennen, daß so manche schiefe Auffassungen, die in anderen Kreisen über die Kirche und die kirchliche Lehre herrschen, auf den Volkshochschulen in die breiteren Schichten des Volkes getragen werden, dazu bisweilen in einer wenig zusagenden Form. Dem konfessionellen Frieden wird dadurch nicht gedient.

Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont. Von Andreas Pesch (Veröffentlichungen der Görresgesellschaft. Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft H. 37. Paderborn 1920. Schöningh; ℳ 6,— u. 40% T.-Zschl.). Es ist ein Verdienst des Verfassers, eine spezielle und systematische Darstellung der staats- und kirchenpolitischen Anschauungen des Admonter Benediktinerabtes (1297 bis 1327) zu geben, der bisher verhältnismäßig wenig Beachtung in der Literatur gefunden hat. Wenn Engelbert auch nicht an einen Dante, Marsilius, Occam heranreicht, so sind seine Anschauungen doch von nicht zu unterschätzender Bedeutung, weil er bei seinen Zeitgenossen und auch später bei den Chronisten seines Ordens großes Ansehen besessen hat. Nach einleitenden biographischen Bemerkungen wird eine Übersicht und Wertung der staatspolitischen Schriften Engelberts gegeben, sodann eine Darstellung seiner Ansichten über den Ursprung und Zweck des Staates, über die

Staatsformen, das Kaisertum und seine Aufgaben, über das Verhältnis vom Kaisertum zur Kirche. Engelbert steht ganz unter dem Einfluß der Antike, insbesondere des Aristoteles; seiner Auffassung fehlt der christliche Einschlag. Er ist einer der ersten und klarsten Vertreter der Volkssouveränität, allerdings nicht in der Bedeutung der heutigen Zeit. Der irdische Staatszweck ist nach ihm von absoluter Berechtigung; der Staat hat keine direkt religiösen Aufgaben. Als kaiserlicher Parteigänger denkt er sich die Staatsgewalt unabhängig von der kirchlichen Gewalt; aber Staat und Kirche sollen harmonisch zusammenarbeiten.

Das im Jahre 1910 erschienene Werk des leider inzwischen verstorbenen Straßburger Kirchenrechtsprofessors K. Böckenhoff **Katholische Kirche und moderner Staat** reichte über den Wert einer Tagesliteratur weit hinaus und hatte von der Kritik mit Recht eine so günstige Aufnahme gefunden, daß die vorliegende neue Bearbeitung durch den Bonner Kirchenrechtslehrer und Rechtshistoriker A. Köniǵer (Köln 1920, Bachem; ℳ 24,—, geb. ℳ 26,—) vielseitigen Wünschen entspricht. Wenngleich die neue Auflage in pietätvollem Sinne den Grundcharakter des Böckenhoffschen Buches achtet, so hat dieses doch in der Hand des neuen Verfassers bedeutsame Verbesserungen in materieller und formeller Hinsicht erfahren. Vor allem sei hingewiesen auf die durch die veränderten Zeitverhältnisse und politischen Anschauungen geforderte Hinzufügung eines neuen Kapitels: „Das Trennungsprinzip und der sozialistische Staat". Fußend auf den großen Rundschreiben Leos XIII., Pius' X. und neuerdings Benedikts XV. sowie auf den Rechtsbestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches betont der Verfasser, daß die Kirche an der Republik als solcher und insbesondere auch an der demokratischen Republik keinen Anstoß nimmt; die Kirche mischt sich überhaupt nicht in die Frage nach der rein weltlichen Verfassungsform eines Staatswesens. Dieses und die es verkörpernde Regierungsgewalt geht nach ihrer Überzeugung letzten Endes auf Gott zurück. Wenn daher die Kirche auch an den jüngsten Staatengebilden und Regierungsformen grundsätzlich keinen Anstoß nimmt, so kommt es doch bei der Beurteilung im Einzelfalle darauf an, von welchem Geiste sie beseelt sind, wie sie sich insbesondere zur Kirche, ihrem Glauben und ihrer Verfassung stellen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist der kommunistische Staat mit den Programmpunkten: Diktatur des Proletariats und Trennung von Staat und Kirche in der denkbar schroffsten Form zu verwerfen. Auch die Durchführung des Erfurter Programms, das die Sozialisten der Mehrheit verteidigen, ist nicht möglich ohne schwere Verletzung der von Christus seiner Kirche übertragenen Rechte und führt schließlich zu einer Nichtanerkennung ihrer Art und Einrichtung und praktisch zur Zerstörung ihrer hierarchischen Verfassung. Für eine etwaige Trennung von Staat und Kirche fordert der Verfasser die Beachtung folgender Punkte: Ruhiges Vorgehen ohne Überstürzung, auf gesetzlichem Wege, nach Anhörung der zuständigen kirchlichen Behörden; Achtung vor der Religion überhaupt und vor der katholischen Kirche insbesondere, soweit die unabänderliche Eigenart ihrer Verfassung und ihres Rechtes dabei in Betracht kommt; Achtung vor dem religiösen Bekenntnis und der Gewissensfreiheit der überwiegenden Zahl der Einwohner eines Landes oder Landesteiles; endlich Achtung vor der Vergangenheit in ideeller und materieller Hinsicht. Möge auch diese neue Auflage einen so großen Freundeskreis finden wie die erste und dadurch mit beitragen zur Aufklärung über schwierige und wichtige Fragen der modernen Zeit.

E. Schneider.

Homiletik.

Sonntagspredigten von Emil Kaim, Stadtpfarrer (Rottenburg a. N. 1920, Verlag von Wilhelm Bader; 215 S., br. ℳ 10,60, geb. ℳ 14,60 u. Teuerungszuschlag). 22 Sonntagspredigten nach Kaimscher Art. Neue Stoffe, oder wo gewohnte Stoffe, eine neue Art der Behandlung. Hier offenbart sich wieder Kaims stärkste Seite: biblische Texte in lebendiger Anschaulichkeit, in oft klassischer Form, mit gefühlswarmem Tone für die Gegenwart religiös auszuwerten. Auch wo Kaim katechetische Stoffe behandelt, freuen wir uns über den frischen Zug und die wirksame Art, die weit entfernt ist von der Blut- und Lebensleere der meisten katechetischen Predigten. Bei den meisten Predigten weiß Kaim seine Gedankengänge ganz ins Praktische zu leiten, bei anderen vermißt man fast ganz eine tiefergehende Anwendung. Es finden sich einige Ungenauigkeiten bzw. Übertreibungen (z. B. S. 15, 71), einige Wendungen, die uns weniger liegen; im allem: Beweise homiletischen Schaffens.

Was predigt die Pfarrkirche? Eine Predigtreihe von Andreas Kaiser, Pfarrer in Neukenroth (Paderborn 1920, Verlag von Ferdinand Schöningh; 109 S., ℳ 3,— u. 40% Teuerungszuschlag). Man spricht von einer „religiösen Heimatkunde". Das Volk soll verwachsen mit seiner Pfarrkirche und den religiösen Gebräuchen der Heimat. Ob wir in hinreichendem Maße die Kirche und das religiöse Leben in derselben und um dieselbe dem Volke lieb und heilig machen und so religiöse Werte schaffen, die sich im tiefsten Herzen mit der Liebe zur Heimat verankern? Von diesem Gesichtspunkte aus ist es lebhaft zu begrüßen, daß K. einmal die Pfarrkirche zum Gegenstande von Predigten gemacht hat. Die Predigten (7) bieten eine brauchbare allgemeine Grundlage für solche Zwecke. Der einzelne Prediger muß das Lokalkolorit hinzutun. Dann werden solche Predigten wirksam sein.

Am Traualtar. Entwürfe und Skizzen zu Trauungsreden von Johann Ev. Litzel, Pfarrer (Illertissen [Bayern] 1920, Martinusbuchhandlung; 160 S., ℳ 7.50, geb. ℳ 12 —). Die Ansprachen und Skizzen entnehmen ihren Stoff dem Trauungs-Ritus und der Messe, der Lehre über die Ehe und dem Kirchenjahre. Sie sind, wie es bei der großen Anzahl (etwa 150) selbstverständlich ist, von verschiedenem Werte. Wiederholungen von Gedanken sind bei einer solchen Arbeit nicht ganz zu umgehen. Es sollen Anregungen sein, mit denen jeder Redner eigene Wege geht. Als solche werden sie vielen Geistlichen willkommen sein.

Fünf Predigten als Abschluß der Maiandacht, gehalten in der Stadtpfarrkirche zu Knittelfeld von Universitätsprofessor Dr. Alois Hudal-Graz, gewesener Feldgeistlicher (Graz u. Leipzig 1920, Ulrich Mosers Buchhandlung; 24 S., ℳ 1,—). Es sind keine Marienpredigten, sondern Predigten allgemeinen Inhaltes: Krieg und Zusammenbruch im Lichte des Glaubens; die Weltmission der katholischen Kirche; Tod und Gericht; das Weltgericht; die Herrlichkeiten des Himmels. Der Stil ist frisch und anschaulich, stellenweise packend, die Gedanken teilweise originell, die Farben manchmal zu grell, das „Kriegerische", das sich noch darin findet, bedarf an mancher Stelle der Korrektur.

Frohe Botschaft in der Dorfkirche. Homilien für Sonn- und Feiertage von Dr Karl Rieder. 6. u. 7. Aufl. (9.—11. Tausend). (Freiburg i. Br., Herder u. Co.; XIV u. 277 S., ℳ 12.—, geb. ℳ 17,— u. Zuschlag.) Unsere Predigten haben in den letzten Jahren regeren Anschluß an die Bibel gefunden, nicht zu ihrem Schaden. Ein Beweis dafür ist, daß von diesem Buche die 6. u. 7. Aufl. bereits vorliegt. Vgl. die lobende Besprechung in dieser Zeitschrift 1912, S. 164 f.

Vorträge über die Redekunst. Von P. Viktor Kolb S. I. (Wien 1920, Mayer u. Co. Inhaber Friedrich Pustet; 62 S., ℳ 3,—). Zwei Vorträge: Über die Erhabenheit der Redekunst und über die Kunst des rednerischen Vortrages zeigen die Bedeutung der Redekunst und geben brauchbare praktische Anregungen, die bei der starken Konkurrenz der Predigt durch die weltliche Beredsamkeit beachtenswert sind.

Kirchliche Vortragskunst. Für Prediger und Religionslehrer von Hans Calm, Herzoglichem Hofschauspieler a. D., Lehrer der Redekunst am Priesterseminar zu Wittenberg und am Polytechnikum in Cöthen (Leipzig o. J., K. Voigtländers Verlag; 172 S., 14,—). Nicht die ganze kirchliche Beredsamkeit behandelt der Verfasser, sondern nur den Vortrag biblischer Stücke, insofern ist der Titel des Buches zu weit gefaßt. Nach einer allgemeinen Einleitung über Vortragskunst, Prediger und Religionslehrer sogen ausgewählte Partien aus dem Alten und Neuen Testamente. Die Vortragsart ist bis ins einzelne angegeben. Subjektives Empfinden wird immer eine große Rolle spielen, wenn man ganze Partien mit Vortragszeichen versieht, jedenfalls ist das Buch eine ausgezeichnete Anleitung, sich in den Stimmungsgehalt der biblischen Stücke einzuleben und sie entsprechend vorzutragen. Es sei jedoch darauf aufmerksam gemacht, daß alles Theatralische im Vortrage zu meiden ist.

Gesammelte Pressereden. Von P. Viktor Kolb S. I. (Wien 1920, Mayer u. Co. Inhaber Friedrich Pustet; 258 S., ℳ 8,—). Das Buch enthält die Reden, welche P. Kolb auf Festversammlungen, Katholikentagen usw. hielt, um dem Volke den furchtbaren Abgrund zu zeigen, in den die schlechte Presse führt. Es sind Worte apostolischen Freimutes, glühender Begeisterung für die Sache seines Volkes. Für Vorträge gleichen Zweckes bieten diese Reden unerschöpfliches Material, nur müssen die österreichischen Verhältnisse auf deutsche umgedeutet werden. J. Brögger.

Christliche Kunst, Archäologie.

Kunst und Religion. Ein Versuch über die Möglichkeit neuer religiöser Kunst. Von G. F. Hartlaub (1919, Kurt Wolff Verlag; geb. ℳ 18,— u. Zuschlag). Verf. behandelt zunächst das Verhältnis von Religion und Kunst und die Grundlagen religiöser Kunst (Stil, Gegenstand, Gesinnung), um dann einen Überblick über die religiöse Kunst des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart zu bieten. Er findet im Expressionismus der Gegenwart eine Übergangserscheinung, die in Zukunft zu einer neuen, wirklich religiösen Kunst führen kann, wenn er sich treu bleibt und die Gesinnung schaffen hilft, durch die das Christentum seine neue Daseinsform gewinnen wird. Das neue Christentum, das Verf. erwartet, müssen wir freilich ablehnen. Bezeichnend für seinen Standpunkt ist der Satz: „Für uns, denen keinerlei objektive Religion mehr gegeben ist, ist jede Bibelmalerei, die gleichsam so tut, ab ob es noch einen Glauben gäbe, letzten Endes Blasphemie." Die Schrift gewährt jedoch einen sehr dankenswerten Einblick in die geistigen Grundlagen des Expressionismus, die kennen zu lernen für alle von Wert ist, die eine sichere Stellungnahme gegenüber den modernsten Strömungen gewinnen wollen, von denen auch die kirchliche Kunst nicht mehr unberührt ist, vielmehr von Tag zu Tag mehr ergriffen zu werden scheint. Es ist gewiß ein Expressionismus denkbar, dem die Kirche ihre Hallen öffnen darf, aber was H. in den beigefügten 76 Bildtafeln als Proben vorführt, ist, von wenigen Ausnahmen vielleicht abgesehen, nicht dazu zu rechnen.

Die Zukunft des Expressionismus. Von Hans Roselieb (Firmin Coar). Das vorliegende Heft gehört zu der Sammlung „Das Neue Münster, Baurisse zu einer deutschen Kultur", die im Matthias-Grünewald-Verlag (Mainz 1920, Richard Knies; ℳ 5,50) erscheint. Verf. tadelt in beachtenswerten Ausführungen am Expressionismus, daß ihm die Achtung vor der Tradition und der Wille zur geistigen Zucht, zur seelischen Bindung fehlt. Solange er im Fahrwasser des schrankenlosesten Subjektivismus verharre, erfülle er seine Mission nicht. Allein von einer den Subjektivismus überwindenden, sozialen Gesinnung, die ihrerseits nur im Christentum als Religion der Entsagung wurzeln kann, verspricht sich Verf. eine Gesundung und aufbauende Wirkung des Expressionismus.

Alt-Russische Kunst. Mit einer Einführung von Dr. Sarnina Halle (Orbis pictus, herausg. von Paul Westheim, Bd. 2; Berlin o. J. [1920], Ernst Wasmuth; geb. ℳ 16,50). Der Mangel der Kenntnis der russischen Sprache bringt es mit sich, daß die Literatur und in noch höherem Maße die bildende Kunst unseres östlichen Nachbars bei uns bisher fast unbekannt geblieben sind. Verf. schildert in kurzen Zügen den Werdegang der russischen Kunst vom 11. bis zum 17. Jahrhundert. Den Höhepunkt der Entwicklung stellt die Ende des 14. Jahrhunderts erblühende Nowgoroder Ikonenmalerei dar, die in Andrej Rubljow ihren glänzendsten Vertreter gefunden hat. Neben der Malerei wird auch die Architektur und die freilich sehr spärliche Plastik behandelt. Nahezu 50 große und gute Reproduktionen sind dem Bande beigegeben, dem das gesteigerte Interesse, das die Gegenwart Rußland entgegenbringt, sicher zu weiter Verbreitung verhelfen wird.

Die Symbolik im Menschwerdungsbild des Isenheimer Altars. Vortrag gehalten in der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft München von Dr. Joseph Bernhart (München 1921, Patmos-Verlag; ℳ 10,—). Das innere Hauptbild des berühmten Klappaltars Grünewalds im Colmarer Museum bietet einer zweifelsfreien Deutung erhebliche und bisher ungelöste Schwierigkeiten. Insbesondere das sog. Engelkonzert auf der linken Seite ist voller Rätsel, eine wahre crux interpretum. B. bringt nun eine Fülle von Stellen aus der Heiligen Schrift, dem Brevier, aus Predigten, Andachtsbüchern, Schauspielen und Dichtungen heran, die geeignet sind, das Dunkel zu lichten. Es ergibt sich, daß dem Gemälde „ein theologisches Programm von schärfster Durchdachtheit" zugrunde liegt. Vier Abbildungen bringen wichtige Einzelheiten in einer Größe, wie sie bisher in keiner anderen Publikation vorliegen. Wer sich ernstlich in das Werk Grünewalds vertiefen will, darf die Ausführungen B.s nicht unbeachtet lassen.

Kalender bayrischer und schwäbischer Kunst 1921. Herausgegeben von Joseph Schlecht (München, Gesellschaft für christl. Kunst; ℳ 6,—). Der im 17. Jahrgang stehende beliebte Kunstkalender zeigt sich nach Inhalt und Ausstattung seinen Friedensvorgängern ebenbürtig. Aus dem reichen Inhalt seien hervorgehoben die Aufsätze über die ehemalige Prämonstratenserabteikirche Steingaden und die Wall-

fahrtskirche in Freistadt (Oberpfalz), einen 1710 vollendeten interessanten Zentralbau von Viscardi. Zwei Farbendrucke nach Spitzweg zieren den geschmackvollen Umschlag.

Beuroner Kunst. Eine Ausdrucksform der christlichen Mystik. Von Joseph Kreitmaier S. I. (Freiburg 1921, Herder; geb. ℳ 35,— u. Zuschlag). Von dem mit 37 Tafeln ausgestatteten Werke, auf das wir bei seinem ersten Erscheinen empfehlend hinwiesen, liegt nunmehr bereits die dritte, vermehrte und verbesserte Auflage vor. Es hat nicht wenig dazu beigetragen, weiten Kreisen das Verständnis für die Eigenart der Beuroner Kunstschule zu erschließen. Verf. ist weit davon entfernt, die Beuroner Grundsätze als maßgebend für alle christliche Kunst hinzustellen, mit Recht aber sieht er in den Arbeiten dieser Klosterkunst eine starke Anregung zur Verinnerlichung, wie sie unserer heutigen kirchlichen Kunst vor allem not tut.

Die **34 farbigen Kunstdruckbilder zum Neuen Testament** nach Entwürfen vom Historienmaler Philipp Schumacher-München, die einer neuen Bibelausgabe des Mosella-Verlages (Trier) beigegeben wurden, sind auch separat (in Mappe ℳ 8,50) erschienen. Die volkstümlichen Blätter sind im Format einer Postkarte in kräftigen Farben ausgeführt. A. Fuchs.

Philosophie.

Philosophische Handbibliothek. Herausgegeben von Cl. Bäumker, L. Baur, M. Ettlinger. Bd. I: **Einleitung in die Philosophie** von F. A. Endres, geh. ℳ 12,—, geb. ℳ 16,—. Bd. II: **Geschichtsphilosophie** von F. Sawicki, geh. ℳ 16,—, geb. ℳ 20,—. (Verlag Jos. Kosel, Kempten 1920.) Diese neue Kösel'sche Philosophische Handbibliothek will in einer Reihe von Einzelbänden das gesamte Gebiet der Philosophie und ihrer Geschichte in einer auch weiteren Kreisen verständlichen Formgebung zur Darstellung bringen. Der Plan ist ebenso begrüßenswert, als er schwierig ist. Den zahlreichen Nachfragen aus der Laienwelt nach einer lesbaren, auf die modernen Probleme eingestellten Darstellung der Philosophie stand man bisher ziemlich ratlos gegenüber. Hier bestand in Wirklichkeit eine Lücke in der auf unserer Seite im übrigen vorzüglichen philosophischen Literatur der letzten Jahre. Die beiden genannten Bände kommen diesem Bedürfnisse nun tatsächlich in bester Weise nach und sind eine günstige Prognose für das neue Unternehmen. Sie bieten die Fülle des Stoffes in der möglichst klaren und elementaren Anordnung und Durchführung unter dem ruhig und umsichtig wägenden Blick der ihr Gebiet beherrschenden Gelehrten. Möchten die genannten Gesichtspunkte auch in der weiteren Folge des Werkes nicht aus dem Auge gelassen werden!

Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung von Max Dessoir. Vierte u. fünfte Auflage. (Stuttgart 1920, Verd. Enke; ℳ 36,—). Der Verfasser versteht unter dem Jenseits der Seele die parapsychischen, außergewöhnlichen und abnormen Erscheinungen des Seelenlebens. Die etwaigen Tatsächlichkeiten derselben haben sich besonders unter der Kriegspsychose zu unglaublichen Zerrbildern philosophischen und religiösen Wahnglaubens gewandelt und nehmen gegenwärtig das Denken weiter Kreise gefangen. Unter diesen Umständen ist es schon aus geistighygienischen Gründen sehr zu begrüßen, daß auch die berufenen Vertreter der Wissenschaft sich diesen „Geheimwissenschaften" zuwenden und mit dem Lichte der Vernunft und Kritik die Nebelschleier zu durchleuchten suchen. Der Verfasser hat seit Jahrzehnten diese Vorgänge beobachtet, viele persönliche Erfahrungen mit bekannten Medien gesammelt und sich als einer der ersten bemüht, die nicht mehr abzuweisende parapsychische Forschung auf wissenschaftliche Grundlagen zu stellen.

Geschichte der Philosophie von Karl Vorländer. 5. Auflage (13.–15. Tausend). I. Band: Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit. 368 S. brosch. ℳ 5,50, geb. ℳ 7,50 u. 50% Zuschlag. II. Band: Neuzeit. 533 S. brosch. ℳ 6,50, geb. ℳ 8,50 u. 50% Zuschlag. (Leipzig 1919, Verlag von Felix Meiner.) Das Werk ist durch seine Klarheit und Gediegenheit, den mittleren Umfang und die passende Auswahl der Literatur unter den neueren Philosophiegeschichten wohl die brauchbarste. Die Darstellung der bei protestantischen Schriftstellern gewöhnlich vollständig fehlenden scholastischen Philosophie offenbart den ernsten Willen nach Objektivität, der allerdings bei dem kantianischen Standpunkte des Verfassers der gegensätzlichen Denkrichtung nicht in allweg gerecht werden konnte.

Der überaus rührige, vielseitige und leistungsfähige philosophische Verlag von Felix Meiner in Leipzig gibt in der „Philosophischen Bibliothek" Band 100 auch der

Philosophie von Thomas von Aquin eine Stelle. Durch ausgewählte Stücke aus seinen Schriften in ihren Grundzügen dargestellt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. Eugen Rolfes (Leipzig 1920; 224 S., ℳ 7,40). Die Stücke stellen eine übersichtliche Darstellung der thomistischen Erkenntnislehre, Naturlehre, Seinslehre und Gotteslehre dar. Zahlreiche Parallelstellen aus Aristoteles lassen das Verhältnis des Aquinaten zu dem großen Griechen erkennen und das Büchlein zumal bei dem billigen Preise sehr geeignet erscheinen zu seminaristischen Übungen. Aber auch zum Zwecke einer Einführung in das thomistische Denken kann es weitesten Kreisen dienen wie kaum ein anderes. Ergänzend seien genannt die den gelehrten Kenner und gewandten Übersetzer verratenden folgenden Bändchen derselben „Philosophischen Bibliothek". Band 8: **Aristoteles' Kategorien** (des Organon erster Teil). Vorangeht: Des Porphyrius Einleitung in die Kategorien. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. Eugen Rolfes (Leipzig 1920; ℳ 10,—). Der „Philos. Bibliothek" Band 9: **Aristoteles' Perihermenias** oder Lehre vom Satz (des Organon zweiter Teil). Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. Eugen Rolfes (Leipzig 1920; ℳ 6.25).

Neue Auflagen erschienen von dem **Lehrbuch der Philosophie** von Alfons Lehmen S. I. Zweiter Band, erster Teil: Kosmologie. Vierte und fünfte, verbesserte und vermehrte Auflage hrsg. von Peter Beck S. I. (Freiburg i. Br. 1920, Herder; 232 S., ℳ 14,50). Zweiter Band, zweiter Teil: Psychologie. Vierte und fünfte, verbesserte und vermehrte Auflage hrsg. von Jul. Beßmer S. I. (ebd. 1921; ℳ 52,50). — **Elementa philosophiae scholasticae** auctore Doctore Seb. Reinstadler, in seminario Metensi quondam philosophiae professore. Vol. I. continens Logicam, Criticam, Ontologiam, Cosmologiam. Editio nona et decima. (Freiburg i. Br. 1920, Herder; 535 S., ℳ 12,40.) Vol. II. continens Anthropologiam, Theologiam naturalem, Ethicam. Editio nona et decima. (Ibidem 1920; 556 S., ℳ 26,50.) Die neuesten Auflagen dieser geschätzten scholastischen Lehrbücher tragen neuere Literatur nach und fügen kurze Berichte über neuere Forschungen und Theorien ein.

J. Feldmann.

Pädagogik.

Der Philanthropinismus kein Ableger französischer Pädagogik, sondern deutsches Gewächs. Von Dr. Remigius Stölzle (Stuttgart 1920, Druck u. Verlag von Greiner u. Pfeiffer; 6. Heft von Ernte und Aussaat, ein Sammelwerk aus dem Reiche der Bildung und Erziehung; 44 S., ℳ 4,—). Der Würzburger rühmlichst bekannte Pädagoge und Philosoph Remigius Stölzle, der bereits früher bewiesen hat, daß die Hauptvertreter der pietistischen Richtung in der Pädagogik ihre Vorläufer hatten, nämlich Ahasver Fritsch und Johann Georg Sommer (vgl. Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes 1917 H. 3 S. 165 ff.), bespricht hier einen Pädagogen, der schon klar die Hauptmerkmale des Philanthropinismus aufweist: Johann Gottlob Krüger geb. 1715 zu Halle, gest. 1759 zu Braunschweig. Unter seinen sich großer Beliebtheit erfreuenden Werken sind auch zwei pädagogische Schriften: „Die Regeln der Sprache des Herzens" (1750) und „Gedanken von der Erziehung der Kinder" (1752). Außerdem ist noch bemerkenswert, daß Krügers Gedanken den Einfluß Lockes dartun, wie St. im einzelnen beweist, wenngleich Krüger „kein sklavischer Nachbeter Lockes" ist, sondern selbständig vorgeht. Noch eine andere seit langem kontrovertierte Frage findet durch Sts Untersuchungen eine Lösung. „Es ist ein neuer Beweis gegeben, daß der Philanthropinismus doch ein wesentlich deutsches Gewächs ist, ein Produkt der deutschen Aufklärung und nicht ein Ableger Rousseauscher Pädagogik. Der Einfluß Lockes auf Krüger und Basedow und der Einfluß Rousseaus an einigen Punkten auf Basedow beweist nichts gegen unsere Behauptung. Denn dieser Einfluß ist nicht die Ursache der Entstehung, sondern er trägt nur einige Züge in das ursprüngliche Bild ein" (S. 39). Die Schrift ist ein neuer Beweis für die ergebnisreiche Forschertätigkeit Sts auf dem Gebiete der Pädagogik.

Für das Gebiet der aktuellen Schulfragen liegt folgendes Material vor: **Die Familie und die christliche Schule.** Zwei Vorträge: Familie und Schule; Die christliche Schule. (Vortragsskizze 50, M.-Gladbach 1919, Volksvereinsverlag.)

Flugschriften der Organisation der Katholiken Deutschlands zur Verteidigung der christlichen Schule und Erziehung. Flugschrift 11: **Das Recht der Familie, der Kirche und des Staates an der Volksschule nach katholischen Grundsätzen** von

Pfarrer Dr. Gerigk Neisse. Flugschrift 19: **Elternausschüsse**, was sie sind und was sie wollen von Geheimrat Marx (Düsseldorf). Flugschrift 21: **Wesen und Aufgabe der Elternausschüsse** von H. Weber, Diözesansekretär Münster.

Dr. Jos. Adrian, **Schulgemeinden** (Elternvereinigungen) auf Grund der neuen Reichsverfassung, mit Anhang (Musterfatzungen, Richtlinien, Neuordnung der Elternbeiräte). (Erfurt 1920, 2. Aufl., Ursulinenkloster.) Das Heft gibt über die Fragen guten Aufschluß.

Elternbeiräte. Von H. Burhenne in Walsum (Niederrhein). (Langensalza 1920, Fried. Manns Pädagogisches Magazin H. 775, 33 S.) Die Schrift könnte in einfacherer, phrasenentschleierter Sprache mehr sagen. In der für Vorträge im Elternbeirate angegebenen Literatur habe ich zum großen Teil andere Wünsche.

Die Arbeit im Elternbeirat. Ratschläge und Anregungen von Rich. Lohmann (Berlin 1920, Buchhandlung Vorwärts; 31 S., ℳ 1,50). Es ist eine klare und praktische Anleitung, wie der Sozialdemokrat in seinem Sinne im Elternbeirate wirken kann. Es sei hervorgehoben, wie die Aufmerksamkeit der Elternbeiräte neben anderem auch auf den Religionsunterricht, bzw. die Befreiung der Kinder von demselben, die Verlegung der Religionsstunden auf die Eckstunden, die Beschäftigung und Unterbringung der befreiten Kinder hingelenkt wird.

Brauchen wir Elternschulen? Ein Vorschlag zur Besserung deutscher Jugenderziehung und Förderung deutschen Wesens von Kurt Walter Dix in Meißen i. S. (Langensalza 1918, II. Aufl. Fr. Manns Päd. Mag. H. 693, 53 S.). Der Verfasser möchte die Eltern erziehungsfähig und -tüchtig machen, schlägt die Errichtung von Elternschulen vor, für die er ausführliche Pläne entwickelt.

Schule und Haus. In ihrem Verhältnis zueinander beim Werk der Jugenderziehung. Von W. Armstrong (ebenda; 5. Aufl. 40 S.). „Notwendig ist, daß Haus und Schule in vollstem Einklange miteinander stehen und das Werk der Jugenderziehung in einem Sinne und Geiste treiben. Nur so kann es gute Früchte tragen" (S. 17). Wie das auf den einzelnen Gebieten geschehen kann, wird gut gezeigt.

Die Notwendigkeit der freien (privaten) Schulen in den neuen Staaten. Von Schulrat Karl König, früher Seminardirektor in Straßburg, z. Z. Sophiahöhe bei Jena (ebenda 1919; 35 S.). Der Verfasser gehört zu den Vorkämpfern für die private Schule und fordert das Recht der privaten Schule im Interesse der Fortentwicklung der pädagogischen Theorie und Praxis, der vollen Entfaltung der Kräfte und Anlagen der Jugend, der gedeihlichen Weiterentwicklung der Innenkräfte des Staates. — Andere Literatur zu dieser Frage: Trüper, Die freien Erziehungs- und Bildungsanstalten für unser deutsches Volk der Gegenwart (Langensalza 1919); Dr. Adrian, Der wirtschaftliche Wert unserer freien Schulen und Erziehungsanstalten in Die freie Bildung und Erziehung 1919 H. 1 S. 1 ff.

Zur Schulpolitik der Katholiken Deutschlands. Herausgegeben von Direktor Joh. Peter Mauel (Köln 1919, J. P. Bachem; 142 S., ℳ 5,60, geb. ℳ 6,40). In diesem 14. Bande der Zeit- und Streitfragen der Gegenwart werden die wichtigsten Schulfragen der Gegenwart von Fachmännern erörtert. Das Werk leistet allen, die in den Schulkampf der Gegenwart eingreifen müssen, einen ausgezeichneten Dienst.

Über die Gedankengänge der Gegner auf dem Gebiete der Schule orientieren **Die weltliche Schule** von Heinrich Balke (Berlin 1920, Buchhandlung Vorwärts; 32 S., ℳ 1,50). — **Das kommunistische Schulprogramm** von Otto Rühle (Berlin-Wilmersdorf 1920, Verlag der Wochenschrift Aktion; 37 S.). J. Brögger.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Die **Volkswirtschaftslehre** von Karl Jentsch liegt in 6. Aufl. (150.–70. Tausend) bearbeitet von Dr. Rose, vor (Leipzig 1920, Grunow; XVI, 402 S., geb. ℳ 14,—). Der Erfolg ist verdient. Das Buch zeichnet sich durch überaus praktische und verständliche Darstellung aus, wobei Fachausdrücke nach Möglichkeit vermieden werden. Mit entschiedener Betonung wird der Mensch (anstatt der Güter) in den Mittelpunkt des Wirtschaftslebens gestellt. In 22 Kapiteln werden außer der Wirtschaftslehre auch die Hauptfragen der Wirtschaftspolitik (Sozialisierung, Privatwirtschaft und Kommunismus usw.) erörtert. Daß man gegenüber einem so selbständigen Denker, wie J. es war, in manchen Einzelheiten abweichender Meinung sein darf, ist natürlich; besonders hervorheben möchte ich die nicht genügend durchgeführte Scheidung von Gebrauchs- und Tauschwert bei Besprechung des Preises, die ziemlich gesuchte Erörterung über das

Sparen (S. 111 f., 137); auch das zwölfte Kapitel (Eigentum) ist unbefriedigend. Aber das Buch im ganzen möge besonders zur Benutzung für Kurse in Arbeitervereinen warm empfohlen werden sowie zum Selbstunterricht für alle, die schnell und leicht die Hauptprobleme des Wirtschaftslebens kennen lernen wollen. Der neuen Auflage ist ein Lebensbild von J. (ehemals Priester, dann Altkatholik) beigefügt.

Für die Anteilnahme der Katholiken an der Frage des Völkerbundes legt Dr. M. J. Metzger, Leiter der Volkshochschulzentrale in Graz, eine starke Lanze ein in der Broschüre: **Der Völkerbund und die katholische Internationale** (Bochum 1920, Potthoff; 48 S., ℳ 3,—), die zugleich eine Werbeschrift für den von ihm gestifteten „Weltfriedensbund vom Weißen Kreuz" ist. M. bedauert nicht mit Unrecht, daß gerade auch führende katholische Kreise den Friedensbestrebungen so verständnislos gegenüberstanden. Seine radikale Stellungnahme in der Zinsfrage, die zudem mit dem Gegenstande der Schrift kaum etwas zu tun hat, ist abzulehnen; ein Zinsverbot würde die Spekulanten und Kriegsgewinnler nicht stören, aber die kleinen Leute schädigen.

Eine gute Einführung in die Geschichte der Friedensbewegung gibt ein Doppelheft der „Frankfurter zeitgemäßen Broschüren": T. Kellen, **Der dauernde Friede** (H. 10/11 1919. Hamm, Breer u. Thiemann). Aus derselben Sammlung seien für die letzte Zeit noch genannt die Abhandlungen von E. Breit (**Die Frau und der Sozialismus; Sozialismus, Christentum und Kirche**), Kl. Löffler (**Der Imperialismus**), J. Gotthardt (**Zur Psychologie des Krieges**), H. Moeser (**Alkoholismus, Tuberkulose und Geschlechtskrankheiten**); jedes Heft kostet 50, seit 1920: 75 Pfg. Breit gibt gut verarbeitetes Material für aufklärende Vorträge; Moeser behandelt den engen Zusammenhang des Alkoholismus mit schlimmen Volksseuchen; Gotthardt will Vorarbeit leisten für eine wissenschaftliche Untersuchung der seelischen Stimmungen im Kriege; Löffler versucht den vielgebrauchten Begriff des Imperialismus als für Deutschlands Bestrebungen ungeeignet abzulehnen.

Eine scharfe Abrechnung mit der Sozialdemokratie hält die „Bekenntnisschrift" von Emil Kloth, **Einkehr**, Betrachtungen eines sozialdemokratischen Gewerkschaftlers (München 1920, Deutscher Volksverlag; 152 S., ℳ 5,50). Freilich gerät der Verf. dabei selbst ziemlich stark in alldeutsch-antisemitisches Fahrwasser. Aber seine Ausführungen über die Unzulänglichkeit der Methoden und Leistungen der sozialdemokratischen Partei behalten trotzdem großes Gewicht. Insbesondere hebt er das völlige Versagen der „Internationale" mit Recht hervor.

P. Beusch, **Staatsbetrieb oder Privatbetrieb** (M.-Gladbach 1919², Volksverein; 53 S., ℳ 1,50) untersucht die Vor- und Nachteile, die dem Staatsbetrieb anhängen, wobei letztere wiederholt zu gering geschätzt werden (vgl. bes. S. 24 über die „Kriegsgesellschaften"). Die Erfahrungen gerade im ausgesprochensten Staatsbetrieb (Eisenbahnwesen) lassen die Meinung, es seien dort leichter Arbeitskämpfe zu vermeiden (S. 21), als recht unsicher erscheinen. Das Schlußurteil des Verf. ist sehr vernünftig: „Vorteile und Nachteile des staatlichen Betriebes sind sehr vielgestaltig, fällt irgendwie in einem Unternehmungszweig die Entscheidung für ihn, so sind sofort alle Mittel anzuwenden, um etwaige Schattenseiten unmöglich zu machen."

Hugo Liebig, **Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel** (Langensalza 1920, Wendt u. Klauwell; 64 S., ℳ 2,—) untersucht auf „erfahrungswissenschaftlicher Grundlage", welche Gewerbezweige zur Kommunalisierung sich eignen; er glaubt, daß zwölf (bes. Bergbau, Chemische Großindustrie, Tabakfabrikation, Versicherung) für Verstaatlichung, fünf für Kommunalisierung (Gas, Wasser, Elektrizität, Brüche und Gruben) in Betracht kommen, alle anderen aber dem freien Wettbewerb bleiben müssen, teilweise unter staatlicher Aufsicht (Hüttenbetriebe, Apotheken, Schiffsbau, Anfertigung von Schußwaffen).

Die „Proletkult Bücherei für Bildungskampf" (Berlin-Weißensee, Neuendorff u. Voll) veröffentlicht literarische Erzeugnisse im Sinn der unabhängigen Sozialisten. Zwei Hefte von 1919 bringen: Lenin, **Sozialismus und Krieg** (16 S., ℳ 0,18) und Kropotkin, **Politische Rechte und ihre Bedeutung für die Arbeiterklasse** (8 S., ℳ 0,13). Man muß solche Hefte lesen, um den fanatischen Kampf der Unabhängigen gegen Parlamentarismus und gegen die Sozialpatrioten (Mehrheitssozialisten) zu verstehen.

W. Liese.

Petrus Canisius.

Von Universitätsprofessor Dr. Gustav Schnürer, Freiburg i. d. Schweiz.

Am 8. Mai 1521 wurde Petrus Canisius zu Nymwegen geboren, der Hauptstadt des Herzogtums Geldern, das damals noch zum deutschen Reiche gehörte. Wir feiern also in diesem Jahre den vierhundertjährigen Gedenktag der Geburt des Mannes, den man mit Recht den zweiten Apostel Deutschlands genannt hat, und haben allen Anlaß, in dankbarer Erinnerung uns die edle Gestalt des Seligen und sein rastloses Wirken für die katholische Kirche in Deutschland wieder vor Augen zu führen. P. Otto Braunsberger S. I., der hochverdiente Herausgeber der Briefe des Seligen, ist dafür der beste Führer mit seinem 1917 erschienenen Lebensbild, das zwar des gelehrten Beiwerkes entbehrt, aber doch viel neues Material verarbeitet.

Die Geburt des Petrus Canisius fällt in die Zeit, da eine neue Periode in Deutschlands Geschichte begann. Die alte Glaubenseinheit, die 700 Jahre hindurch Deutschlands Stämme zu kräftigem Erblühen verbunden hatte, löste sich auf, und eine Kluft tat sich auf, die heute zwar nicht mehr die Gemüter so erhitzt als damals, aber die Geister noch tiefer spaltet als früher.

Canisius nahm seine Stellung von Anfang an und ohne je zu schwanken auf der Seite der Tradition. Sie bot dem Sohne des Bürgermeisters von Nymwegen, als er seine geistige Nahrung auf der Kölner Hochschule suchte, das Beste, was das katholische Mittelalter an tiefen religiösen Anregungen hervorgebracht hatte. Er entnahm dieselben jenen Schriften frommer Mystiker, aus denen als schönste Edelfrucht des Thomas von Kempen Nachfolge Christi uns noch heute die köstlichste Labung in unveränderter Frische gewährt. Mit seinem gleichgesinnten Freunde Laurentius Surius trat er den Kölner Kartäusern näher, unter denen der erste Herausgeber der Schriften der heil. Gertrud, Johannes Justus Landsberger, ihnen die Verehrung des Herzens Jesu besonders nahelegte. Kein Wunder, daß Canisius die Herausgabe der Predigten seines Lieblingsschriftstellers Johannes Tauler damals unternahm. Aber den anderen Schritt, zu dem Surius sich entschloß, indem er bei den Kartäusern eintrat, machte Canisius nicht mit. Er suchte einen neuen Orden. Die Wahl desselben wurde ihm erst klar, als er mit dem ersten Gefährten, den Ignatius nach Deutschland gesandt hatte, zusammentraf.

Es war dies der Savoyarde Peter Faber. Bei ihm unterzog sich Canisius im Pfarrhause von St. Christoph zu Mainz den geistlichen Übungen, die vor allem den Geist weitergaben, welchen der ehemalige spanische Offizier seiner neuen Stiftung eingehaucht hatte. Nach der neuen, ersten kritischen Ausgabe, die wir von den geistlichen Übungen jetzt in den Madrider

„Monumenta Ignatiana" erhalten haben, können wir auch bei dem 1522 abgefaßten Exerzitienbüchlein sehen, daß der Stifter der Gesellschaft Jesu anfangs ähnliche Anregungen in sich aufgenommen hatte wie Canisius. Als er verwundet in seinem Heimatschlosse lag, hatte er das Leben Jesu des deutschen Kartäusers Ludolf von Sachsen, eines der besten Erbauungsbücher des Mittelalters, und die weitverbreitete goldene Heiligenlegende des Jakobus de Voragine gelesen. Dazu hatte dann in Manresa auf ihn eingewirkt die Lektüre der Nachfolge Christi und jenes Exercitatorium vitae spiritualis, in welchem der Abt Garcia Ximenes de Cisneros alles zusammengefaßt hatte, was für methodische Betrachtung schon vorher als Regel aufgestellt war. Aber so wenig wie die Regel des hl. Benedikt ihrer Eigenart verlustig geht, wenn man alle verwandten Gedanken in früheren Schriften zusammenstellt, ist das bei dem Exerzitienbüchlein des Ignatius der Fall. Der Geist, den Ignatius in sein von ihm selbst erlebtes Buch eingoß, war doch ein durchaus eigener. Es war der Geist eines sieghaften Willens, der zu tätigem Leben für Christus in schärfster geistiger Disziplin wachrufen und aneifern wollte. Der erste Deutsche, der von diesem Geiste erfaßt wurde, war Canisius. Nach Abschluß der Exerzitien erklärte er am 8. Mai 1543 seinen Beitritt zur Gesellschaft Jesu, am Feste des streitbaren Erzengels Michael, als er sein 23. Lebensjahr begann. Er nannte den Tag seinen zweiten Geburtstag.

Damit wurde der Grund gelegt für ein über mehr als 50 Jahre sich erstreckendes Wirken zur Erneuerung des damals tief gesunkenen katholischen Glaubenslebens, reich an Sorgen, Mühen, Enttäuschungen, Anfeindungen, Mißerfolgen, aber noch viel reicher an bis in unsere Zeit sich auswirkenden Erfolgen, getragen von reinstem Idealismus, gefördert von lautesten Anerkennungen und Freundschaften mit den besten Männern seiner Zeit. Mußte auch Canisius oft unter Ruinen wandeln, deren Anblick ihm tief ins Herz schnitt, es war doch auch ein besonderes Glück für ihn, in der vordersten Reihe derjenigen zu stehen, die damals der katholischen Kirche neues Leben einhauchten.

Aus kleinen Anfängen, die wir in Pastors Papstgeschichte trefflich dargestellt erhielten, war der Gedanke der katholischen Restauration in Italien herausgewachsen und hatte endlich in Rom feste Wurzeln gefaßt unter Paul III., der 1545 die allgemeine Kirchenversammlung nach Trient berief, wo die so dringend notwendige Reform der Kirche ins Werk gesetzt, zugleich aber auch ihre Lehre neu gekräftigt werden sollte. Paul III. erteilte auch der Gründung des hl. Ignatius die Bestätigung, und in Rom sollte die Compañia de Iesu, die Feldhauptmannschaft Jesu, wie ihr Titel in wörtlicher Übersetzung lautet, ihren Mittelpunkt haben. Im Jahre 1549 kam Canisius nach Rom und vollendete seine geistliche Erziehung unter der Leitung des Ignatius. Als er dann ausersehen wurde, für einige Zeit mit zehn Ordensgenossen in Messina zu wirken, erbat er sich zum erstenmal von dem Oberhaupt der Kirche, Papst Paul III., den Segen für seine Sendung. Auch zu den späteren Päpsten trat er in Beziehungen, die seine Tätigkeit mannigfach bestimmten. Papst Julius III. entsandte den deutschen Jesuiten, der bis dahin in Ingolstadt gewirkt hatte, einem Verlangen König Ferdinands entsprechend, nach Wien. Ein Wunsch Papst Pauls IV. gab den Anstoß, daß der zweite Ordensgeneral, der gelehrte Jakob Laynez, Canisius zur Begleitung eines Nuntius nach Polen schickte. Pius IV., unter dem das Tridentiner

Konzil seinen Abschluß fand, ehrte ihn durch ein Breve, in dem der Papst das erfolgreiche Wirken des Augsburger Dompredigers dankerfüllt anerkannte, und beauftragte ihn mit der Mission, den deutschen Bischöfen die Konzilsbeschlüsse zu übermitteln. Von dem hl. Papst Pius V. wurde Canisius aufgefordert, gegen die Magdeburger Zenturien zur Feder zu greifen, und der die Gründung der Jesuitenkollegien eifrig fördernde Papst Gregor XIII. schickte ihn als seinen Vertrauten zu den Fürsten von Tirol und Bayern. Dem Vorkämpfer für den Katholizismus in Polen, Stanislaus Hosius, der, 1561 zum Kardinal erhoben, als päpstlicher Legat auf dem Konzil von Trient eine bedeutsame Rolle spielte, stand Canisius sehr nahe. Bei ihm wohnte er, als er 1562 zum Konzil kam, und Hosius interessierte sich auf das lebhafteste für die schriftstellerische Tätigkeit seines Freundes. Der für die Ausführung der Tridentiner Beschlüsse vorbildlich wirkende Kardinal-Erzbischof von Mailand, Carlo Borromeo, schätzte Canisius hoch und erbat sich seinen Rat. Mit dem Apostel Roms, dem liebenswürdigen Philipp von Neri, war der deutsche Jesuitenprovinzial in vertrauter Freundschaft verbunden, und am Ende seines Lebens sehen wir Canisius auch noch in Briefwechsel mit dem als Dompropst von Genf im Chablais tätigen milden Franz von Sales, der auf das Glaubensleben im französischen Sprachgebiet einen so segensvollen Einfluß ausüben sollte.

Das ganze Leben des Seligen war ein fortwährendes Wandern, Predigen, Missionieren, Organisieren, dazwischen auch von mannigfacher schriftstellerischer Tätigkeit ausgefüllt, so daß es dem an die Zeitenfolge sich haltenden Biographen schwer fällt, ein einheitliches Bild zu entwerfen. Heben wir einige Grundzüge hervor. Zunächst lehnte sich seine Tätigkeit äußerlich an die katholischen Fürsten an. Das lag in den Zeitverhältnissen. Der Fürst bestimmte die Religion seiner Untertanen. Um diesen Grundsatz durchzudrücken, hatten die protestantischen Fürsten jahrzehntelang gerungen; in dem Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555 hatten sie ihn in der Hauptsache zur Anerkennung gebracht. Nun wollten die katholischen Fürsten, namentlich König Ferdinand I., der Herr der österreichischen Länder, und Herzog Albrecht V. von Bayern den Grundsatz auch anwenden zur Erhaltung der katholischen Religion in ihren Gebieten, um die es schlimm genug stand. Aber ihre fürstlichen Machtmittel konnten wohl die protestantische Propaganda abweisen, nicht aber der katholischen Religion innere Kraft und moralische Autorität wieder verschaffen. Von den im weltlichen Treiben aufgehenden Bischöfen und dem arg verfallenen Klerus war das auch nicht zu erwarten. Hier waren die Jünger des Ignatius die Retter.

Die Wirksamkeit der Jesuiten und des Canisius vor allem bestand hauptsächlich darin, daß sie wieder das Ideal eines katholischen Priesters in seinem Wandel und geistlichen Berufe leuchten ließen. So übte besonders Canisius eine große Anziehung aus, nicht zuletzt deshalb, weil er im Gegensatz zu dem rohen Ton der damaligen Polemik milde und bescheiden aufzutreten sich bemühte und von dem Streben nach Glanz und Würden gar nichts an sich hatte. Das ihm von König Ferdinand zugedachte Wiener Bistum wies er entschieden zurück, sowie er sich auch gegen die Ernennung zum Kardinal bei Pius V. wehrte. Gelegentlich gebrauchte er einmal das Psalmenwort: „Ich verlange, im Hause Gottes nichts anderes zu sein als ein Lasttier alle Tage meines Lebens."

Der Einfluß, den Canisius und seine Gefährten durch Wort und Beispiel ausübten, zeigte sich zunächst persönlich bei den katholischen Fürsten, die in ihrem Eintreten für die Interessen der katholischen Kirche gekräftigt und vertieft wurden. Canisius hatte ein Hauptverdienst daran, daß die Gegensätze und Schwierigkeiten, die sich bei den Verhandlungen des Tridentiner Konzils zwischen den Päpsten und Ferdinand wiederholt ergaben, beseitigt wurden. Auf den Reichstagen erwies er sich oft als einen wertvollen Ratgeber und Vermittler durch den persönlichen Einfluß, den er auszuüben vermochte. Die religiöse Wärme, die sich am bayrischen Hofe zeigte, ist zum guten Teil durch Canisius zuerst gepflegt worden. Unter den Nachfolgern Albrechts V., Wilhelm V. dem Frommen und Maximilian I., wurde infolgedessen Bayern zur Hauptstütze des Katholizismus in Deutschland. Wie Canisius zwischen den Fürsten und den Päpsten stets zu vermitteln strebte, so suchte er auch, aber immer nur als Gerufener, die Bischöfe Rom näherzubringen und anderseits den Papst zur Nachsicht und Milde gegenüber den verworrenen Verhältnissen in Deutschland zu bestimmen. Bei keinem Prälaten in Deutschland fand er so viel Verständnis und Entgegenkommen für seine Absichten und Arbeiten wie bei dem Augsburger Bischof und Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, dem der Selige sogar Vorhaltungen machen konnte wegen dessen prunkliebender Äußerlichkeit.

Die wichtigste Sorge war natürlich die Besserung des Klerus. Hier konnte eine Änderung der fast allgemein gewordenen Mißstände nur erreicht werden in der Heranbildung eines neuen priesterlichen Nachwuchses, der wieder für die kirchlichen Ideale empfänglich gemacht wurde. Darauf gingen die Beschlüsse des Tridentiner Konzils hinaus, und Canisius war eifrig in dieser Richtung tätig. Das von Ignatius in Rom gegründete deutsche Kolleg fand an ihm einen nicht erlahmenden Förderer. Er selbst hatte als Lehrer der Theologie in Ingolstadt und Wien gewirkt und in der österreichischen Hauptstadt die Einrichtung eines Klerikalkonviktes betrieben. Später setzte er sich bei Papst Gregor XIII. für die Gründung von päpstlichen Seminarien in Deutschland ein.

Am tiefstgreifenden war die Tätigkeit der Jesuiten durch die Gründung von Kollegien, in denen sie nicht allein selbst für ihren Nachwuchs sorgten, sondern auch die Söhne der höheren Stände in kirchlichem Sinne heranbilden und den Vorsprung ausgleichen konnten, den die Protestanten bisher auf dem Gebiete der humanistischen Jugendbildung gehabt hatten. Der Einfluß des Canisius konnte hier deshalb besonders zur Geltung kommen, weil er als erster das Amt eines Provinzials der oberdeutschen Ordensprovinz 13 Jahre hindurch von 1556–1569 bekleidete. Bei der Gründung oder Sicherstellung von vielen Kollegien hat er als solcher mitgewirkt. Namentlich sind als seine Schöpfungen die Kollegien von München, Innsbruck, Dillingen zu bezeichnen.

Aber auch das geistliche Wohl des einfachen Volkes und seiner Kinder lag ihm am Herzen. Das zeigte schon seine unermüdliche Tätigkeit als Prediger, die ihren Höhepunkt hatte auf der Domkanzel in Augsburg. Auf vielen Kanzeln deutscher Kirchen lebt sein Wort noch heute fort in dem Gebet für die allgemeinen Anliegen der Christenheit, dessen jetzige Form von ihm gegeben wurde. Obwohl er auch als theologischer Schriftsteller für seine Zeit Hervorragendes leistete durch die Herausgabe der Werke des hl. Cyrill von Alexandrien, der Schriften Papst Leos des Großen, der Briefe der

hl. Hieronymus, durch seine Bücher über Johannes den Täufer und die Muttergottes, so war doch Canisius in der Hauptsache ein Mann der Praxis. Das erkannten auch seine Genossen, und um ihn dafür freizubekommen, bestimmte ihn sein Provinzial Hoffäus 1577, die gelehrte schriftstellerische Tätigkeit aufzugeben. Canisius war der Verzicht schwer, und er vollbrachte ihn nur als Akt heldenmütigen Gehorsams. Dafür aber wurde seinen an die breiten Volksschichten sich wendenden Schriften ein besonderer Segen zuteil. Einen ganz außerordentlichen Eindruck machte sein Katechismus, den er in Wien auf Veranlassung König Ferdinands in Angriff nahm. Der Katechismus erschien in drei Ausgaben lateinisch und deutsch. Noch zu Lebzeiten des Verfassers wurde er mehr als zweihundertmal aufgelegt und verbreitete sich dann auch in Übersetzungen in alle Länder. In manchen Gegenden bezeichnete man einen Katechismus schlechtweg als Canisi. Durch dieses Werk wurde Canisius der Lehrmeister des katholischen Deutschlands.

Was Canisius für Deutschland getan hat, läßt sich in die Worte zusammenfassen, daß er ein Hauptverdienst daran hat, daß ein großer Teil Deutschlands katholisch geblieben ist. War auch die erste Voraussetzung dafür das Interesse und die Macht der katholischen Fürsten, so hätte doch in ihren Ländern die katholische Kirche nicht aufrechterhalten werden können, wenn nicht neue innere Kräfte durch Canisius und seine Genossen geweckt worden wären.

Am Ende seines Lebens sollte noch Canisius außerhalb Deutschlands an einem bedeutsamen Werke mitwirken. Der nach der Schweiz gesandte energische Nuntius Bonhomini, Bischof von Vercelli, ein Vertrauter des heil. Carlo Borromeo, hatte darauf gedrungen, daß in Freiburg in der Schweiz ein Kolleg errichtet würde, um in dem rings von Reformierten umgebenen Gebiete den katholischen Glauben zu erhalten. Hier wünschte er, Jesuiten zu haben, konnte aber die von vielen Kolleggründungen fast erschöpften deutschen Jesuiten nur durch den Befehl des Papstes dazu bringen, die neue Aufgabe zu übernehmen. Canisius wurde deshalb nach Freiburg geschickt und traf in Begleitung des Nuntius Ende 1580 daselbst ein. Sein Ansehen und seine Frömmigkeit trugen hauptsächlich dazu bei, die großen Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, die noch der Gründung des Kollegs entgegenstanden. In Freiburg in der Schweiz starb Canisius eines erbaulichen Todes am 21. Dezember 1597, und seine Gebeine fanden ihre Ruhestätte in der Kirche des zuletzt hier von ihm begründeten Kollegiums. Die Verehrung, die sich steigerte, als Canisius von Pius IX. 1864 seliggesprochen wurde, äußerte sich wiederholt in glänzenden Feierlichkeiten, die in diesem Gedächtnisjahr von neuem wieder aufleben werden. Seine Tätigkeit an dieser letzten Stätte seines Wirkens legte in Freiburg den Grund zu den Gedanken, aus denen im Jahre 1889 die Gründung der katholischen Hochschule hervorging, die in ihm einen ihrer Patrone verehrt.

Die Persönlichkeit und das Wirken des fern von seiner Heimat verstorbenen Nymwegeners hat man mit Recht mit der apostolischen Tätigkeit des heiligen Angelsachsen verglichen, der in Fulda seine Ruhestätte fand. Gleich dem hl. Bonifatius, dem ersten Apostel Deutschlands, zeigte Canisius eine unermüdliche Tätigkeit voll Gewissenhaftigkeit, treu sich haltend an die Weisungen Roms, selbstlos sich vergessend in der Arbeit für seine idealen Ziele. Wie Bonifatius, dessen Zweck in letzter Linie auf eine Reformierung

der fränkischen Reichskirche hinauskam, beschränkte sich Canisius trotz der engen Beziehungen zu den Mächtigen seiner Zeit auf seine rein kirchlichen Aufgaben und blieb auch stets ein musterhaftes Glied des Ordens, dem er sich gelobt hatte. Seine Aufopferung für die Kirche in Deutschland, sein lauterer Sinn verdienen es, daß die Katholiken Deutschlands ihn als ihren zweiten Apostel verehren.

Der trinitarische Charakter des Vaterunser[1].

Von Stiftsdechant Vinzenz Hartl C. R. L., St. Florian (Ober-Österreich).

Die Taufformel des ältesten Evangeliums (Mt.) ist trinitarisch. Die Bekenntnisformel der Urkirche – das Symbolum – ist trinitarisch[2]. Beides sind Wahrheiten, die ich erst beweisen müßte, wenn sie mit gewichtigen Argumenten erschüttert würden. Was ist's mit der ältesten Gebetsformel? Ist sie atrinitarisch? Fast scheint es: Wir haben unzähligemal das Vaterunser gebetet; unzähligemal ist es fromm oder rein wissenschaftlich oder wissenschaftlich-aszetisch erklärt worden[3]; aber einen Nachweis trinitarischer Disposition des Vaterunser habe ich nirgends gefunden.

Trotzdem erscheint mir der trinitarische Grundriß des Vaterunser deutlich erkennbar.

I. Die Möglichkeit des trinitarischen Charakters auf Grund der Bestimmung des Gebetes.

Die älteste Gebetsformel ist ausschließlich für die Jünger Christi berechnet; sie ist nicht etwa ein Gebet, das Jesus zuerst gebetet hat und schon lange zu beten gewohnt war, ehe es die Apostel dem Heiland abgelernt haben. In dieser Hinsicht hat es gar kein Recht, „Gebet des Herrn" genannt zu werden, während wir, in diesem Sinne, eine ganze Anzahl wirklicher „Gebete des Herrn" besitzen[4].

Diesen Namen führt es nur darum mit Recht und zwar in dieser Hinsicht konkurrenzlos, weil es die einzige Formel ist, die Jesus nachweisbar als Gebetsmuster und unterscheidendes Gebet den Seinen vorgestellt hat.

Dies vorausgesetzt, ist die Möglichkeit gegeben, daß das Vaterunser trinitarisch disponiert ist. Denn hätte dasselbe vorher schon als Gebet oder gar Lieblingsgebet des Heilandes gedient, ehe er es den Jüngern mitteilte, so könnte es ab initio unmöglich trinitarisch orientiert sein. Es ist ja undenkbar, daß der Logos als solcher zum Vater und Geiste bete: er kann Vater und Geist verherrlichen, preisen, offenbaren, aber sie um nichts bitten, und das Vaterunser ist formell ein Bittgebet. Es ist auch sehr schwierig zu denken, daß der Logos als Repräsentant, als Person des Gottmenschen eine dezidiert trinitarische Gebetsformel geliebt hätte: denn obschon Mensch,

[1] Die Darlegungen des Verfassers über das Vaterunser sind mehr spekulativ als exegetisch. Trotz einiger Einzelheiten, in denen mancher Exeget anderer Ansicht sein wird, verdient die Arbeit Beachtung in weiteren Kreisen. Die Schriftleitung.

[2] Siehe Stimmen der Zeit 1918 X (IV) 554 ff.

[3] Die Literatur bei Hensler, Das Vaterunser. Münster i. W. 1914.

[4] Siehe Hensler S. 1, Nr. 1.

bleibt er doch Logos und als solcher dem Geiste gegenüber das sendende Prinzip. Durch eine trinitarisch zugespitzte Gebetsform treten aber die unterscheidenden Merkmale der Personen der Trinität so scharf hervor, daß sie nicht wieder durch den Ideengehalt der Bitten verwischt werden dürfen. Das wäre ein zu sonderbares Auf- und Abwogen der Personeigentümlichkeiten in ein und demselben Gebete, daß es im sonnenklaren Denken Jesu nicht vorausgesetzt werden kann und darf.

Dies ist auch der Hauptgrund, warum wir glauben, der inkarnierte Logos könne auch als Repräsentant seiner Menschheit nicht präzise zum Logos betend gedacht werden.

Somit bleibt bestehen: Weil das Vaterunser ausschließlich Jüngergebet, niemals Jesugebet war, ist die Möglichkeit einer trinitarischen Tendenz des Vaterunser gegeben.

Daß es ausschließliches Jüngergebet ist, nie aber als höchste Seelenstimmung Jesu aufgefaßt werden darf, geht ja zur Evidenz aus dem Inhalt hervor; besonders aus der zweiten Hälfte: ein Gebet, das um Vergebung unserer Sünden — also in erster Linie des Betenden selbst — ruft; das die Erlösungsbedürftigkeit zur Mutter hat, kann nie der Seele Jesu angemessen oder auch nur möglich genannt werden. Das Selbstbewußtsein Jesu und seine Stellung zum Vater ist so ausschließliches Gut des Herrn, daß er seine Jünger von seinem eigenen Gebetsleben grundsätzlich ausschloß.

Als Jüngergebet aber ist das Vaterunser möglicherweise trinitarisch; als den Jüngern Jesu — im Gegensatz oder wenigstens in Parallele zu den Täuferjüngern — anempfohlenes Gebet passenderweise trinitarisch; als von dem in die Zukunft schauenden Heiland seiner Kirche übergebenes Gebetsmuster ist es wahrscheinlicherweise trinitarisch orientiert. Entspricht diesen Erwartungen der wirkliche Befund, so kann der trinitarische Charakter des Vaterunser als in höchstem Grade positiv glaubhaft, wenn auch noch nicht stringent erwiesen genannt werden. Was lehrt uns nun der wirkliche Befund auf Grund einer Analyse dieser Gebetsformel?

II. Die Probabilität des trinitarischen Charakters auf Grund der Analyse des Vaterunser.

Das Vaterunser zerfällt, abgesehen von der Anrede „Vater" und dem Schluß „Amen", in zwei deutliche Hälften gleich dem Dekalog: die ersten drei Bitten erflehen die Ehre Gottes; die letzten drei Bitten das Heil der Menschen. Ist das Vaterunser trinitarisch, so muß es dies in beiden Hälften sein; denn sonst zerstört der Eindruck der atrinitarischen zweiten Hälfte die Wahrscheinlichkeit der trinitarischen Disposition der ersten.

Wir müssen also beide Teile untersuchen und in beiden Hälften den Trinitarismus bestätigt finden, soll unser Beweis etwas gelten.

a) Die erste Hälfte des Vaterunser.

Der trinitarische Charakter kann nicht in der Anrede liegen; denn diese ist allen sechs Bitten gemeinsam. Es geht nicht an zu vermuten, daß wir nur die erste Person einer Anrede würdigen sollen, wenn wir zu allen drei Personen, zu jeder eigens, beten wollen. Daher ist die Anrede Vater nicht im Sinne der ersten göttlichen Person gegenüber der zweiten und dritten Person der Gottheit, sondern in jenem Sinne zu verstehen, in dem sich der

dreieinige Gott als unser, der Menschen, speziell der Christen, Vater erwiesen hat. Sagen wir ja doch ausdrücklich, wenigstens nach dem authentischen Referenten oder, wenn man will, Interpreten Matthäus: unser Vater.

Wohl aber liegt der trinitarische Charakter in der Art, wie sich die drei ersten Bitten voneinander unterscheiden und aufeinander folgen, vor allem aber in der Beziehung ihres Inhaltes zu den einzelnen göttlichen Personen. Hierbei ist zu beachten, daß sich alle drei Bitten an ein und dieselbe Adresse wenden: an den Vatergott. Wir bitten ja auch im ersten Teil des Vaterunser um opera dei ad extra, die allen drei Personen gemeinsam sind, nicht um irgendwelche innertrinitarische Güter: diese sind ja darüber erhaben, erst noch Subjekt eines Geschehens und Werdens und Objekt des Bittens zu sein. Alle drei ersten Bitten haben zum Gegenstand die außergöttlichen Güter, die in der Anerkennung der unermeßlichen Würde Gottes (erste Bitte), in der Realisierung der Herrschaft Gottes (zweite Bitte) und in der Hintanhaltung jeder künftigen Beleidigung Gottes (dritte Bitte) liegen. Wir bitten, daß durch Gottes Wirken nach außen diese drei hohen Gütter Gottes in uns und durch uns verwirklicht werden.

Damit aber ist nicht ausgeschlossen, daß die Herbeiführung dieser Güter eine besondere Beziehung zu je einer der drei göttlichen Personen hat, sowie die Schöpfung, Erlösung und Heiligung zwar als operatio allen drei Personen gemeinsam ist, aber doch je eine ganz spezielle Beziehung zu je einer bestimmten göttlichen Person hat.

Und darin liegt die trinitarische Eigenart der drei Bitten der ersten Hälfte des Vaterunser.

1. Die erste Bitte.

„Geheiliget werde Dein Name": selbstverständlich jener Name, mit dem Gott soeben in der Anrede genannt wurde: Vater.

Der Jude bat um Heiligung des Jahvenamens, in dem Grade, daß er ihn nicht einmal auszusprechen wagte, in dem Gefühle, daß alle menschliche Ehrfurcht beim Nennen dieses Namens die demselben wirklich gebührende Ehre gar nie erreichen kann. Dieser Name Gottes ist aus dem Neuen Testament vollständig verschwunden: Wo neutestamentliche Lehrer Gott einen Namen geben, nennen sie ihn Abba – Vater.

Wir kennen Gott nicht mehr bloß als den, „der da ist, was er ist", sondern als den, der unser Vater ist. Somit bitten wir in der ersten Bitte den dreieinigen Gott um die große Huld, daß durch seine allwaltende Gnade bewirkt werde, daß alle Menschen Gott als Vater verherrlichen.

Wie ist aber Gott als unser Vater erkannt geworden? Oder genauer: Woher hat der Mensch ein Recht, Gott „Vater" zu nennen? Nicht so recht eigentlich durch die Schöpfung; auch nicht durch die Vorsehung, in der Gott väterlich über die Menschen wacht. Denn in beider Hinsicht könnte der Jude und der Heide mit gleichem Recht Gott „Vater" nennen. Es ist aber etwas ganz spezifisch Christliches, was wir mit dem Worte Vater aussprechen; denn der hl. Paulus kennt anderen, auch den Juden, nicht das Recht zu, Gott „Vater" zu nennen. Nach ihm kommt den Christen im Gegensatz zu den Juden, die nur „den Geist der Knechtschaft in Furcht" besitzen, „der Geist der Annahme an Sohnes Statt (also der Kindschaft) zu", und nur in diesem können wir rufen: „Abba, Vater" (Röm. 8, 15). Den Galatern zeigt der

Apostel, daß Jesus Christus jene, die unter dem Gesetz standen, also die Juden, aus dem Sklavenstande losgekauft hat, auf daß wir an Sohnes Statt angenommen würden, und erst als solche, weil uns Gott auf Grund unserer Adoption zu Söhnen erhoben und ebendarum auch den Geist seines Sohnes ins Herz gesenkt hat, dürfen wir rufen: Abba, Vater! (Gal. 4, 5 f.). Diese Stellen ließen sich vermehren; aber es bedarf dessen nicht. Schon aus ihnen geht evident hervor, daß nur der Christ das Recht hat, Gott als Vater in des Wortes eigentlicher Bedeutung anzurufen, nicht aber der Jude, noch weniger natürlich der Heide. Der Jude ist Gott gegenüber Sklave, dem daher auch ein eisernes Hausgesetz gegeben wurde durch Moses, der ja selbst wieder nur Knecht, Sklave war im Hause Gottes (Hebr. 3, 5 ff.). Also nicht einmal Moses durfte Gott in dem spezifischen Sinne „Vater" nennen, in dem der geringste Christ es darf. Der Grund ist: durch Christus ist uns die gesetzliche Möglichkeit gegeben worden, daß wir uns um das Sohnesrecht bewerben dürfen — dedit eis potestatem, filios dei fieri (Jo. 1, 12) — und da Gott nichts halb tut, so hat er uns dieser Sohnesstellung gemäß auch innerlich eines Gottessohnes würdig ausgestattet und umgewandelt, eine ganz andere Gesinnung auf Grund einer anderen Natur gegeben: nicht mehr Sklavensinn, sondern Kindessinn. Der Sklave fühlt sich als Sklave, auch wenn er human gehalten wird. Kindesgefühl kann man nur suchen bei dem Kinde. Und dieser Sinn ist uns nicht etwas Fremdes, Angelerntes, von uns den Kindern Abgelerntes, sondern innerlich Eigenes, aus unserer eigensten Natur Entsprungenes; es ruft aus unserem tiefsten Herzen heraus: „Abba, Vater." Wieso? Ja, weil Gott uns auch das *πνεῦμα*, die Geistesnatur seines natürlichen Sohnes mitgeteilt hat: darum ist auch die Vaterliebe (caritas) ausgegossen in unserem Herzen, weil eben der Geist, die Geistnatur Gottes, in uns wohnt, geradeso wie im Leibe des Menschen die Seele wohnt und wie speziell im Kinde ein Zug der Natur zum Vater liegt.

Wie ist aber solches geschehen? Dadurch, daß wir aufs neue geboren wurden, nicht aus dem (adeligen) Geblüt (des Juden); nicht vermochte uns das zu geben der in der Zeugung sich betätigende und später in der Anerkennung des Neugeborenen sich rechtlich geltendmachende Wille eines Mannes, auch nicht und noch weniger die Einwilligung eines empfangenden Weibes — denn was selbst Fleisch ist, kann immer wieder nur Fleisch zeugen (Jo. 3, 6) —, sondern allein dadurch, daß „wir aus Gott geboren sind" (Jo. 1, 13): Gott ist in einem eigentlichen Sinne unser Vater geworden, und wir sind in einem eigentlichen Sinne Gottes Kinder geworden; denn gleichwie dasjenige, was aus dem Fleisch geboren ward, Fleisch ist, so ist das, was aus dem Geiste geboren ist, Geist (Jo. 3, 6). Begreifen wir auch nicht das Wie und wissen wir auch, daß wir damit nicht über die Grenzen des Geschöpflichen hinausgehoben sind, so ist doch das sicher, daß der in der Taufe aus dem Wasser und Geiste Wiedergeborene ein gottverwandtes Wesen ist, weswegen der hl. Paulus dem Christen gegenüber sich als Trichotomist bekennt: vivus est sermo dei ... et pertingens usque ad divisionem animae et spiritus, *ψυχῆς καὶ πνεύματος* (Hebr. 4, 12), Trennung der rein menschlichen Seele von dem mit ihr im Christen innerlichst verschmolzenen *πνεῦμα*, der Geistesnatur Gottes, die in die Seele eingesenkt sie so im Lichte des Lichtes (=Gottes) erglühen läßt, wie der Diamant in der Sonne oder der Metalldraht der elektrischen Birne unter dem Einwirken der Atombewegung

des elektrischen Stromes glüht. Diese Vaterschaft Gottes dem Christen gegenüber und diese Sohnschaft des Christen Gott gegenüber ist aber nur eine Angleichung des Christen an Christus, eine Nachahmung jener ewigen Zeugung des Logos aus dem Vater, vermöge welcher dieser der wesensgleiche, natürliche Sohn Gottes von Ewigkeit her in alle Ewigkeit ist, während wir nur Söhne Gottes in der Zeit geworden sind, soweit die menschliche Seele das Göttliche, das Geschöpfliche das Ungeschöpfliche anzuziehen fähig ist. Daher ist diese Vaterschaft Gottes dem Christen gegenüber, der in Christo dem Herrn durch die Taufe eingesenkt ist, in einer ganz besonderen Weise dem Principium sine principio, der ersten göttlichen Person, dem Vater in sensu strictissimo eigen: Jene göttliche Natur, die der Vater z. E. durch die ewige Zeugung dem Logos gegeben hat, und die sich in der Empfängnis der menschlichen Natur in Maria mit dem „Weibessamen", der menschlichen Natur Jesu hypostatisch vereinigt hat, ist ebendadurch auch in die Natur des Christen wirksam übergeströmt, daß der Christ, in der Taufe in Christo eingesenkt, mit ihm zu einer organischen Einheit verbunden wurde, wie der Setzling, das Propfreis, in dem Baume eingesenkt, an dessen Lebenskraft partizipiert und wie die neu angeschlossene elektrische Lampe an der Stromeskraft der Zentrale Anteil erhält. Sicut Pater vitam – natürlich das göttliche, herrliche, unsterbliche, wahre Leben – habet in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso (Jo. 5, 26). Aber der Sohn behält dieses Leben nicht für sich allein, sich allein vor; durch die Taufe und stets in neuem Maße durch die eucharistische Angliederung des Christen an ihn läßt er an demselben auch alle teilhaben, die, auf ihn getauft, das wahre Lebensbrot, die Frucht des wahren Lebensbaumes, genießen: „Denn sowie mich der lebendige Vater gesandt hat und daher ich in dem Vater das Leben habe, so wird auch der, der mich genießt, Leben haben um meinetwillen" (Jo. 6, 57).

So ist die Vaterschaft übergegangen auf den Sohn durch die ewige Zeugung und eben dieses Kindesverhältnis zum Vater z. E. durch die Taufe auch auf uns, soweit das Geschöpfliche sich erheben läßt vom Ungeschöpflichen. Wenn wir also bitten: Vater, geheiligt werde Dein Vatername, so liegt darin ein ganz augenfälliges Bekenntnis des Vaters z. E., der ersten göttlichen Person, von der aus alle Vaterschaft, alles, was wir unter dem Kindesverhältnisse Christi zum Vater und durch ihn des Christen zum Vater Großes verstehen, ausgeht (Eph. 3, 15). Wir bitten allerdings direkt um Verherrlichung der „ganzen" Trinität unter dem Vaternamen; aber eben, weil wir aus der Offenbarung wissen, daß dieses spezifische Kindesverhältnis des Christen zu Gott, das uns durch die Wiedergeburt in den Schoß fällt, durch den Logos vermittelt, in der ersten Person Gottes seine Wurzel und Urquelle hat, so ist damit indirekt die Beziehung zur ersten göttlichen Person hergestellt.

Damit ist gesagt: Wenn die beiden folgenden Bitten eine besondere, leicht erkennbare Beziehung zu dem Sohne und dem Heiligen Geiste haben sollten, so ist die erste Bitte der trinitarischen Orientierung dieser Bittendreiheit kein Hindernis, vielmehr höchst geeignet, den Glauben an die erste Person in der Gottheit in einer schönen Weise auszusprechen, und dann

empfängt die erste Bitte durch die zweite und dritte erst so recht das Siegel ihres eigenen trinitarischen Charakters.

2. Zukomme uns Dein Reich!

Auch hier erbitten wir eine operatio dei ad extra, also eine Gnade des „ganzen" dreieinigen Gottes. Dennoch liegt in dieser Bitte die Beziehung zur zweiten Person in der Gottheit völlig am betretenen Wege! Sehnsüchtig erwartete der Jude die Zeit, da Gott selbst herrschen würde über Israel und die ganze Welt vor dem Gottkönig sich beugen würde. Aber ebenso sehnsüchtig erwartete es den, der dieses Gottesreich begründen würde, den Messias. Wir wissen: Messias und „Reich der Himmel", „Reich Gottes" sind korrelate Begriffe für Juden und Christen, und wenn wir daher bitten, daß dieses Reich zu uns komme, so bitten wir, daß der Messias auf Erden erscheine und sein Reich gründe, das gegründete festige und einst vor aller Augen machtvoll enthülle. Nun ist aber erwiesen, daß dieser Messias, der bereits erschienen ist, sein Reich bereits gegründet hat, um es immer mehr zu weiten und zu festigen, und bei der revelatio D. N. I. C. glorreich aller Augen enthüllen wird, daß also dieser Messias ist „der Eingeborene vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit", Gott von Gott und Licht vom Licht, die zweite göttliche Person, der Logos. Wenn wir also auch in der zweiten Bitte direkt um eine operatio totius deitatis beten, so wissen wir, daß in eben dieser operatio deitatis die glänzendste Offenbarung der zweiten göttlichen Person beschlossen liegt.

Vermöge des Glaubensinhaltes ist die zweite Bitte evident ein Bekenntnis zur zweiten Person in der Gottheit, wie die erste eine solche der ersten und die dritte eine solche der dritten Person Gottes ist — wie wir sofort sehen werden.

3. Dein Wille geschehe!

Während die zweite Bitte auch dem weniger unterrichteten Christen schier automatisch die Person des Gottmenschen vor die Augen rückt, wird selbst der gutunterrichtete Christ etwas ungläubig lächeln, wenn ich ihm sage, diese Worte involvieren ein unverkennbares Bekenntnis zum Heiligen Geiste. Daß dies gar manchem nicht sofort ersichtlich ist, hat nicht seinen Grund in der Subtilität der Beziehung, sondern in dem leider sehr vernachlässigten Unterricht über die Bedeutung des Heiligen Geistes für das christliche Leben.

Der Heilige Geist ist die conditio sine qua non, ja die direkte Wirkursache dessen, um was wir bitten, wenn wir rufen: Dein Wille geschehe! Das ist zwar heute wenig eingeschärfte, aber vom heil. Paulus klar ausgesprochene Lehre.

Vorerst sei konstatiert, daß wir mit diesen Worten nicht bitten, daß der absolute Wille Gottes, auch nicht, daß der Weltplan Gottes, das, was er mit Welt und Menschheit will, vollzogen werde; daß das geschieht, was Gott will, nicht was wir wollen; sondern daß alles, was einen freien Willen hat, der sich Gott beugen, aber auch gegen ihn revoltieren kann, in allen Dingen so pünktlich Gottes Willen, Gebote und Wünsche erfülle, wie dies von seiten der Heiligen und Engel im Himmel geschieht. Dies beweist schon die authentische Interpretation, die der hl. Matthäus uns zu dieser Bitte erhalten hat mit den Worten: sicut in coelo et in terra.

Dies vorausgesetzt, ist die dritte Bitte eine ausgesprochene Bitte um den Heiligen Geist, geradeso sicher, wie die unechte, in einigen Kirchenschriftstellern und zwei jungen Handschriften enthaltene, von der modernen Wissenschaft übertrieben geschätzte Geistbitte: *Ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς:* „Es komme Dein heiliger Geist [auf uns] und reinige uns" (vgl. Hensler S. 32 ff.). Durch die Bitte: „Möchten doch alle Menschen im großen wie im kleinen Deinen in Deinen Geboten uns bekanntgewordenen Willen erfüllen" beten wir nämlich um etwas, das nur durch den Besitz des Heiligen Geistes möglich ist! Nur durch den Heiligen Geist ist der Christ imstande, Gottes Willen in allem zu erfüllen, die Sünde zu meiden und das Gute zu tun. Das ist ausdrückliche Lehre des Neuen Testamentes und besonders des hl. Paulus. Der Mensch wird von dem Gesetz der niederen Triebe, das in seinen Gliedern regiert, immer wieder verleitet, dem Urteil seines Verstandes entgegen das zu tun, was sein Geist verurteilt; er ist an die Sünde verkauft wie ein widerwillig gehorchender Sklave, und daher gab es auf Erden keinen Menschen ohne Sünde[1], bis in Jesus Christus die wahre Gerechtigkeit offenbar geworden ist als etwas nie Gesehenes vor ihm (Röm. 3, 21), der nicht nur genuggetan hat für die vergangenen Sünden durch seinen Opfertod, sondern auch die Möglichkeit geschaffen hat, künftighin die durch seinen Tod verdiente Gerechtigkeit zu bewahren und die Sünde zu meiden (Röm. 4, 25), indem er, auferstanden von den Toten, den Seinen den Heiligen Geist gegeben hat. Dieser göttliche Geist nun ist es, der das Gesetz der Glieder, das zur Sünde hinzieht, überwindet durch das neue „Naturgesetz", das in dem vom Heiligen Geiste verklärten Menschen regiert. Dieser göttliche Geist ist es, welcher, der neuen Natur des in ihm zu einem wahren Kinde Gottes umgeschaffenen Menschen entsprechend, einen Zug naturwahrer Kindesliebe zu Gott ins Herz des Menschen senkt, vermöge welcher der so übernatürlich gestärkte menschliche Wille die nur menschliche Kraft des Gesetzes der Glieder besiegt und so der Liebe zu Gott zum Siege verhilft über die Sünde durch alle Zeit: „Was unmöglich war dem Gesetze (Mosis)", das bewirkt der im neuen Menschen herrschende Geist Gottes: „Das Gesetz des lebenspendenden Geistes in Christo Jesu hat mich freigemacht vom Gesetze der Sünde und des Todes" (Röm. 8, 2 f.); denn da Jesus Christus vermöge des in ihm naturursprünglich wohnenden Geistes Gottes den physischen Tod besiegte, so wird doch um so mehr dieser selbe Geist unseren sterblichen Leib zu bewahren vermögen vor dem todbringenden Überwuchern des Triebes zur Sünde, der in den Gliedern liegt: „Wenn der Geist Gottes, der Jesus von den Toten erweckte, in uns wohnt, so wird der, der Jesum von den Toten erweckte, auch unseren sterblichen Leib lebendig machen durch eben jenen heiligen Geist (Jesu Christi), der in uns wohnt" (Röm. 8, 11).

Der Heilige Geist, d. h. zunächst, die Geistnatur Gottes, die in dem Getauften vermöge seiner organischen Einheit mit Christus ebenso wahrhaft wohnt wie in Christo selbst, läßt die Sünde nicht zu. Sowie in dem gefallenen Menschen ein der Natur des Fleisches angeborener Hang zur Sünde ist, der sicher einmal das Widerstreben der das Böse verabscheuenden Seele überwindet und den formellen Sünder schafft, so herrscht in der Seele des mit

[1] Die Stellung Mariens kann da, wo von der Allgemeinheit die Rede ist, nicht erörtert werden.

Jesus aus der Taufe zu einem geistverklärten Zustand auferstandenen (Röm. 6, 1 ff.) neuen Menschen ein aus dem ihm innewohnenden Heiligen Geiste entsprungener und weil göttlicher, darum alles überwindender Hang und Zug und Trieb zur kindlichen Liebe zu Gott, die jenen Trieb des Fleisches, der ja auch in ihm noch sich regt, niederhält und überwindet, so daß der geistbeseelte Christ für immer die „Sünde“[1] zu meiden imstande ist. Wir vermögen in diesem „Geiste Gottes die Akte des Fleisches zu ertöten“ (Röm. 8, 13), und zwar wir alle; denn der Christ, solange er den Geist Gottes nicht aus sich entfernt, ist nicht in der bloßen Fleischnatur, sondern lebt im Geiste Gottes (Röm. 8, 9). Darum kann der Apostel triumphierend rufen: Nihil nunc est damnationis iis, qui sunt in Christo Iesu (Röm. 8, 1). So wie also Jesus den Aposteln erklärte, der Besitz des Heiligen Geistes sei ihnen wichtiger als seine eigene äußere leibliche Gegenwart, so sieht der Apostel im Besitze des Heiligen Geistes die conditio sine qua non und die eigentliche Wirkursache eines sündenlosen Lebens.

Diese Wahrheit war einst von größter Bedeutung in der ersten Kirche; es gab niemand, der nicht innigst davon durchdrungen war, zumal die eigene Erfahrung mächtig diese Erkenntnis unterstützte. Wenn der Christ zurückblickte auf sein Leben und einen Vergleich zog zwischen den Lastern, denen er einst hoffnungslos verfallen war, und den Jahren seines Christenstandes, in denen er siegreich geblieben über alle Lockungen der Sünde, so wußte er: das habe nicht ich vermocht, das hat mir Gottes Geist gegeben, der in mir wohnt.

Somit war für den Christen in jenen großen Zeiten die Bitte: „Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden“ innigst verbunden mit dem Nebengedanken: per Spiritum Sanctum, qui habitat in nobis. — Wenn daher in einigen wenigen Textzeugen die „Geistbitte“ hinzugefügt erscheint, so ist dies nichts anderes als eine ausdrückliche Aussprache jener Wahrheit, die in der dritten Bitte des Vaterunser klar enthalten war, und tatsächlich wird das Kommen des Heiligen Geistes in dieser „Geistbitte“ nicht, wie man heute erwartet, auf die wunderbaren äußerlich glänzenden „Charismen“, sondern auf das eigentlich Maßgebende, die Reinigung des Herzens bezogen: *καθαρίσατω ἡμᾶς*! Wir vermögen also durchaus nicht in dieser Geistbitte etwas Störendes — inhaltlich verstanden — zu sehen: sie ist eine völlig homogene Amplifikation, die nur durch die schlechte Bezeugung und die formelle Sprödigkeit als Glosse, aber als sinngemäße Glosse erscheint.

Mit dieser Bitte um den Heiligen Geist ist allerdings zunächst wieder eine operatio dei ad extra gemeint, das Innewohnen der Geistnatur Gottes in der Seele des Menschen; aber eine operatio ad extra, die vielleicht mehr als bloß appropriiert wird der dritten göttlichen Person, worüber zu handeln hier unmöglich Platz ist. So viel ist jedenfalls gewiß, daß für denjenigen, der den Glauben an die Trinität, speziell an die Person des Heiligen Geistes hat, damit in uno eodemque actu die dritte Person in der Gottheit in Erinnerung tritt.

Somit enthält, wenn auch nicht im Wortlaut, so doch vermöge der bewußten Glaubensüberzeugung die dritte Bitte um Vollzug des Willens

[1] Verstehe stets die todbringende Sünde!

Gottes mindestens ebenso sicher und greifbar die Beziehung zur dritten göttlichen Person, wie die zweite Bitte um das Kommen des Reiches die Beziehung auf den Bringer des Reiches, die zweite Person der Gottheit, und die erste Bitte um Heiligung des Vaternamens die Beziehung auf den Urheber aller paternitas in coelo et in terra. — Damit ist die sachliche Orientierung des Vaterunser in seiner ersten Hälfte nach trinitarischen Gesichtspunkten wenn auch nicht evident als ursprünglich intendiert, so doch evident als in dem Inhalte der Bitten und ihrer Aufeinanderfolge faktisch gegeben nachgewiesen; wenigstens nach dem Wortlaut des Matthäus. Über Lukas später!

b) Die zweite Hälfte des Vaterunser.

Vorstehendes würde schnell an Eindruck verlieren, wenn im zweiten Teile dieses Gebetes die trinitarische Beziehung völlig fehlen sollte. Der Eindruck erhält aber anderseits sicherlich neues Gewicht, wenn der trinitarische Charakter auch im zweiten Teile leicht faßbar ist.

Der Nachweis des Vorhandenseins dieser Eigenschaft ist aber nach dem Gesagten eigentlich schon gegeben; und zwar so ziemlich unter denselben Erwägungen wie im ersten Teile. Dieselben Ideen, die den trinitarischen Charakter des ersten Teiles begründen, begründen ihn der Hauptsache nach auch für die vierte, fünfte und sechste Bitte; sicherlich ein neues Moment der Bestätigung unseres Resultates.

1. Gib uns heute unsere Lebensnahrung.

Die hier gewählte Formulierung der Brotbitte dürfte etwas befremden ihrem Laute nach: ihrem Sinne nach trifft sie jedoch so ziemlich mit dem allgemeinen Verständnis der vierten Bitte zusammen. Man mag ἐπιούσιος ableiten wollen wie immer, schließlich und endlich bezeichnet es jene Speise oder Nahrung, deren wir bedürfen, um unser Leben zu erhalten. Wir bitten also um unsere Existenz und Existenzmittel, unser Leben, Kräfte und Gesundheit — denn was hilft das Brot dem, der es nicht zu genießen vermag? —; wir bitten um alles, was wir brauchen, um Leib und Seele gesund zu erhalten, und dazu gehört zuletzt alles, was Gott geschaffen hat, Licht und Luft und Tiere und Kräuter, Wasser und Feuer und — die menschliche Gesellschaft und darüber der Himmel mit seinen ewigen Hoffnungen, weil nur sie allein den menschlichen Geist vor dem Zusammenbruch bewahren. Das Sechstagewerk, nicht mehr und nicht weniger, die ganze Schöpfung muß es sein, sonst geht des Menschen Geist und Leib zugrunde.

Die Schöpfung aber ist des Vaters; wie die Erlösung des Sohnes; und die Heiligung des Heiligen Geistes!

Wir müssen nur unser Denken so weiten, daß es in der Brotbitte vom Tierischen und Vegetabilischen im Menschen nicht mehr ausschließlich gefangen gehalten wird, sondern unsere Existenzmittel so weit faßt, als sie für den geistigen Menschen erforderlich sind — und dazu gehört im Zustande der Wiedergeburt auch die Eucharistie als Erneuerung des „Pneuma" in der Seele —, so tritt uns die Beziehung zur ersten göttlichen Person so taglicht entgegen wie in der ersten Bitte! Schöpfung, Schöpfer — Vater: diese Ideenverbindung ist mit dem Trinitätsglauben unzertrennlich gegeben.

2. Vergib uns unsere Schulden . . .!

Jesus hat uns erlöst aus der Sünde! Was der Täufer als größte Tat des Heilandes erkannte: ecce, qui tollit peccatum mundi —; was die Evangelisten als größte Tat und eigentliches Lebenswerk des Herrn erkannten: die Tilgung unserer Sünden durch seinen Tod — denn sonst hätten sie sein Leiden nicht jeder ausführlicher berichtet als alles andere, nicht für vierundzwanzig Stunden ein Viertel ihres ganzen Evangeliums verwendet —; das ist auch für einen Petrus und einen Paulus das eigentliche Werk des Herrn (lies Röm. 5 u. 1. Petr. 1, 19; 2, 22 ff. . .). Ohne Christus keine Verzeihung! Beten wir um Verzeihung, so beten wir um Zuwendung des opus Christi.

3. Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen. Amen.

Versuchungen muß es geben! Sie sind für die sittliche Vervollkommnung des Menschen so unerläßlich wie der Schmerz für die intellektuelle Ausbildung und wie die Arbeit für die Ernte. „Es muß Ärgernisse geben!"

Somit beten wir in dieser letzten Bitte, in der wir mutvoll vorwärts schauen, wie wir im „Vergib uns unsere Schulden" trüben Herzens rückwärts blickten, daß uns Gott den Sieg verleihe über jede Versuchung, also über jeden Angriff des bösen Feindes. Denn letztlich ist es der Feind, der Boshafte x. ε., der sich so gut auch unserer eigenen Neigung zur Sünde, unseres eigenen Hanges zur Trägheit in der Übung im Guten und Abwehr des Verlockenden und Verführerischen und aller Bosheit unserer Mitmenschen bedient, wie es letztlich Gott ist, der hinter allem steht, was uns zum Heile ist. Wir beten also um Überwindung der Begierlichkeit und um Überwindung aller von außen kommenden Reizungen zur Sünde, mag sie der Teufel selbst oder durch seine Helfershelfer unter den Menschen hervorrufen.

Nun ist es aber Lehre des hl. Paulus, die wir schon dargelegt haben, daß der Mensch aus sich allein nicht für immer und unter allen Umständen seiner Begierlichkeit Herr wird, daß ihn vielmehr das Gesetz seiner Glieder, also die niederen Triebe, gefangen nehmen unter die Sünde, und daß es vor Christus, weil vor Empfang des Heiligen Geistes, keine unversehrte Gerechtigkeit gegeben hat, was er Heiden gegenüber nicht zu beweisen braucht, während bei Juden schon der Psalmist den Beweis erbracht hat: Omnis homo mendax; non est iustus quisquam . . . non est qui faciat bonum, non est usque ad unum (Hebr. 3, 4 ff.; Ps. 116, 11; 14, 1 ff.; 53, 2 ff.).

Das einzige Mittel, das imstande ist, dauernd und selbst in den schwersten Versuchungen dieses Gesetz der Glieder zu überwinden, ist der „Heilige Geist", der uns zu einem ganz neuen Geschöpf umbildet, dem es ebenso naturgemäß ist, Gott als Vater zu lieben, wie es dem unerlösten Menschen natürlich war, dem Hang zur Sünde wider das eigene bessere Urteil zu folgen.

Beten um Sieg über die Versuchung heißt beten um den Heiligen Geist. Diese Wahrheit war den ersten Christen, die an die Lesung der Paulinen mit ebenso großer Freude herantraten, wie wir mit Schwierigkeiten, da ja Paulus in ihrer Tagessprache redete, so in Fleisch und Blut übergegangen, daß es eines besonderen Hinweises auf den Zusammenhang

der sechsten Bitte mit der Bitte um den Heiligen Geist in einem halbwegs Unterrichteten nicht bedurfte.

„Sondern erlöse uns vom Bösen!" Weil wir es so haben wollten und weil wir's jetzt auch schon so gewohnt sind, muß diese Antithese zur sechsten Bitte wohl oder übel eine siebente Bitte abgeben. Daß dadurch die schöne Struktur des Vaterunser zerstört wird, das verschlägt uns nichts, wenn wir nur die „heilige Zahl Sieben" herausbringen! Und doch sollte es gar keinen Zweifel geben, daß dieser Satz nichts anderes sein kann als die in eodem genere steigende Umkehr der vorausgehenden sechsten Bitte! Dazu nötigt uns eigentlich schon die sprachliche Form dieser Doppelbitte: Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns . . .! Das kann doch nur heißen: Nicht nur nicht laß uns in der Versuchung untergehen, sondern halte ab alle Angriffe des bösen Feindes! Wir erwarten von Gott, daß er so wenig selbst uns „hineinführe" in die Versuchung, daß er vielmehr denjenigen, dessen Lust und ganzes Daseinsziel es ist, Versuchungen zu bereiten, von uns fernhalte; daß er uns vor allen seinen Arglisten bewahre und aus seiner Gewalt befreie! „Erlöse uns vom Bösen" [1], kann doch nur das Gegenteil sein von: „Führe uns nicht in Versuchung". Da wir auch dieses selbst eben abgewehrt wissen wollten (führe uns nicht in Versuchung), so muß wohl die eine Bitte dasselbe sagen wie die andere, nur in positiver Form! Wäre der zweite Teil wirklich wesentlich verschieden vom ersten, so hätte jeder andere eher als Lukas denselben übergangen, da im dritten Evangelium der Kampf gegen den bösen Feind, der zum Bösen verführt, viel eingehender dargestellt ist als bei Matthäus und Markus. Lukas überspringt nicht wie Markus die Einzeldarstellung der Versuchungen Jesu durch den Teufel, sondern er findet es sogar der Mühe wert, die Reihenfolge derselben umzustellen. Ja er geht auch in dem Punkte noch über Matthäus hinaus, daß er betont, mit jener dreifachen Versuchung sei es nicht abgetan gewesen, der Teufel habe Jesus nur verlassen „bis zu einem (neuen) gelegenen Zeitpunkt" (Lk. 4, 13). Man braucht nur noch an das lukanische Heilandswort zu erinnern: „Simon, Simon, der Satan hat sich euch ausgebeten, euch zu sieben, wie man den Weizen siebt" (22, 31), um zu verstehen, daß ein Lukas gewiß nicht den Hilferuf gegen den Teufel aus dem ihm sicher bekannten Formular des Matthäus gestrichen hätte, wäre sie wesentlich neu gegenüber der vorhergehenden Bitte!

Man wende nicht ein, daß er ja auch die dritte Bitte nicht beibehalten hat. Diese ist bei weitem nicht etwas so spezifisch Lukanisches wie die Darstellung der Verführertätigkeit des Teufels. Sie ist zudem durch die zweite Bitte eo ipso schon ihrem Inhalte nach gesichert, so bestimmt, als die Sendung des Heiligen Geistes durch die Gründung des Reiches Gottes und durch die Erscheinung des inkarnierten Logos oder wie die dritte göttliche Person durch die zweite gegeben ist. „Ich werde euch einen anderen Tröster senden, den Geist der Wahrheit, . . . dieser wird Zeugnis ablegen von mir". . . Bitten um das Reich Gottes auf Erden heißt auch bitten um den Heiligen Geist; denn wo Christus, da der Geist Gottes! Bitten um Befestigung des Reiches

[1] Daß unter τοῦ πονηροῦ nicht physisch, sondern nur sittlich Böses zu verstehen ist, darf ich doch wohl voraussetzen. Zieht es jemand vor, πονηροῦ als Neutrum, „sittliches Übel jeder Art" zu fassen, so erleichtert er nur damit den Beweis, daß auch in diesem Satze implicite die Bitte um den Heiligen Geist enthalten ist.

Gottes heißt bitten um Sündlosigkeit der Menschen; denn Gott hat uns nicht zur Sünde berufen, sondern zur Heiligkeit. Die dritte Bitte ist durch die zweite schon gegeben; darum war sie für den allem Formelwesen abholden Lukas und seinen Lehrer Paulus entbehrlich. Wäre dagegen das Wort: „Erlöse uns vom Bösen" etwas wesentlich Neues gegenüber dem negativen: „Führe uns nicht in Versuchung", so hätte der „Evangelist der versuchlichen Tätigkeit des Teufels" diesen Entlastungsgrund aller Sünder — des Teufels Arglist — nicht unerwähnt gelassen.

Übrigens ist in der Bitte um „Erlösung von dem Bösen", da sie im Grunde nichts anderes bedeutet als die Antithese: „Führe uns nicht in Versuchung", ebendeshalb auch wieder die Geistbitte enthalten: dem bösen Geiste gegenüber beten wir darin um den Heiligen Geist. So hat Christus es als Sünde wider den Heiligen Geist erklärt, als die Pharisäer seine Werke dem Beelzebub zuschrieben. Teufel und Heiliger Geist erscheinen hier als gegenüberstehende Begriffe, gerade so wie in unserer Sprache der böse Geist und der heilige Geist. „Keiner, der vom Geiste Gottes ergriffen spricht, kann sagen: ‚Im Bann ist Jesus', ebensowenig als ein in ekstatischem Zustand Redender sagen kann: ‚Herr ist Jesus' [wenn er von einem bösen Geist ergriffen wäre; wenn ein Ekstatischer so spricht, so kann es nur sein] im Geiste Gottes" (1. Kor. 12, 1 ff). Auch hier stehen „heiliger Geist" und „böser Geist" zueinander im direkten Gegensatz.

Überhaupt alles, was Christus jetzt, nach seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters, zu unserer Heiligung wirkt, geschieht durch den Heiligen Geist. Die Macht, Sünden nachzulassen, ja den gesamten Inhalt der apostolischen Sendung hat Jesus den Aposteln gegeben, indem er sie anhauchte und sprach: „Empfanget den Heiligen Geist." Die Bischöfe der Kirche setzt ein der Heilige Geist! Die Taufe reinigt operante in eis Spiritu Sancto (Wasserweihegebet). Die Eucharistie, sagt das Kirchengebet, posuit in virtute Spiritus Sancti, dicens . . . Kurz, das wirkende Prinzip in der Kirche Gottes ist der Heilige Geist, den Jesus zum Ersatz für sich selbst versprach und auch sandte, als er die Welt verließ und zum Vater zurückkehrte. In diesem doppelten Sinn ist auch die Antithese der sechsten Bitte ein Ruf um den Heiligen Geist.

So erst, durch die Zuweisung „Erlöse uns vom Bösen" in der sechsten Bitte, wird das Vaterunser des Matthäus zu einem auch äußerlich tadellosen Musterformular:

Vater unser, der Du bist im Himmel!

1. Geheiligt werde Dein (Vater-)Name!
2. Zu uns komme Dein Reich!
3. Dein Wille geschehe —
   Wie im Himmel so auf Erden!
4. Gib uns heute unsere Lebensnahrung!
5. Vergib uns unsere Schulden wie wir unseren Schuldnern!
6. Führe uns nicht in Versuchung —
   Sondern erlöse uns vom Bösen!

Amen.

Daß Amplifikationen auch im prägnanten Pater noster Platz haben, beweist ja der Zusatz zur fünften Bitte: „sowie auch wir vergeben (haben) unseren Schuldnern", oder wie Lukas mit Betonung variiert: „denn auch wir selbst vergeben einem jeden, der uns schuldig ist". Somit dürfen wir uns

an der anscheinenden Superabundanz der Antithese „Erlöse uns vom Bösen" nicht stoßen.

* * *

Hier sei ein Wort erlaubt über die lukanischen Kürzungen im Vaterunser!

Es ist wissenschaftlich sicher, daß Lukas den Matthäus gekannt hat, mindestens in seinem aramäischen Wortlaut. Wenn er daher dem Vaterunser data opera einen anderen geschichtlichen Platz anweist, als es Matthäus getan hat, so darf diese Belehrung ebensowenig vernachlässigt werden wie die Fingerzeige, die uns 30 Jahre später Johannes ihm gegenüber gibt.

Ebenso darf es nicht als eine bloße Neigung zur Prägnanz erklärt werden, wenn Lukas den Wortlaut des Vaterunser sowohl einschneidend wie auch in kleinstem variiert, gleichwie es nicht als eine lediglich Besonderheit bezeichnet werden darf, wenn er z. B. die eucharistischen Einsetzungsworte variiert. Sowie bei der Wahl der Konstruktion der Einsetzungsform der paulinische Hauptlehrbegriff, daß der alte Bund tot ist und etwas ganz Neues gekommen ist, ein neuer Bund mit neuem Opfer und neuer Liturgie und neuem Priestertum (cf. Heb.!), nur deshalb in die Einsetzungsworte eingeführt werden konnte, weil Lukas und Paulus allem Formelhaften abhold waren und sich gar nichts daraus machten, selbst ein Herrenwort, das doch gerade sie so heilig hielten (siehe 1. Kor. 11, 23 ff.), im ganzen Satzbau zu verändern: ebenso reicht auch hier die bloße Neigung zu Kürzungen nicht hin, um zu erklären, daß Lukas die Matthäusformel zerstört, um sie durch eine viel formlosere, unfertigere, unsymmetrischere Kürzung zu ersetzen. Mit der Lust zu kürzen kommt man bei Lukas um so weniger zum Ziel, weil er, wo es ihm taugte, auch gelegentlich stark erweitert, namentlich einem Matthäus gegenüber. Man erinnere sich nur an seinen Bericht über Jesu Besuch in Nazareth; seine Darstellung der Heilung des Knechtes des Zenturio; seine nicht unbedeutenden Ergänzungen selbst in seinem Auszuge aus der Bergpredigt und vieles andere.

Ein Evangelist, der eine einzige Seligpreisung des Matthäus — Selig die Armen im Geiste — mit drei Seligpreisungen ersetzt, um dann gleich wieder sechs andere zu streichen, wird in seiner Wiedergabe des Vaterunser nicht erklärt durch die bloße Lust zu kürzen!

Was ihn vermochte, hier einmal wieder herzhaft zu streichen, statt wie anderswo zu erweitern und zu ergänzen, läßt sich allerdings nur mutmaßen, und jemand anderer wird vielleicht mit gleichem Rechte anderes hinzufügen können. Aber ich glaube kaum irrezugehen, wenn ich meine: ein sehr wirksamer Nebengedanke, wenn nicht direkt der Hauptgrund dabei war eben jene schon erwähnte Abneigung vor allem Formalismus, der Protest gegen alle Verknöcherung, mag sie kommen von welcher Seite immer. Der hl. Paulus stand Zeit seines Lebens im heißesten Kampfe gegen die Erstarrung alles Religiösen zum Paragraphenmäßigen! Der Pharisäismus nicht so sehr als vielmehr die ganze Verhärtung der alttestamentlichen Religionsäußerungen zur unbeugsamen Form war sein Todfeind, gegen den er einen harten Kampf führen mußte.

Er hatte zu bitter an sich selbst erfahren, welches Unheil die starr gewordene Äußerlichkeit am Gewissen des Menschen anrichten kann, um sich nicht mit dem ganzen Haß, den die Liebe zur Kirche und zu den Gläubigen

in ihm gegen alle Unterjochung derselben gebar, dagegen zu stemmen, daß ein ähnliches Unheil über die Kirche hereinbreche wie jener Formalismus, unter dem die Synagoge erstickte. Es war dies nichts Neues, was Paulus damit tat; Jesus hat es vor ihm getan und ist gewissermaßen ein Todespfer dieses erstarrten Paragraphentums geworden: Weil er die juristisch-unbeugsame Auslegung des Sabbatgesetzes ablehnte, deren Vertreter öffentlich bloßstellte, durch seine Sabbatheilungen eine ganz neue Form der erhabensten Sabbatheiligung proklamierte, die nur vom Geiste geleitet sein sollte und nicht vom Buchstaben, darum wurde ihm das Judentum der Erstarrung zum Todfeinde.

Ebenso war auch das Leben Pauli ein fortdauernder Protest gegen jeden Versuch, starre Formen in die Kirche einzuführen.

Darum auch die Unbeugsamkeit des Apostels gegen jeden Versuch, jüdische Formen beizubehalten: Nicht bloß die Beschneidung, auch die Feste mußten fallen in Galatien (Gal. 4, 10).

Ebenso aber war er sofort bereit, um nicht eben aus dem Protest gegen Jüdisches wieder eine starre Form des Antijudentums zur Signatur seiner Christen werden zu lassen, noch in den letzten fünfziger Jahren Nasiräatsopfer im Tempel zu befördern und zu unterstützen!

Diesem Protest gegen das Wort, den Buchstaben, die Formel ließ er im Einsetzungsbericht sein Recht. Er sagte nicht wie Matthäus-Markus: „Dies ist mein Blut, des Neuen Bundes", sondern: „Dies ist der neue Bund in meinem Blute", und traf damit zugleich zwei Ziele: Er ließ die Bedeutung des Abendmahles als feierlichen neuen Bundesschluß hervortreten und wehrte ab die Neigung, die in jedem Menschen liegt, im Wort, in der Wortverbindung, in der Formel mehr zu suchen als den Sinn!

Sowie beim Einsetzungswort des Neuen Bundes und des Neuen Opfers und Neuen Priestertums, so war aber die Formalisierungsgefahr sehr groß auch beim Gebet des Neuen Bundes! Wenn Jesus sprach: „Wenn ihr beten wollt, so betet also: Vater unser, der Du bist im Himmel...", dann war die Gefahr, mit dem Sinn auch die Formel, mit dem Geist auch den Buchstaben sanktioniert und unabänderlich festgelegt zu sehen, für den gemeinen Christen äußerst naheliegend. Die feine Distinktion eines Thomas von Aquin (Dominus dixit: Sic orabitis, non, Hoc orabitis; in Mt. 6, Punkt 3) ist nicht jedermanns Sache!

Wenn man dann hinzunimmt, daß nach Ausweis der ältesten Literatur tatsächlich in den christlichen Gemeindeversammlungen das Gebet des Herrn im Wortlaut des Matthäus, nur mit einem formelhaften Schlußsatz versehen, gebetet wurde, so ist es bei Paulus ohne weiteres verständlich, wenn er sein Vaterunser frei umgestaltete, den Wortlaut zerbrach, um den Geist zu bewahren. Darum beginnt er sofort mit einem wuchtigen Hiebe. „Vater unser, der Du bist im Himmel" beginnt ästhetisch schön Matthäus. Bei Paulus genügt ein einziges Wort: „Vater!" Unnachsichtlich schlägt er ab die schöne Verkleidung, die Jesus selbst geschaffen! „Geheiligt werde Dein (Vater-) Name!" Das ist unentbehrlich! Das ist ja spezifisch christlich! Ein Jesusjünger kann sich nicht charakteristischer abheben in seinem Gebet vom bloßen Johannesjünger (cf. Lk. 11, 1b) als durch die Bitte um Verherrlichung des Vatertitels!

„Zukomme uns Dein Reich." Dafür hat Paulus gearbeitet; das ist der Inhalt seines Lebens, soweit dies Wort auf die gegenwärtige, irdische

Kirche Christi abzielt; soweit sie aber in sich schließt den Ruf: „Maranatha, Komm, o Herr, zur glänzenden Enthüllung Deines Reiches", ist sie die Hoffnung seines Lebens! Daran könnte ein anderer kürzen, nur nicht Paulus und sein Geistesträger Lukas!

Aber „Dein Wille geschehe . . .", das bringt nichts mehr hinzu, als was mit dem Eintritt in die Kirche selbstverständlicher Vorsatz (Gal. 2, 18...!) und mit dem Empfang der Taufe gesichertes Gnadengeschenk Gottes ist: der Sieg über die Sünde! Es fällt!

Hat so Paulus vom erhabensten Teil des Vaterunser, von dem Gebete um die Ehre Gottes, bewahrt, was wesentlich christlich, getilgt, was entbehrlicher Schmuck ist; so behält er auch von der zweiten Tafel des Gebetes des Herrn alles, was spezifisch den Geist des Herrn atmet: die schlichte und doch so große Bitte um die tägliche Nahrung und die Bitte um jene Doppelgnade, die allein Christus gebracht hat: Verzeihung der vergangenen Sünden und Bewahrung vor jeder neuen Schuld! Die positive Formulierung für letztere Bitte ist nicht mehr wesentlich, wenn auch einem Paulus ebenso kongenial (Eph. 2, 2; 6, 12; Kol. 1, 13...) wie etwa Lukas und Petrus (1. Petr. 5, 8). Aber sie ist trotz allem entbehrlich, und gerade ihr Wegfall zerstört das Formelhafte im Vaterunser so recht gründlich! Es fällt!

Hier habe ich allerdings vorausgesetzt, was Hensler im Sinne vieler anderer schon bewiesen hat, daß die Form des Matthäus primär, die des Lukas sekundär ist. Meine Ausführungen, so häufig sie im stillen wider Hensler protestieren, mögen ihm in diesem Belang eine nicht unwillkommene Ergänzung sein!

Sollte aber jemand den, wie mir scheint, aussichtslosen entgegengesetzten Weg gehen wollen, so wäre für meine These: daß der Trinitätsglaube in unserem üblichen, altkirchlichen Vaterunser in beiden Teilen stark ausgeprägt ist, ja, daß der Aufbau des Gebetes ausgesprochen trinitarischen Gesichtspunkten folgt, damit nichts verloren. Man müßte dann sagen, daß Jesus selbst den grundlegenden schlichten Bau, der dem anfänglichen Auffassungsvermögen der Jünger entsprach, später, etwa nach der Auferstehung, ebenso ergänzt und dem fortgeschrittenen Wissen der Jünger entsprechend ausgebaut und abgeschlossen hat, gleichwie der Auftrag zur Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes erst ausgesprochen ist, als man einmal genau wußte, was das Verhältnis dieser drei Namen zueinander besagt.

Ich habe diese Gedanken nur hingeworfen; möge ein anderer, dem Gott mehr Muse zugedacht hat, dieselben aufnehmen und — zu meiner eigensten Freude — verbessern und erweitern! Wenn hie und da Anklänge an Henslers geschickte und fleißige Arbeit vermutet werden könnten: diese lagen schon vor, als ich vor Jahren anfing, Paulus meinen Hörern verständlicher zu machen.

Nur noch etwas möchte ich erwähnen: Es fällt auf, daß Lukas-Paulus jenen Teil des Vaterunser, der unserem Fühlen am entbehrlichsten erscheint, beibehalten, ja sogar einigermaßen erweitert hat, nämlich den Zusatz: „sowie (denn) auch wir vergeben (vergeben haben) unseren Schuldnern (einem jeden, der uns schuldig ist)." Hätte nur die Neigung zu kürzen in Paulus hier das Maß angegeben, so wäre wohl dieser Satz am ehesten gefallen. Hat aber der Widerwille gegen alle Formeln hier mitdiktiert, so erklärt sich die Beibehaltung ausgezeichnet. Denn nichts stört den Formelcharakter des Vaterunser so mächtig wie dieser Zusatz! Er hebt das Ebenmaß

auf und taugt nicht zu einer formelhaften Struktur! Darum war er schon der äußeren Gestalt nach dem Genius des Paulus erwünscht. Dazu mag noch kommen, daß in ihm das Sittlichkeitsideal des Neuen Bundes, das einzige, paragraphenlose Gesetz der schrankenlosen Liebe, einen guten Ausdruck findet, und Paulus ist nirgends so begeistert, als wo er von der Liebe spricht (1. Kor. 13), und allenthalben bestrebt, dem alten Gesetz die Vollendung desselben in der Liebe zu substituieren.

Die Entstehung des Alphabets, die neuentdeckten sinaitischen Inschriften und das Alte Testament.

Von Universitätsprofessor Dr. Johannes Hehn, Würzburg.

Manche haben vielleicht nie darüber nachgedacht, welch wunderbare Schöpferkraft den körperlosen Gedanken in das Gewand des Wortes kleidete und zu den verschiedenartigsten Sprachgebilden ausgestaltete. Ebenso denkt man nicht daran, welche Geisteskraft es erforderte, um Bilder und Zeichen zur Festhaltung der flüchtigen Gedanken und Worte zu schaffen. Und weil wir die Buchstaben von frühester Jugend an kennen lernen, gilt das Schreiben nicht als hohe Kunst, nach deren Entstehung zu fragen man nicht für nötig hält. So bleibt man im dunkeln über einen der wichtigsten Kulturfortschritte der Menschheit. Wenn wir das Wort Alphabet aussprechen, so nehmen wir zwei semitische Wörter in den Mund, Aleph und Beth, die als unverwüstliche Stempelmarke bezeugen, daß das Buchstaben-Alphabet von Semiten erfunden und von den semitischen Phöniziern zu den Griechen übergegangen ist, von denen es die gesamte Kulturmenschheit übernommen hat. Es wirft gewiß ein merkwürdiges Licht auf das Buch der Bücher und sein Verhältnis zur Kulturgeschichte der Menschheit, wenn sich mit der Frage nach der Entstehung des Alphabets zugleich die Frage nach der Form der Niederschrift der ältesten Bestandteile der Bibel erhebt. Bekanntlich erhielt eine Reihe von Völkern ein Alphabet erst bei der Annahme des Christentums durch die Übersetzung der Bibel.

Bis in die jüngste Zeit herrschte Widerspruch darüber, wie das Alphabet entstanden sei. Die Namen der Buchstaben *Aleph* = „Rind", *Bēth* = „Haus", *Daleth* = „Türe" deuten darauf hin, daß die Buchstaben ursprünglich Bilder konkreter Gegenstände waren. Allein bei näherer Prüfung zeigen sich schon hier auch die Schwierigkeiten. Denn die ältesten uns zugänglichen Formen der Alphabet-Buchstaben sind uns in Inschriften, die etwa um das Jahr 1000 v. Chr. entstanden, erhalten und treten in einer Form auf, die nur sehr entfernte Ähnlichkeit mit den Gegenständen erkennen läßt, deren Namen sie führen. Man muß schon etwas Phantasie zu Hilfe nehmen, um die Ähnlichkeit mit dem ursprünglichen Bilde zu entdecken. Dazu kommt noch die Eigentümlichkeit, daß sich verschiedene Buchstaben als Zusammensetzungen herausstellen. Z. B. ist das *Chēth (ch)* in seiner ältesten Form nichts anderes als das *Hē (h)* nur durch einen Strich erweitert, *Zajin* (weiches *s)* besteht aus zwei wagrechten und einem senkrechten Balken, beim *Samech* (scharfes *s)* ist nur ein dritter wagrechter Strich hinzugefügt,

ebenso ist offenbar das *Teth* (emphatisches *t*) zusammengesetzt aus *'Ajin* + *Taw*, indem in den Kreis des *'Ajin* das *Taw (t)* eingeschrieben ist. So lassen sich noch mehrfache Beziehungen der Buchstaben untereinander aufweisen, die auf den Schluß zu führen scheinen, daß wenigstens nicht alle Buchstaben als Bilder konkreter Gegenstände entstanden, da dann ihre ältesten Formen nicht so nahe verwandt sein könnten, sondern daß das Alphabet als zusammengehöriges Ganzes erdacht und gestaltet worden sei. Die Namen könnten in diesem Falle auf eine gewisse Ähnlichkeit mit den Gegenständen hinweisen, aber es wäre anzunehmen, daß sie den Buchstaben erst nachträglich beigelegt worden wären. Wir hätten uns dann zu denken, daß ein Mann in Kana'an – Phönizien den genialen Gedanken gefaßt hätte, an Stelle der komplizierten ägyptischen Hieroglyphen oder der unzähligen assyrisch-babylonischen Keilschriftzeichen ein neues einfaches System, die Buchstabenschrift, zu setzen. Diese Tat wäre so groß, daß es nicht nur höchst bedauerlich wäre, daß der Name dieses Schrifterfinders nicht mit ehernen Lettern in die Kulturgeschichte eingegraben ist, es wäre auch schwer verständlich, wie er sich aus dem Flusse der geschichtlichen Entwicklung hätte herausheben können, um Jahrhunderte überspringend mit einer Neuschöpfung aufzutreten, für die wir nach dem regelmäßigen Verlauf der Geschichte eine lange Entwicklungszeit ansetzen müssen. Richtiger erscheint daher, für die Alphabetschrift eine Anknüpfung an die vorhandenen Schriftsysteme zu suchen und da, wo die Verbindungslinien noch nicht darzustellen sind, die Entscheidung künftigen Funden zu überlassen.

An Versuchen, die Buchstabenschrift aus älteren Schriftsystemen abzuleiten, hat es nicht gefehlt, ihre Aufzählung würde hier aber zu weit führen. Auch die Meinung, daß die Buchstaben unter Zugrundelegung von Gestirnkonstellationen, insbesondere der Tierkreisbilder, gestaltet seien, dürfen wir hier ruhig beiseite lassen. Wenn die Babylonier von einer „Himmelsschrift" *(šiṭir šamē)* sprechen, so ehrt es den Geschichtsforscher nicht, wenn er diese poetische Bezeichnung prosaisch ausdeutet. Aber hinweisen wollen wir auf die Behandlung der Frage in dem Buche von Friedrich Delitzsch, „Die Entstehung des ältesten Schriftsystems" (Leipzig 1897), in dem die Gesetze der Entstehung und Entwicklung der Keilschriftzeichen untersucht werden. Da die Keilschrift ein viel größeres Herrschaftsgebiet hatte als die Hieroglyphen und um die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr., also zur Zeit der Entstehung der Buchstabenschrift, in ganz Vorderasien, ja sogar in Ägypten die babylonische Schrift für den amtlichen Verkehr diente, so spricht die nächste Wahrscheinlichkeit dafür, daß die von Semiten erfundene Buchstabenschrift von der bei den Semiten fast allgemein verbreiteten Keilschrift abgeleitet sei. In der Tat kommt Delitzsch zu dem Ergebnis, „daß von den 22 phönikischen Schriftzeichen nicht weniger denn 15 Gegenstände oder Begriffe zur Darstellung bringen, welche auch in der babylonischen Schrift durch Urzeichen ersten oder zweiten Grades Ausdruck gefunden haben[1]."

Wenn man freilich an die genauere Vergleichung der ältesten Buchstabenschrift mit der Keilschrift geht, so zeigen sich alsbald mehrere unbegreifliche Rätsel. Nicht bloß daß die Form der Buchstaben in den Keilschriftzeichen nur eine schwache Grundlage hat, man fragt sich, wie kam der Erfinder der

[1] Schriftsystem S. 226.

Buchstaben dazu, nur Konsonanten und keine Vokale zu schreiben und damit seine Erfindung gegenüber der Keilschrift mit einem schweren Mangel zu behaften, warum schrieb er von rechts nach links, während die Keilschrift längst zu der bequemeren Richtung von links nach rechts übergegangen war? Auch das Prinzip der Akrophonie, d. h. die Bezeichnung des Buchstabens durch einen Gegenstand, dessen Name mit diesem Konsonanten anfängt, hat im Babylonischen kein Vorbild, sondern wurde von jeher aus dem Ägyptischen erklärt. Dazu kommt noch das Schreibmaterial. Die Keilschrift verwendet das billigste, bequemste und leichteste zu beschaffende Schreibmaterial, nämlich den weichen Ton, in den die Keilschriftzeichen mit dem dreieckigen Griffel eingepreßt wurden, während die Buchstabenschrift auf Papyrus, Leder und Tonscherben mit Tinte schreibt. Also auch hier fehlt der Übergang.

So selbstverständlich es also aussieht, daß das Buchstaben-Alphabet von der Keilschrift abzuleiten sei, so stellen sich bei der Vergleichung doch unüberwindliche Schwierigkeiten ein. Auch die von Prätorius vorgenommene Zurückführung der phönizischen Schriftzeichen auf die zypriischen konnte ebensowenig Anklang finden wie der Versuch, ihre Heimat in Kreta zu suchen. Dagegen erwies es neuerdings der Göttinger Ägyptologe Kurt Sethe in einer die ganze Geschichte dieser Versuche sorgfältig prüfenden Abhandlung[1] als höchst wahrscheinlich, daß die ägyptische Sprache und ihre Entwicklung das beste Vorbild für die phönizische Schrift sei. Das Ägyptische ist seiner Natur nach darauf angewiesen, ohne Vokale zu schreiben, es hat auch das Prinzip der Akrophonie ausgebildet, nicht insofern als man den ersten Laut eines Wortes als Buchstaben nahm, sondern insofern als an zwei- und dreikonsonantigen Wörtern die schwachen Konsonanten im Laufe der Zeit abfielen und diese Wörter so zu Konsonantenzeichen wurden. Das hieroglyphische Bild für „Mund" *ro* wurde das Zeichen für *r*, nicht weil es mit *r* anfängt, sondern weil es nur noch aus diesem Konsonanten bestand[2]. So auch in anderen Fällen. So kam man zur reinen Konsonantenschrift und zur Akrophonie.

Während Sethe so auf theoretischem Wege die ägyptischen Hieroglyphen als Vorbild des phönizischen Alphabets nachwies, war in England eine ihm durch die infolge des Krieges bestehende Absperrung unzugängliche Arbeit von dem Ägyptologen Alan H. Gardiner erschienen, die auf Grund ganz neuer, eigenartiger Inschriften zu denselben Ergebnissen kam[3]. Durch diese sog. sinaitischen Inschriften ist der Ursprung des Alphabets in eine ganz neue Beleuchtung gerückt.

Mit diesen hat es folgende Bewandtnis. Eine im Jahre 1905 vom Egyptian Exploration Fund unter Leitung des Ägyptologen Flinders Petrie nach der Sinaihalbinsel gesandte Expedition fand in den Ruinen des der ägyptischen Göttin Hathor geweihten Tempels von Serabīt el-Chādem und im Wadi Maghāra, wo die Ägypter seit der ersten Dynastie Bergbau betrieben, elf zusammengehörige Denkmäler mit eigenartigen, zunächst an schlecht geschriebene, ägyptische Hieroglyphen erinnernden Schriftzeichen. Das

[1] Kurt Sethe, Der Ursprung des Alphabets (Nachrichten v. d. Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. Geschäftl. Mitteilungen aus d. J. 1916) S. 88–161.

[2] Sethe a. a. O. S. 122.

[3] A. H. Gardiner, The Egyptian origin of the Semitic Alphabet (The Journal of Egyptian Archaeology Vol. III 1916) p. 1 ff.

bedeutsamste ist eine Sphinx, die zwischen den Klauen und auf der Schulter auch eine echt ägyptische Inschrift trägt, nämlich einen ägyptischen Königsnamen mit der Beifügung: „geliebt von Hathor, der Herrin des Malachits, d. h. König X. weiht dies der Hathor, der Herrin des Malachits“ [1]. Ferner eine männliche kniende oder kauernde Figur, eine weibliche Büste mit einer nur aus drei Zeichen bestehenden Aufschrift auf der Vorderseite, dazu kommen noch acht stark verwitterte und zum Teil abgebrochene kleine Denksteine, einer mit einer Darstellung des ägyptischen Gottes Ptah, der dem griechischen Schmiedegott Hephaistos entspricht. Bei näherer Prüfung erkannte man mehr oder minder deutliche Bilder von Gegenständen wie bei den Hieroglyphen. Da die Inschriften nicht ägyptisch sind, so lag es bei ihrem Bildercharakter nahe, das kanaanäische Alphabet zu ihrer Entzifferung heranzuziehen.

Nach verschiedenen nur teilweise mit Erfolg begleiteten Deutungsversuchen von Ball und Bruston gelang es A. H. Gardiner, eine sechsmal vorkommende Zeichengruppe als das Wort *Baʿalath* „Herrin“ (Femininum von *Baʿal*) zu eruieren. Das leuchtete um so mehr ein, als *Baʿalath* das semitische Äquivalent für das ägyptische *Hathor* ist, die als „Hathor, die Herrin des Malachits“, die Patronin des sinaitischen Bergwerkgebietes war. Dazu kommt, daß ihr in der echt ägyptischen Inschrift auf der Schulter der Sphinx das Denkmal gewidmet ist. Der Schlüssel war gefunden. Es glückte Gardiner, unterstützt von Cowley, weiter, eine Reihe von Bildern zu erkennen und nach dem Prinzip der Akrophonie zu lesen. Das bereits erwähnte Wort *Baʿalath* besteht aus einem Zeichen, das den Grundriß eines Hauses darstellt, das Haus heißt semitisch *bēth*, das ergab den Buchstaben *b*; das zweite Zeichen ist ein Auge, semitisch *ʿAjin*, „Auge“, das ergab den im Deutschen nicht vorhandenen starken semitischen Kehllaut, das dritte Zeichen erkannte er als *Lamed (l)*, das vierte ist ein Kreuz und dem phönizischen *Taw* in seiner ältesten Form völlig gleich, ist also zweifellos *t* oder *th*. So ergab sich schließlich folgende Reihe: Ochsenkopf für *Aleph*, Haus für *Bēth (b)*, Türe für *Daleth (d)*, ein aufrechtstehender Mensch von Sethe als *Hē* erkannt *(h)*, das ägyptische Zeichen einer Hand für *Jōd (j)*, das Zeichen für *Kaph (k)* ist noch nicht ganz klar, *Lamed* für *l*, die Wellenlinie bedeutet „Wasser“ *Mēm (m)*, eine Schlange *n (Nāḥāš* „Schlange“, im nordsemitischen *Nūn* „Fisch“), der Fisch *Sāmekh s* (von Sethe erkannt), *ʿAjin* „Auge“, *Pē* Mund für *p, ph*, ein Kopf *Rēš* für *r*, das Kreuz *Taw* für *t, th*, das Zeichen für *Ḥēt* deutet Robert Eisler als *haut* „Faden“. Das möge hier genügen. Das Prinzip der Sinaischrift ist daraus klar ersichtlich.

Wenn auch im einzelnen noch Fragen genug bleiben, so bin ich doch mit Sethe und Eisler der Überzeugung, daß die Entzifferung gelungen und hier die Brücke gefunden ist, die von der ägyptischen Bilderschrift zur semitischen Alphabetschrift führt. So geringfügig die sinaitischen Inschriften erscheinen mögen, sie nehmen doch einen ersten Rang in der Kulturgeschichte der Menschheit ein. Wie die südsemitischen Alphabete bei der Entwicklung der Buchstaben beteiligt sind, ist eine Frage, auf die wir hier nicht eingehen können.

---

[1] Vgl. dazu Sethe, Die neuentdeckte Sinai-Schrift und die Entstehung der semitischen Schrift (Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. aus d. J. 1917. Berlin 1918) S. 439, 466.

Die Hieroglyphen dienten, wie nun Sethe seine frühere Formulierung erweiterte[1], nicht bloß als Vorbild der semitischen Konsonantenschrift, sondern sie sind auch das Urbild der semitischen Buchstaben. Der Erfinder hat sich aus den Hieroglyphen die ihm passenden Bilder ausgewählt und sie unter Zugrundelegung der semitischen Namen mit den entsprechenden Lautwerten nach dem Prinzip der Akrophonie verwendet. Es ist also ein ähnlicher Vorgang wie in Babel, als die Semiten die von den Sumerern erfundene Keilschrift übernahmen. Sie schrieben z. B. das sumerische Zeichen *ki* und lasen es semitisch *irṣitu* „Erde".

Für die Schätzung der sinaitischen Denkmäler ist natürlich die Zeit ihrer Entstehung von ausschlaggebender Bedeutung. Sie kann aber einstweilen nur annähernd bestimmt werden. Der Tempel von Serabît el-Châdem wurde gegen Ende der zwölften Dynastie begründet (Ende des 19. Jahrh. v. Chr.) und unter der achtzehnten Dynastie (15. Jahrh. v. Chr.) vollendet. Während Petrie die Sphinx in die Zeit von 1500 verlegen wollte, bringt Gardiner wichtige Gründe für ihr höheres Alter bei und ist geneigt, sie in das 19. Jahrh. v. Chr. zu versetzen. Sethe meint, „wie dem auch sei, in die Zeit zwischen 1850 und 1500 v. Chr. werden die Sinai-Denkmäler jedenfalls gehören"[2]. Die Denkmäler müssen wohl von Semiten, die aus Ägypten kamen und mit Ägypten schon lange in Beziehung standen, gesetzt worden sein. Sethe, der schon in seiner Abhandlung über den „Ursprung des Alphabets" (S. 138) mit de Rougé und Stade auf die Hyksos als die wahrscheinlichen Schöpfer des phönizischen Alphabets hingewiesen hatte, findet in diesen Denkmälern eine Bestätigung dieser Auffassung.

Die von Josephus nach Manetho als „Hyksos", d. h. „Hirtenkönige", bezeichneten semitischen Nomadenhorden hatten die Periode der Schwäche Ägyptens benutzt, um etwa um 1700 von Asien her in das Nilland einzudringen, hatten als „Barbaren" die Herrschaft an sich gerissen, sich aber doch der Kultur der Besiegten unterworfen, wie die von ihnen herrührenden Denkmäler in ägyptischem Stil zeigen. Ihre Herrschaft dauerte freilich nicht, wie Manetho und Josephus berichten, 500 oder gar 1000 Jahre, sondern kaum mehr als ein Jahrhundert. Dabei ist zu beachten, daß die ägyptische Sprache schon aus vorgeschichtlicher Zeit einen semitischen Einschlag aufweist, der wohl aus einer ähnlichen semitischen Invasion zu erklären ist. Nach den spärlich erhaltenen Denkmälern zu schließen, war das Reich der Hyksos ein ägyptisch-asiatisches Großreich, das sich zur Zeit ihrer Herrschaft über Ägypten auch über Mesopotamien und Babylonien erstreckte. Wenn uns auch genauere Kunde über jene „Araber", „Phönizier", „Asiaten" genannten Eroberer fehlt, so ist es doch sehr bedeutsam, daß sich mehrere Skarabäen eines ägyptischen Königs der Hyksoszeit mit dem Namen *Jakob-her* gefunden haben. Das entspricht dem kanaanäischen Ortsnamen *Jakob-el* (Jakob-Gott) und erinnert an den späteren Stammvater der Israeliten. Auch die kanaanäische Göttin *ʿAnath* findet sich in dem Namen eines Herrschers. Josephus setzt die Hyksos sogar mit den Hebräern gleich und scheint damit einen richtigen Kern der Überlieferung bewahrt zu haben. Der Auszug der Israeliten und ihre Einwanderung in Kanaan würde damit jener umfassenderen Völkerbewegung eingegliedert, die schon im 18. Jahrh. v. Chr. einsetzte und

[1] Sinaischrift S. 455 ff.
[2] Sinaischrift S. 466.

in ihrem Verlaufe Jahrhunderte fortdauerte. In der babylonischen Chronik lesen wir von einem Einfall der Hettiter in Babylonien, der auf dieselbe Bewegung zurückgehen dürfte. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich die Niederlassung jener Stämme in den Randgebieten Ägyptens teilweise friedlich vollzog und auch nach der Vertreibung der Hykšos noch semitische Stämme in den Grenzländern seßhaft blieben. Ahmose I., der erste König der achtzehnten Dynastie (1580–1557), vertrieb die Hykšos und verfolgte sie über Scharuchen im südlichen Palästina (im Stamme Simeon), das er drei Jahre belagerte, hinaus nach Norden. Thutmoses III., der am Ausgang des 16. und am Beginn des 15. Jahrhunderts regierte, scheint in zwanzig Jahre langen Kämpfen die Reste des Hykšosreiches, dessen letzter Mittelpunkt die Stadt Kadesch am Orontes war, vernichtet zu haben. Er wird deshalb von den Ägyptern als der Befreier des Landes von den Eindringlingen gefeiert.

Damit sind die geschichtlichen Grundlagen für unsere Inschriften gegeben. Nichts ist einleuchtender, als daß der ägyptische Same auf dem semitischen Boden Mischformen wie die ägyptisch-semitischen Buchstaben hervorbrachte. Dabei müssen wir uns bewußt bleiben, daß dies einstweilen der einzige uns bekannte Versuch ist, die Hieroglyphen in den Dienst der semitischen Sprache zu stellen, daß aber solcher Versuche mehrere gemacht worden sein dürften, jedenfalls hat die Anpassung der Hieroglyphen an die Sprache der Kanaanäer Zeit gebraucht. Zweifellos sind auch nicht einfache Bergarbeiter zu dieser Art der Schrift gelangt, sondern es liegt sicher das Werk einer gelehrten Priesterschule vor, die zu dem Tempel zu Serabît el-Châdem in Beziehung stand. Semiten, die sich die ägyptische Bildung angeeignet hatten und sich nicht entnationalisieren lassen wollten, hatten das Bedürfnis, sich in ähnlicher Weise wie die Ägypter zu verewigen. Einen einfacheren Weg, auf diesem Boden eine leicht verständliche Schrift zu erfinden, gab es nicht.

Nun wurden wir aber durch die Auffindung der Tontafeln von El-Amarna im Jahre 1887 vor die überraschende Tatsache gestellt, daß man um 1500 v. Chr. in ganz Vorderasien die babylonische Schrift anwendete. Nicht bloß die babylonischen Könige schreiben in Keilschrift an den Pharao, sondern auch die ägyptischen Statthalter in Tyrus, Sidon, Gebal, Akko, Joppe, ja sogar aus Jerusalem stammen sechs Briefe. Aber was das merkwürdigste ist, auch der Pharao schickt seine Briefe in Keilschrift an die Herren in Vorderasien. Also trotz der ägyptischen Herrschaft in Kanaan und Syrien war das Babylonische die amtliche Diplomatensprache jener Zeit. In Ägypten studierte man auch babylonische mythologische Texte. Im Jahre 1907 wurden in Boghazköi, der Stätte der alten Hettiterhauptstadt Chatti, große Mengen Tontafeln ähnlich den Amarnabriefen ausgegraben, die uns lehren, daß man sich auch bei jener vorwiegend arischen Bevölkerung der babylonischen Schrift und Sprache bediente Es liegen auf den Boghazköitafeln, wie jetzt festgestellt ist, nicht weniger als acht verschiedene Sprachen vor[1]. In den Amarnabriefen haben wir zahlreiche kanaanäische Glossen, d. h. es ist, durch ein besonderes Zeichen getrennt, neben das babylonische Wort das entsprechende kanaanäische gesetzt. Zum Beispiel heißt der Berg babylonisch *šadû*, hebräisch *har;* um nun zu vermeiden, daß der Leser etwa das Wort *šadû* nicht versteht, setzt der Schreiber neben *šadî* das Wort

[1] Vgl. E. Forrer, Die acht Sprachen der Boghazköi-Inschriften (Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. W. 1919) S. 1029–1041.

harri. Das sind Wörter, die uns zumeist aus dem Hebräischen bekannt sind und hier nur etwas babylonisiert erscheinen *(ṣēnu* bab. Kleinvieh, kanaanäisch *ṣānu* = hebr. *ṣōn)*. Also die Keilschrift wäre sehr leicht für das Kanaanäische zu verwenden gewesen. Ja ihr Gebrauch hätte den Vorteil gehabt, daß wir die damalige Aussprache des Hebräischen bzw. Kanaanäischen genauer kennen würden, die uns leider nur in den von den jüdischen Gelehrten der nachchristlichen Zeit ausgeklügelten Systemen bekannt ist.

Und doch soll man zur Erfindung der Buchstaben nach Ägypten gegangen sein? Es scheint in der Tat, daß nicht die breite und bequeme babylonische Kulturstraße, sondern ein unscheinbarer ägyptischer Pfad zu dem ungeahnten Ziele führte. Wir tun den Verfassern der Sinai-Inschriften kaum unrecht, wenn wir annehmen, daß sie sich der Tragweite ihres Tuns so wenig bewußt waren wie manche andere Erfinder. Auch Röntgen dachte, wie man erzählt, im Jahre 1895 nicht an die Erfindung der nach ihm benannten Strahlen, sondern sein Diener soll sie zufällig beobachtet haben. Die babylonische Schrift hat wohl ihre Schwierigkeiten, aber sie war doch so bequem, daß man in den Kreisen, die sie gebrauchten, schwerlich das Bedürfnis fühlte, zu einer neuen, zunächst nichts weniger als vollkommenen Schriftart überzugehen. Sie blieb ja auch bis ins letzte Jahrhundert v. Chr. im Gebrauch. Daß die sinaitische Schrift linksläufig ist und nur Konsonanten bezeichnet, ist zunächst ein Rückschritt gegenüber der Keilschrift und zeigt, daß sie ein auf Grund des Ägyptischen gesuchter Notbehelf war. Die babylonische Schrift um die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. zeigt auch nichts mehr von der ursprünglichen Bildhaftigkeit, sondern ist eine reine Kursive. Der Schrifterfinder hätte auf die um tausend Jahre zurückliegenden Bilder zurückgreifen müssen, um auf seine Bilderbuchstaben zu kommen.

Bei Entlehnungen werden mit den Sachen gewöhnlich auch die Bezeichnungen herübergenommen. Die babylonischen Semiten haben mit der Übernahme der Keilschrift von den Summerern auch eine starke Beeinflussung ihrer Ausdrücke für „schreiben", „Buch" usw. erfahren, daher entspricht *duppu* (sumerisch) „Tontafel", „Schriftstück" oft dem hebräischen *sēpher* „Schriftstück", „Urkunde", „Buch", auch „Steininschrift". Das entsprechende babylonische *šipru* bedeutet „Sendung", „Brief", „Botschaft" und wird häufig in den Amarnabriefen gebraucht. „Schreiben" heißt in diesen Briefen regelmäßig *šapāru*, im Babylonischen gewöhnlich *šaṭāru*, während das hebräische *kathabh* „schreiben" im Babylonischen nicht vorkommt. Dagegen scheint *šoṭer* (Partiz. von *šaṭāru*) „Beamter" (eigentlich „Schreiber") im Alten Testament babylonisches Lehnwort zu sein.

Über die kulturgeschichtliche Tragweite der Inschriften läßt sich noch kein abschließendes Urteil fällen. Einstweilen wird sogar noch, was nicht verschwiegen werden soll, wenn auch nach meiner Überzeugung mit Unrecht, die Richtigkeit der Grundlage der Gardinerschen Entzifferung angezweifelt[1]. Wenn nicht ganz launige Zufälle ihre Hand im Spiele haben, so darf der Grundcharakter der Inschriften als bestimmt gelten. Mit großem wissenschaftlichen Apparat und erstaunlicher Kombinationsgabe hat Robert Eisler auf Gardiner und Sethe weitergebaut und den kulturgeschichtlichen Hinter-

[1] Von Hans Bauer, Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift und zur Entstehung des semitischen Alphabets, Halle a. d. S. 1918.

grund der Inschriften aufzuzeigen versucht[1]. Er liest z. B. die semitische Inschrift auf der Sphinx, die, wie schon erwähnt, auch eine hieroglyphische Inschrift auf der Schulter trägt: *mē'ahub ba'alath jōd l'ba'alath* „von dem von Ba'alath geliebten, ein Denkmal für Ba'alath". Oder auf einer anderen Inschrift: „Ich *Tzs*, der Steinmeister, Mäßchen", oder auf einer dritten: „Ba'alath hat gegeben", einmal wäre die Göttin als *„Sinah*, Herrin der Schätze" *(g'nāzīm)* bezeichnet. Inhaltlich wäre in diesen Worten ja ausgedrückt, was diese Schatzgräber ungefähr auf ihre Votivstelen schrieben, dagegen müssen Schreibungen wie *jōd* für das gewöhnliche *jād* („Hand" — „Denkmal"), *nāth'nāh* „sie hat gegeben" mit Vokalhē am Ende u. ä. jeden, der weiß, wie sparsam die anderen alten Inschriften mit Vokalbezeichnungen sind, stutzig machen. Erwähnt wurde auch schon, daß auf einer Inschrift die punische Göttin Tanit genannt sein soll. Schließlich muß man sich damit trösten, daß auch bei der ersten Entzifferung anderer semitischer Inschriften zunächst mit etwas Phantasie gearbeitet werden mußte. Für eine genaue Prüfung und möglichst sichere Entzifferung dieser Inschriften ist notwendig, daß ganz zuverlässige Faksimiles vorliegen, die einstweilen noch fehlen.

Es liegt nun die Frage nahe, ob sich nicht auch gewisse, wenn auch vorläufig noch recht unbestimmte, Ausblicke auf das Alte Testament von dem neuen Funde aus eröffnen. Zunächst ist es von weittragender Bedeutung, daß wir auf der Sinaihalbinsel eine Alphabetschrift vor der Einwanderung der Israeliten nach Kanaan treffen, wobei sich von selbst die Frage aufdrängt, ob die Hebräer während ihres Wüstenaufenthaltes mit den Semiten, die sich in Serabît el-Châdem aufhielten, irgendwie in Berührung gekommen seien. Bekanntlich ist man auf Grund des Vorherrschens der babylonischen Kultur in Vorderasien in neuerer Zeit sehr nachdrücklich dafür eingetreten, daß die ältesten Bücher des Alten Testaments ursprünglich in Keilschrift niedergeschrieben worden seien. Ja glückliche Seher in die Vergangenheit haben sogar die Genesis bereits auf eine Reihe von Tontafeln oder Tafelserien verteilt oder gar die babylonische Urschrift durch eine freilich sehr unbabylonische Rückübersetzung wiederhergestellt. Hugo Winckler, der große Theoretiker des Panbabylonismus, stellte im Jahre 1902 den Satz auf, alle religiösen und offiziellen Dokumente der alten Hebräer seien in Keilschrift abgefaßt gewesen, nur für die geschäftlichen und privaten Schriftstücke habe man sich der Alphabetschrift bedient. Wincklers Gedanken begründete J. Benzinger in seiner „Hebräischen Archäologie" (Tübingen 1907) eingehend und führt ihn weiter aus. Der Ägyptologe E. Naville[2] erregte im Jahre 1910 mit seiner Auslegung des Berichtes 2. Kön. 22, 8—10 und 2. Chr. 34, 14—18 über die Auffindung des Gesetzbuches im Tempel unter Josia großes Aufsehen. Er behauptete, das Gesetz müsse auf einer Tontafel oder auf einem Tonzylinder, wie solche in ägyptischen und babylonischen Tempeln eingemauert wurden, gestanden haben. In dem Berichte des Königsbuches steht nur, der Hohepriester Hilkia habe zum

[1] Robert Eisler, Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbaugebiet der Sinaihalbinsel und einige andere unerkannte Alphabetdenkmäler aus der Zeit der 12. bis 18. Dynastie. Eine schrift- und kulturgeschichtliche Untersuchung, Freiburg i. B. 1919. Vgl. auch Eislers „Vorbericht" in der Biblischen Zeitschrift XV, 1: Entdeckung und Entzifferung kenitischer Inschriften aus dem Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr im Kupferminengebiet der Sinaihalbinsel.

[2] La Découverte de la Loi sous le Roi Josias, Paris 1910.

Schreiber Saphan gesagt, er habe im Tempel Jahves das Gesetzbuch gefunden, er übergab es Saphan, der es dem König vorlas. Irgendein Hinweis, daß dieses Gesetzbuch in Keilschrift oder in einer anderen Schrift geschrieben gewesen sei, fehlt. Aber man beruft sich darauf, daß es 2. Chr. 34, 14 heißt, es sei das „von der Hand des Moses" herrührende Gesetzbuch gewesen. Hilkia habe nun, so erklärt man, das Buch dem Staatsschreiber Saphan übergeben, weil er selbst nicht Babylonisch lesen konnte, der Staatsschreiber aber als ausgebildeter Diplomat konnte es. Daß Hilkia das Buch nicht lesen konnte, ist eine rein willkürliche Annahme, vielmehr verstand er zweifellos dessen Inhalt. „Von der Hand des Moses" ist natürlich nichts anderes als das auf Moses zurückgehende, von ihm stammende Gesetzbuch, ohne daß damit auch nur irgendeine Andeutung über die Schriftart gegeben wäre.

H. Winckler und seine Anhänger berufen sich für ihre Unterscheidung zwischen einer offiziellen und einer Geschäftsschrift auf Ex. 31, 18, wo es heißt, Gott habe dem Moses „die beiden Gesetzestafeln, steinerne Tafeln, vom Finger Gottes geschrieben" übergeben. Ähnlich Ex. 32, 16: „Aber die Tafeln waren das Werk Gottes, und die Schrift war Gottes Schrift, eingegraben in die Tafeln." Dieser amtlichen „Gottesschrift" stellt man Jes. 8, 1 gegenüber, wo der Prophet von Gott den Auftrag erhält, eine große Tafel zu nehmen und darauf in „Leute"-Schrift zu schreiben: „Dem *Maher šālāl ḫāš baz.*" Auch hier ist die Unterscheidung zweier verschiedener Schriftarten im Interesse der Theorie hineingelesen. Es soll einfach gesagt sein, jene zwei Tafeln seien von Gott geschrieben gewesen, während Jesajas in „Leute"-Schrift, d. h. so, daß alle es sehen und lesen können, schreiben soll. Ein Schluß auf die Schriftart ist in beiden Fällen nicht zu ziehen. Vom Gebrauch der Keilschrift ist im Alten Testamente nirgends eine direkte Andeutung gegeben.

Klärte sich durch die Amarnabriefe das über Kanaan vor der Einwanderung der Israeliten liegende Dunkel, so fällt durch diese Inschriften ein neuer Lichtstrahl auf Israels Beziehungen zu Ägypten. Ein weiter Hintergrund für die Exodus-Erzählung tut sich auf. Die semitischen Urheber der Sinai-Denkmäler kommen aus Ägypten und stehen unter dem Einflusse der ägyptischen Kultur. Ohne hier die Frage nach dem Verhältnisse Moses' zum Pentateuch aufrollen zu wollen, so steht doch eines fest, nämlich, daß er der seine Zeit weit überragende Stifter der israelitischen Religion und der mächtige Begründer des israelitischen Staatswesens ist. Wenn wir ihn auch nicht selbst als Erfinder der Buchstabenschrift in Anspruch zu nehmen haben, so liegt doch in der Erzählung, daß er am ägyptischen Hofe erzogen und in der ägyptischen Priesterweisheit unterrichtet worden sei, eine nicht zu verkennende Erinnerung daran, daß wichtige Elemente der hebräischen Kultur aus Ägypten stammen. Wenn die Sinai-Semiten von den Ägyptern die Anregung zur Bildung der Buchstabenschrift erhielten, so sind sie freilich vom Pharaonenlande nicht mehr zu trennen.

Wenn das Alte Testament eine so bestimmte Kenntnis davon hat, daß die zehn Gebote auf zwei steinerne Tafeln aufgezeichnet waren, so scheint es im Hinblick auf die am Sinai gefundenen Stelen doch einen merkwürdigen geschichtlichen Zug treu bewahrt zu haben. Steine waren auf der Sinaihalbinsel das für solche Zwecke gegebene Schreibmaterial, und es ist ganz naturgemäß, daß auch der Gesetzgeber Israels die Grundgesetze seines Religions- und Staatswesens auf ähnlichen Stelen aufzeichnete. Selbstredend

ist das keine entscheidende Analogie, insofern etwa nun wieder einmal die Steine als Beweis für die Wahrheit der Bibel schreien sollten. Auch Chammurapis Gesetz ist bekanntlich, wenn auch unter ganz anderen Kulturverhältnissen entstanden, auf einen mächtigen Dioritblock eingegraben. Die Tafeln der zehn Gebote durften natürlich im Interesse der leichten Transportfähigkeit nicht zu groß und schwer sein.

Wie schon oben angedeutet, tragen diese Inschriften durchaus das Gepräge des ägyptisch-kanaanäischen Polytheismus. Die Göttin Ba'alath, die weibliche Seite des Ba'al, ist die auch in den Amarnabriefen häufig erwähnte und besonders in dem stark unter ägyptischem Einflusse stehenden Gebal (= Byblos) hochverehrte Hauptgöttin Kanaans. Hier ist sie einfach Übersetzung der ägyptischen Hathor. Es ist die unter verschiedenen Namen und Gestalten in Vorderasien auftretende Muttergöttin. Auf einer sinaitischen Stele befindet sich eine Darstellung des ägyptischen Gottes Ptah, unter der weiblichen Büste steht eine Aufschrift aus drei Zeichen *T n t*. Das würde die bekannte punische Göttin Tanit ergeben (die Aussprache des Namens ist übrigens nicht gesichert). Wenn ihr Auftreten in dieser alten Zeit auch auffällig wäre, so wäre es immerhin nicht unerklärlich. Die Hyksos haben sich die ägyptische Religion angeeignet, indem sie einfach ihren Ba'al einem ägyptischen Gotte gleichsetzten. Die Verfasser der Inschriften bekennen sich zu einem ägyptisch-kanaanäischen Synkretismus, wie er ihrer Mischkultur entspricht. Vom israelitischen Monotheismus findet sich bei ihnen keine Spur. Wir dürfen auch sicher sein, daß dieser weder aus der babylonischen noch aus der ägyptischen noch aus der kanaanäischen Religion auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung entstanden ist. Der Glaube an Jahve als den alleinigen Gott seines Volkes war aber die Grundlage der mosaischen Religions- und Staatsgründung und bedeutete eine Neuschöpfung, für die jegliche Parallele im Alten Orient fehlt.

Zum Schlusse soll hier noch ein Gedanke über die Unsicherheit der Aussprache des sog. Tetragramms *(Jhwh)* Platz finden. Bekanntlich durften die Juden der späteren Zeit den Namen *Jhwh* überhaupt nicht mehr aussprechen und sprachen dafür *Adonaj*, daher die sicher unrichtige Vokalisation *Jehowah*. In den zusammengesetzten Personennamen und in den Papyri von Assuan und Elefantine heißt der israelitische Gottesname *Jāhū* oder *Jāhō*, verkürzt *Jāh*, so daß es den Anschein hat, als ob im Munde des Volkes der Name so gelautet habe, während *Jhwh (Jahweh)* eine künstliche Interpretation darstellt. Ich habe darüber unter Beiziehung des gesamten inschriftlichen Materials in meinem Buche über „Die biblische und die babylonische Gottesidee" (S. 213 ff.) gehandelt und kann hier die Frage nicht aufrollen, möchte aber den Hinweis nicht unterlassen, daß die Aussprache wohl von Anfang an durch die vokallose Schreibung des aus lauter schwachen Konsonanten bestehenden Namens *(Jhwh)* unsicher war. *h* ist zudem nur Vokalbuchstabe, konnte also am Ende fehlen, so daß nur *Jhw (= Jāhū, Jāhō)* bleibt, ebenso mochte wohl das mittlere *h* wegbleiben, daher auf den Ostraka von Samarien die Schreibung *Jw* (= *Jaū*). Wenn also die Hebräer nur die vokallose Alphabetschrift gebrauchten, so waren Schreibungen wie *Jhw, Jw* für die Aussprache zweifelhaft. So mochten sich verschiedene Aussprachen ergeben, die schließlich dazu führten, die Aussprache des Namens zu verbieten.

Hilfsmittel zum Danteſtudium.

Von L. Reinold, Pfarrvikar in Oberröblingen a. See.

Die Welt rüſtet ſich zu einer beiſpielloſen Feier. In allen Kulturländern wird man in dieſem Jahre die Erinnerung an den unſterblichen Sänger der Göttlichen Komödie begehen. Er ſtarb am 14. September 1321 in Ravenna faſt nach zwanzigjähriger Verbannung aus Florenz. Die Hoffnung des großen Verbannten, die ſich in den ergreifenden Worten kund tut:

Se mai contiga che il poema sacro,
Al quale ha posto mano e cielo e terra,
Si che m'ha fatto per più anni macro,
Vinca la crudeltà che fuor mi serra
Del bello ovile ov'io dormii agnello ... (Pard. XXV, 1 ff.)

Die Hoffnung, „die müde Seele auszuruhen im holden Schoße der Stadt Florenz, nachdem er durch alle Gegenden faſt wie ein Bettler gewandert" (Convivio I, 3), ſollte ſich nicht erfüllen. Dantes ſterbliche Überreſte ruhen bis zu dieſer Stunde in Ravenna, „ſein Name aber reicht bis an das Ende der Welt"[1].

Daß die Göttliche Komödie ein Werk iſt, welches die Krone der Unſterblichkeit auf der Stirne trägt, hat die Geſchichte bewieſen. „Nach mehr als einem halben Jahrtauſend ſteht die Göttliche Komödie noch unerreicht da, ſie bezeichnet die höchſte Höhe, bis zu welcher ein menſchlicher Genius ſich erhob, alle Zeiten haben in dem kunſtvollendeten Bau ſich ergötzt, alle Zeiten daran gelernt und auch in Zukunft, ſolange die Menſchheit nicht zur Barbarei zurückſinkt, werden alle Zeiten ſich mit Entzücken daran ergötzen, mit Bewunderung daran lernen, mit Ehrfurcht in die Tiefen dieſes erhabenen Gedichtes zu dringen ſuchen" (Scartazzini).

Wenn nun einer berufen iſt, an dieſer Erforſchung der Welt Dantes teilzunehmen, dann der Theologe. So hat denn auch Papſt Benedikt XV. den Klerus durch ein eigenes Schreiben auf die einzigartige, univerſelle Bedeutung, die dem Werke Dantes, vorzüglich ſeiner Divina Commedia, gebührt, nachdrücklich hingewieſen und zum eifrigen Studium der unſterblichen Geſänge aufgemuntert. „Gerade dem Prieſter bietet das Studium des ‚sacro poema' neben dem Entzücken des Geiſtes eine Fundgrube erhabener Gedanken, ergreifender Bilder, großartiger Schilderungen und ein wahres Kompendium poetiſch verklärter Wahrheiten der Theologie[2]." Dantes Göttliche Komödie enthält ein Geſamtbild des Mittelalters nach ſeiner Weltanſchauung, Philoſophie und Theologie. Thomas von Aquin und faſt in noch höherem Maße der Doctor universalis, Albertus Magnus[3] ſind ſeine Lehrer in der Theologie, Ariſtoteles, „il maestro di color che sanno"

[1] Giovanni del Virgilio:
Theologus Dantes, nullius dogmatis expers
Quod foveat claro philosophia sinu:
Gloria musarum, vulgo gratissimus auctor,
Hic iacet, et fama pulsat utrumque polum.
(Boccacio in ſeiner „Vita di Dante").

[2] „Omaggio a Dante Alighieri" Roma Tipografia Monaldi 1865.

[3] Baſſermann hat dieſe Beziehungen in ſeinem Kommentar zur göttlichen Komödie in überraſchender Fülle nachgewieſen. „Ich habe an mir erfahren, wie ſehr es mich im Verſtändnis der Divina Commedia gefördert hat, die Quelle des Albertus, ſo tief ich nur konnte, auszuſchöpfen." Baſſermann, Deutſches Dante-Jahrbuch, 5. Band, 1920.

(Inf. IV, 131), ſein Lehrer in der Philoſophie geweſen. „In dem ewigen Denkmal ſeiner Liebe und ſeines Geiſtes iſt er der unmittelbare Vorläufer der Renaiſſance geworden. Sein unermeßlicher Einfluß hält aber wie eine unſichtbare Macht die Geiſter Italiens auf dem Boden zurück, wo ein edler Idealismus und geſunder Realismus allein eine Ausgleichung finden konnte. Ihm iſt es zu verdanken, wenn die Früh- und Hochrenaiſſance bis zu Raffaels Tode jenen Ideenreichtum bewahrt, der auf den Traditionen und dem Geiſte des Chriſtentums beruhte[1]." Wenn derſelbe geniale Geſchichtſchreiber der chriſtlichen Kunſt geſteht, daß er der Danteforſchung von ſeiten der Kunſtgeſchichte zugeführt worden ſei, ſo wird auch derjenige, der immer die Ideenwelt der Renaiſſance von den Tagen Giottos bis auf Raffael und Michelangelo begreifen will, ſich ernſtlich in das Studium Dantes vertiefen müſſen[2].

„Was aber die Göttliche Komödie ihren Leſern zu bieten hat," fügen wir mit Witte hinzu, „das iſt mehr als nur die Phantaſie ergötzender, dichteriſcher Genuß, ſie erhebt, ſie weiht denjenigen, der in ihre Tiefen dringt."

Die folgenden Zeilen ſollen ein kleiner Beitrag ſein zur Förderung des Danteſtudiums für diejenigen, welche in erſter Linie mit berufen ſind zu dem „onorate l'altissimo poeta" (Inf. IV, 80), das ja auch Dante gilt. Es ſollen in aller Kürze diejenigen Werke genannt und gekennzeichnet werden, die über den augenblicklichen Stand der Dantewiſſenſchaft orientieren.

Dem deutſchen Volke gebührt die Palme, die Dantewiſſenſchaft im vorigen Jahrhundert inauguriert zu haben. Erſt die Annahme der deutſchen Textkritik in Italien durch Giuſeppe Todeschini (1795–1859)[3] brachte im Heimatlande des Dichters die ſtrengwiſſenſchaftlichen Arbeiten in Fluß. „Der ehrwürdige Neſtor unſerer deutſchen Danteforſchung", wie Franz X. Kraus ihn nennt, iſt der Hallenſer Profeſſor Ludwig Gottfried Blank[4]. Gleichzeitig mit ſeinem Kollegen, dem Begründer der deutſchen Dantegeſellſchaft[5], Karl Witte, hat er auf die geſamte Danteforſchung nachhaltig eingewirkt. Vor allem waren es Wegele und Hettinger, welche die deutſche Danteforſchung mächtig förderten. Wegelegs ſchönes Buch „Dante Alighieris Leben und Werke"[7] und Hettingers Schriften[8] haben bleibenden Wert. Auf Witte[6] fußen dann jene beiden großen Danteforſcher, die zuerſt den ganzen, faſt unermeßlichen Stoff zuſammengefaßt haben, Franz Xaver Kraus und Johann Andreas Scartazzini. Über das umfangreiche Werk von Franz X. Kraus[9] kann es unter Kennern nur eine Stimme geben. Wem immer der geniale Geſchichtſchreiber der chriſtlichen Kunſt der Führer im Reiche der Kunſt geworden iſt, dem ſei das Studium auch ſeines Dante dringend empfohlen. Es bleibt ein unvergängliches Denkmal des

[1] Franz X. Kraus, „Geſchichte der chriſtlichen Kunſt".
[2] Vgl. Burckhardt, „Die Kultur der Renaiſſance in Italien", II. Band, S. 32 ff.
[3] Todeschini, Scritti su Dante, raccolti da Bart. Bressan, Vinc. 1872.
[4] L. H. Blank, Die beiden erſten Geſänge der Göttlichen Komödie, Halle 1832.
[5] Gegründet am 14. September 1865, am 600. Geburtstage Dantes, in Dresden.
[6] Witte, Überſetzung mit Kommentar, Berlin 1876 und Danteforſchungen, Heilbronn 1879.
[7] F. X. Wegele, „Dante Alighieris Leben und Werke", Jena 1879.
[8] F. Hettinger, „Die Theologie der Göttl. Komödie", Köln 1879, Bachem. – Derſelbe: Die Göttl. Komödie des D. A., Freiburg 1888. – Derſelbe: Dantes Geiſtesgang, Köln 1888, Bachem.
[9] F. X. Kraus, Dante, ſein Leben und ſein Werk, ſein Verhältnis zur Kunſt und zur Politik, Berlin 1897, Grote (792 S.).

edlen F. X. Kraus. Mag auch die fortſchreitende Textkritik[1] manches Urteil, wie es F. X. Kraus formuliert hat, überrevidieren, ich nenne z. B. die Frage nach der Echtheit der Briefe Dantes, ſo gilt von dem Werke als Ganzem:

„Uns aber, die dein Lebenswerk erkannt
Und auf dein Wort gebaut, das Lug und Trug gebannt,
Bleibſt immer du der ſtarke Wegbereiter[2]."

Das vierte Buch „Dantes Verhältnis zur Kunſt"[3], dann insbeſondere die Kapitel: Dantes geiſtige Phyſiognomie, die Charakteriſtik der Commedia, Nachwirkungen der politiſchen Ideen Dantes, die Charakteriſtik Dantes gehören zum Schönſten, was je über Dante geſchrieben iſt. Mitten in ſeinen Arbeiten über Dantes Verhältnis zur Theologie und über die ſogenannte „Fortuna di Dante"[4] mitten in ſeiner liebevollen Sorge um die Neubelebung der deutſchen Dantegeſellſchaft nahm ihm der Tod die Feder aus der Hand.

In Scartazzini iſt der Danteforſchung ein Mann erſtanden, deſſen ganzes langes Gelehrtenleben ein raſtloſer Eifer für die Dantewiſſenſchaft verzehrt hat. Geboren am 30. Dezember 1837 zu Bondo in Graubünden gehört er durch ſeine Geburt der Italieniſchen Schweiz, durch ſeinen Studiengang und ſeine literariſche Tätigkeit Deutſchland an. Der ganze Aufſtieg der Danteforſchung diesſeits und jenſeits der Alpen ſeit den Tagen Wittes bis in unſere Zeit läßt ſich in den Werken Scartazzinis verfolgen, angefangen von ſeinem Jugendwerke „Dante Alighieri, ſeine Zeit, ſein Leben und ſeine Werke" bis zu ſeiner großen Enciclopedia Dantesca[5]. Die ſowohl in Deutſchland wie auch in Italien ſeit der Gründung der Società Dantesca Italiana einſetzende, eingehende Kritik der Arbeiten Scartazzinis mag immerhin hier und da bei der Benutzung der Bücher dieſes großen Dantiſten zur Vorſicht mahnen, was auch ſchon Kraus hervorhob, dabei bleibt doch beſtehen, daß der Rieſenfleiß dieſes Gelehrten für alle Zeiten ſeinen Namen mit der Danteforſchung verknüpft hat.

In ein neues Stadium trat die deutſche Erklärungs- und Überſetzungsarbeit während der beiden letzten Dezennien durch jene Einführung in das Verſtändnis und in den Geiſt des großen Dichters, die uns Karl Voßler und Alfred Baſſermann gebracht haben.

---

[1] Baſſermann im Literaturblatt für germaniſche und romaniſche Philologie 1898, Sp. 231–38. Zingarelli in der Rassegna critica della letteratura italiana, 1898 S. 164–192.

[2] An F. X. Kraus von Sophie Gräfin von Waldburg-Syrgenſtein auf ſeinen Todestag, 7. Januar 1902.

[3] Vgl. dazu L. Volkmann, Bildliche Darſtellungen zu Dantes Divina Commedia bis zum Ausgang der Renaiſſance, Leipzig 1892 und das gleichzeitig mit Kraus' Buch erſchienene prächtige Werk von A. Baſſermann, Dantes Spuren in Italien, Heidelberg 1897.

[4] Über dieſe Frage, nämlich Dantes Eintritt in die Weltliteratur, iſt das Beſte geſchrieben von Arturo Farinelli, der mit tiefgründiger Gelehrſamkeit den Beziehungen Dantes zu Frankreich, Spanien und Deutſchland nachgegangen iſt. — Die Einflüſſe Dantes auf die engliſche Literatur und Kunſt ſind mit großer Akribie behandelt von Paget Toynbee, Dante in English Literature from Chamer to Cary (c. 1380–1844), London 1909, Methuam.

[5] G. A. Scartazzini, D. A., ſeine Zeit, ſein Leben und ſeine Werke, Biel 1869, 2. A. Frankfurt 1879. — Derſ., Abhandlungen über D. A., Frankfurt 1880. — Derſ., Dante in Germania, Milano 1883 — Derſ., Vita di Dante, Milano 1883. — Derſ., Prolegomeni della DC., Leipzig 1890. — Derſ., Dante-Handbuch, Leipzig 1892. — Derſ., Kleiner Kommentar, 4. Aufl., Mailand 1903. — Derſ., Enciclopedia Dantesca, Milano 1896–1898. Fortgeſetzt wurde die große Enzyklopädie von A. Fiammazzo.

In dem großen, dreibändigen Werke Karl Voßlers[1] hat Dantes Perſönlichkeit und ſeine Zeit einen Interpreten gefunden, in dem gleichſam die geſamte alte und neue Danteliteratur ſich zentraliſiert. Wenn Ruskin Dante den zentralſten Menſchen der Welt genannt hat, inſofern dieſer Dichter die imaginativen, moraliſchen und intellektuellen Fähigkeiten, und zwar alle in ihrer höchſten Ausbildung vereinigt darſtellt, ſo zeigt uns Voßler dieſe zentrale Bedeutung Dantes, indem er die religiöſe und philoſophiſche, die ethiſch-politiſche und literariſche Entwicklungsgeſchichte der Göttlichen Komödie aufweiſt. In Dante kulminiert die ganze theologiſche, hiſtoriſche, politiſche, künſtleriſche Erkenntnis ſeiner Zeit. In doppelter Eigenſchaft ſteht er da als Richter, der Vergangenheit und Gegenwart mitſamt ihrer Geſchichte vom Standpunkte der Ewigkeit beurteilt, und als Prophet, der neue Zeiten kündet. Eine ſchier unglaubliche Fülle von Stoff drängt ſich in dieſe drei Teile des Voßlerſchen Werkes zuſammen, und eine Menge philologiſcher Kleinarbeit birgt ſich hinter den ſo ſicher gegebenen Urteilen. Wer immer Dante, ſeiner Perſönlichkeit, ſeinem Werke, ſeiner Zeit näherkommen will, der findet hier den Weg.

Baſſermann, deſſen prächtiges Werk „Dantes Spuren in Italien" wir ſchon erwähnten, hat nun gerade in dieſem Jahre ſein großes Überſetzungswerk vollendet und legt es als ſchönes Weihegeſchenk unſerer Nation am Grabmal des Dichters nieder[2]. Wir kommen auf die Überſetzung als ſolche unten noch zu ſprechen. Der beigefügte Kommentar offenbart den Gelehrten, der mit der geſamten alten und neuen Danteliteratur gewappnet iſt und nun hier das Fazit daraus bietet.

Der Kommentar, den Philalethes[3] ſeiner Überſetzung beigab und der mit dieſer ein epochemachendes Ereignis der Danteforſchung in der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurde, iſt auch heute noch derjenige, welcher den gebildeten Leſern der Commedia beſonders zu empfehlen iſt. Mag die Dantewiſſenſchaft auch zur Zeit der Entſtehung dieſer Arbeit noch in den Anfängen geſteckt haben, ſo behalten ſie doch ihren bleibenden Wert durch die liebevolle Vertiefung des edlen Verfaſſers (König Johann von Sachſen, geſtorben 29. Okt. 1873) in den Geiſt und die Literatur des chriſtlichen Mittelalters.

Wer ſich einen hiſtoriſchen Überblick über die faſt unüberſehbare Menge der Kommentare des nach der Heiligen Schrift meiſt kommentierten Buches der Weltliteratur verſchaffen will, verweiſe ich auf die eingehenden Kapitel bei F. X. Kraus und Scartazzini und das große Sammelwerk von Paſſerini und Papa[4]. Gute Dienſte leiſtet auch eine von Paſſerini und Mazzi 1905 herausgegebene Bibliographie, die alles, was in dem Zeitraum von 1800—1900 in den Kulturländern über Dante veröffentlicht worden iſt, darbietet[5].

[1] Voßler, Die Göttliche Komödie, Entwicklungsgeſchichte und Erklärung, Heidelberg 1907—1910.

[2] Dantes Hölle, Der göttlichen Komödie erſter Teil, überſetzt von Alfred Baſſermann, München 1891, Oldenbourg. — Dantes Seeberg, Der göttlichen Komödie zweiter Teil, überſetzt von Alfred Baſſermann, München und Berlin 1909, Oldenbourg. — Dantes Paradies der göttlichen Komödie dritter Teil, überſetzt von Alfred Baſſermann, München und Berlin 1921, Oldenbourg.

[3] Das Werk erſchien von 1820—1840. Gute Ausgabe bei Teubner in Leipzig. In dieſem Jahre iſt als Jubiläumsgabe eine Prachtausgabe erſchienen.

[4] Biblioteca storico critica della letteratura dantesca diretta da G. L. Passerini e da P. Papa. Bologna 1899—1907.

[5] Un Decennio di Bibliografia Dantesca 1889—1900, per cura di G. L. Passerini e C. Mazzi, Milano 1905, Hoepli.

Reiche und gute Literaturangabe bieten die von der deutſchen Dantegeſellſchaft herausgegebenen Jahrbücher, die hiſtoriſch-politiſchen Blätter, in denen vor allem H. Grauert ſeine hochbedeutſamen Danteforſchungen publizierte, und die Publikationen der engliſch-amerikaniſchen Dante-Society in Cambridge (Maſſachuſetts)[1].

Die neueſte, größte und ſchönſte Enzyklopädie und Bibliographie der Dantewiſſenſchaft, das Organ der Società Dantesca Italiana, das Bulletino[2], hat vollends die Rieſenarbeit übernommen, die Steine und Steinchen der Danteforſchung aller Zeiten und Völker mit unendlicher Liebe und Treue zu ſammeln, zu ſchichten und zu einem einzigartigen Prachtbau zuſammenzufügen. Die beſten Dantekenner aller Länder ſind Mitarbeiter dieſes großartigen Werkes. Der Società Dantesca Italiana verdanken wir ſchon eine kritiſche Ausgabe von zwei kleineren Werken Dantes, nämlich der Vita Nuova und der lateiniſchen Abhandlung de Vulgari Eloquentia[3]. Sie hat auch bereits alles urkundliche Material zu Dantes Leben und Wirken zuſammengetragen in dem prächtigen Codice Diplomatico Dantesco, in dem alle Dokumente in Fakſimile mit kritiſchen Bemerkungen und Erklärungen zur Kenntnis gebracht werden[4].

Sie wird uns, ſo hofft man, recht bald eine kritiſche Ausgabe der Komödie beſcheren. Vorläufig ſammelt ſie ruhig weiter und trägt mit großem Fleiße die Ergebniſſe der geſamten kritiſchen Danteforſchung zuſammen. Einen Begriff von der Fülle der Arbeit erhält man, wenn man bedenkt, daß die Zahl der Handſchriften über 600 beträgt. Von den kommentierten Ausgaben der Commedia iſt am meiſten zu empfehlen die von Scartazzini-Vandelli, die auch eine ſehr gute Textreviſion hat[5]. Eine wertvolle Ergänzung bieten die fein kritiſch geprüften Texte der Dantevorleſungen, die in Florenz im Auftrage der Dantegeſellſchaft gehalten und hernach gedruckt werden[6]. Die hervorragendſten italieniſchen Dantekenner liefern ihre Beiträge zu dieſen Vorleſungen, wie D'Ovidio[7], Caſſini, Parodi, Mazzoni, Colagroſſo, Scherillo, Del Lungo, Venturi.

Die übrigen Werke Dantes lieſt man am beſten nach der Ausgabe von Moore[8], deſſen ſachliche, klare und ſcharfſinnige Schriften mit denen von

[1] Annual Report of the Dante-Society (Cambridge, Maſſ), Boſton, Ginn u. Comp. 1882 ff.

[2] Bulletino della Società Dantesca Italiana, Firenze, Landi 1890 ff. Die neue „Rassegna critica degli studi danteschi", Firenze, Seeber 1894 ff.

[3] Società Dantesca Italiana. Opere minori di Dante Alighieri. Edizione critica. Il Trattato De Vulgari Eloquentia per cura di Pio Rajna. Firenze, succ. Le Monnier 1896. — Società Dantesca Italiana. La Vita Nuova per cura di Michele Barbi, Firenze, Società Dantesca Italiana editrice 1907.

[4] Codice Diplomatico Dantesco. I documenti della vita e della famiglia di Dante Alighieri, riprodotto in facsimile, trascritti e illustrati con note critiche, monumenti d'arte e figure da Guido Biagi e da G. L. Passerini Con gli auspici della Società Dantesca Italiana, Firenze 1895 ff. (Die erſten Publikationen erſchienen in Rom)

[5] Dante Alighieri, La Divina Commedia commentata da G. A. Scartazzini. Sesta Edizione riveduta e corretta da G. Vandelli, col rimaro perfezionato di L. Polacco, Hoepli, Milano 1911.

[6] Lectura Dantis. Firenze, Sansoni 1906 ff.

[7] Die reinen äſthetiſchen Schriften D'Ovidios, ſeine „Studii sulla Divina Commedia" (Milano-Palermo, Sandron 1901 und Milano, Hoepli 1906 und 1907) gehören mit zum Beſten, was Italien zu Ehren ſeines größten Sohnes ſchrieb.

[8] Edward Moore, Studies in Dante, Oxford, Clarendon Press 1896—1903. — Derſ., Contributions to the Textual Criticism of the D. C. Cambridge 1889.

Reade[1] zu den wertvollſten Beiträgen gehören, die in letzter Zeit die angli-kaniſche Welt zum Verſtändnis Dantes geliefert hat.

Als gute und zuverläſſige Konkordanz iſt immer noch am meiſten zu empfehlen die von Fay[2].

Wenn bei irgendeinem Werke, dann gilt es bei der Göttlichen Komödie, daß keine Überſetzung jemals imſtande ſein wird, das Original zu erſetzen. Hier gilt's wirklich „den Grundtext aufzuſchlagen". Gleichwohl dürfen wir mit F. X. Kraus ſagen, „daß gerade in dem deutſchen Überſetzungswerke der letzten hundert Jahre eine Einführung in das Verſtändnis und in den Geiſt des großen Dichters vorliegt, wie deren ſich keine andere Nation rühmen kann, ſelbſt das moderne Italien nicht. Überſieht man die große Reihe der Übertragungen, angefangen von den Fragmenten A. W. Schlegels und Schellings, die eigentlich Dante in unſere Literatur eingeführt haben, bis zu den Werken Baſſermanns und den in dieſen Tagen angekündigten Überſetzungen von Hans Geiſow, ſo wird es einem ſchwer zu ſagen, welcher Überſetzung die Krone gebühre. Nicht nur von der Überſetzung des edlen Sachſenkönigs gilt heute das Wort Altenhöfers:

„Dante, ſolange dein Lied voll unausſprechlichen Tiefſinns
Lebt, wird neben dir auch dein Philalethes genannt."

Neben dieſen Überſetzungen hebe ich beſonders hervor die von Otto Gildemeiſter, welche auch F. X. Kraus ſeinerzeit als ein Meiſterwerk anerkannte. Gute Dienſte haben mir ferner ſtets geleiſtet die Überſetzungen von Streckfuß und Karl Witte. Pochhammers[3] ſchöne Oktaven ſind durch den Adel ihrer Sprache und die treffende Auffaſſung ebenfalls ein Juwel unſerer Danteliteratur geworden. Auf Baſſermanns Überſetzung kamen wir ſchon zu ſprechen. Alle diejenigen, die nicht Dante leſen, ſondern ſtudieren wollen, wird dieſe Überſetzung in vortrefflichſter Weiſe einführen in den Geiſt der unſterblichen Dichtung.

Ich kann nicht umhin, nachdrücklich vor der bei Herder erſchienenen Überſetzung von Richard Zoozmann zu warnen[4]. Verlag und Autor haben der deutſchen Danteforſchung damit keinen Dienſt erwieſen.

Hettinger hat einmal geſagt: „Der Klerus ſollte in dem edlen Wettbewerb der Nationen, den höchſten Dichter zu ehren, nicht zurückſtehen." Ja, an ihn ergeht vor allem die Aufforderung: Onorate l'altissimo poeta! Möge dieſes Wort des begeiſterten Danteforſchers in dieſem Jahre im ganzen Klerus einen freudigen Widerhall finden. Möge es bei recht vielen Theologen zur Wahrheit werden, was Philalethes ſeiner Überſetzung vorausſchickt:

O degli altri poeti onore e lume,
Vagliami il lungo studio e il grande amore
Che m'ha fato cercar lo tuo volume. (Inf. I 82 ff.)

---

[1] W. H. Reade, The moral system of Dantes Inferno, Oxford, Clarendon Press 1909.

[2] E. A. Fay, Concordance of the Divina Commedia, Boston 1888.

[3] Dantes Göttliche Komödie in deutſchen Stanzen, frei bearbeitet von P. Pochhammer, 2. Aufl. Leipzig 1907. — Eine köſtliche Dante-Ehrung desſelben Verfaſſers im Verein mit F. Staſſen, Ein Dantekranz aus hundert Blättern von P. Pochhammer mit hundert Federzeichnungen von Franz Staſſen, Berlin 1905–1906.

[4] Vgl. die Charakteriſierung dieſer Überſetzung durch einen der beſten Dantekenner unſerer Tage, Prof. Dr. Bertold Wieſe, in der deutſchen Literaturzeitung 1909.

Kleine Beiträge

L. Burger

Opfertheorien.

Von Dr. B. Bartmann, Professor der Theologie, Paderborn.

Seit Paulus, der erstmalig in seinen Briefen, am eingehendsten im Hebr., eine „Opfertheorie" entwickelte, haben Väter, Scholastiker, Nachtridentiner und neuere Theologen sich daran versucht, einen durchdenkbaren Opferbegriff aufzustellen. Dabei rückte der Ton in der letzten Zeit mehr und mehr von der „materiellen Gabe" auf die Opfergesinnung. Hat doch auch Jesus das prophetische Wort wiederholt: misericordiam volo et non sacrificium (Mt 9, 13). Was kann der Mensch Gott „geben", das ihm gehörte? Eine zweite Schwierigkeit liegt in dem Moment der Zerstörung, das nachtridentinische Theologen in die Definition aufgenommen haben. Gott ist ein lebendiger Gott, der sich nicht am Toten erfreut. Nachdem schon andere die innere Gesinnung des Opfernden betont hatten, eine Auffassung, die auch ich in meiner Dogmatik stets vertreten habe, hat nunmehr M. ten Hompel in einer ansehnlichen Monographie[1] in energischer und eingehendster Weise diesen Gedanken herausgearbeitet und spekulativ-theologisch wie praktisch-ethisch fruchtbar zu machen gesucht. Er findet mit Recht das Wesen des Opfers in einer inneren sittlichen Leistung, die in der freien Selbsthingabe des Willens an Gott besteht. Das Selbst des freien Willens ist das einzige Eigentum, das der opfernde Mensch Gott darbringen kann. Die äußere Opferhandlung hat dabei nur die Bedeutung eines Symbols (Augustin). Was er über diesen Wesenskern des Opfers sagt, ist so wahr und schön gesagt, daß es kaum Widerspruch erfahren wird. Schade, daß Verf. glaubt, ohne das Destruktionsmoment nicht auskommen zu können. Es wird keinem Theologen auf die Dauer gelingen, diesen Zerstörungsgedanken plausibel und theologisch konsequent durchzuführen, weder beim Kreuzesopfer noch beim Meßopfer. Es muß anerkannt werden, daß Verf. sein Bestes getan hat, durch Distinktionen der Schwierigkeiten Herr zu werden. Aber es ist ihm u. E. nicht gelungen. Hier ist die Schrift sicher noch der Verbesserung bedürftig. Auch die Theorie des sog. „Himmlischen Opfers" Christi steht nicht auf so festen Füßen, daß man diesem eine selbständige und sogar überragende Bedeutung zuerkennen kann. Der Hebräerbrief redet nur von einem Eingang unseres Hohenpriesters in das Allerheiligste, nachdem er sein Opfer am Kreuze vollbracht hat. Bekanntlich machen die Dogmatiker dies geltend gegen die Sozinianer, die Christi Opfer einzig in den Himmel verlegen.

Andersgeartet ist die Schrift vom Jesuiten J. Kramp über die **Opferanschauungen der römischen Meßliturgie.** Er weist zunächst auf das lebhafte Interesse der Neuzeit an der Meßliturgie hin und stellt dann seine Ausführungen in den Dienst dieses Interesses. Er beklagt, daß seit Melchior Cano († 1560) der Zerstörungsgedanke und seit Vasquez († 1604) der Gedanke, im Opfer anerkenne der Mensch die besondere Herrschaft Gottes über Leben und Tod an, in die Opfertheorie eingedrungen sei, wodurch der bisher klar liegende Opferbegriff verwirrt wurde. Deutlich habe Thomas die Traditionslehre über das Opfer zusammengefaßt, indem er unterschied zwischen: 1. Opfer im allgemeinen (ein innerer oder äußerer Akt aus dem Motiv der Gottesverehrung); 2. Opfer im engeren Sinne (jene Akte mit Darbringung eines äußeren Gutes); 3. Opfer im engsten Sinne (jene Darbringung mit einer

[1] Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. Mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen (Freiburg, Herder; ℳ 18,— u. Zuschläge).

heiligenden Veränderung des Dinges als Symbol des inneren Opfers, d. h. der Darbringung des eigenen Ich). Diese Ausführung bildet den ersten Teil der Schrift. Der zweite zeigt, daß der Opferbegriff der römischen Meßliturgie dieser Theorie konform ist; das wird besonders nachgewiesen aus den Gebeten des Offertoriums, der Sekreten und des Kanon. Die Vortridentiner vertreten den Heiligungsgedanken, „die Konsekrationstheorie", die Nachtridentiner „die Destruktionstheorie". „Erstere sagt: ich überreiche und weihe Gott als meinem höchsten Herrn eine Huldigungsgabe als Symbol meiner eigenen Hingabe und Weihe an Gott." Vgl. dazu Joh. 17, 19 (sanctifico meipsum = sacrifico meipsum); Hebr. 10, 14; 13, 12; Röm. 12, 1. Die Destruktionstheorie dagegen sagt: „ich bringe und zerstöre vor Gott als dem Herrn über Leben und Tod eine Gabe als Symbol meines sündhaften Nichts vor ihm". Das hat nicht einmal Paulus behauptet; vielmehr setzt er das Wesen des Erlösungsopfers Röm. 5 deutlich in die Hingabe Jesu an den Willen Gottes im Gehorsam, welcher auch vor dem Äußersten nicht zurückbebt. „Er ist gehorsam geworden bis zum Tode" (Phil. 2, 7). Jesus selbst kennzeichnet sein ganzes Leben als eine solche sakrifizielle Hingabe an den Vaterwillen, besonders im Johannesevangelium. Auf dem Tridentinum vertrat von 271 Bischöfen und Theologen nur einer, B. Cuesta von Leon, die Destruktionstheorie. Bei dieser letzten heute von den meisten angenommenen Theorie wird man zu einer befriedigenden Lösung des Problems sicher nicht gelangen. Darin wird K. recht behalten. Es wird in diesem Punkte wie in noch manchen anderen nicht besser werden, bis man sich in der Spekulation wieder enger und fester an die positiven Grundlagen in Schrift und Tradition schließt, denen von den bisweilen luftigen Konstruktionen späterer Zeiten nichts bekannt ist.

Einen weiteren Leserkreis sucht Nicolussi, **Die heilige Eucharistie als Opfer.** Sein Buch will besonders Priestern, Neupriestern und Laien „Wesen, Wirkungen und Feier des heiligen Opfers nahebringen." Auch N. vertritt die Destruktionstheorie. Die Hingabe an Gott könne durch rein inneren Akt nicht geschehen, auch der Leib müsse sich daran beteiligen, daher sei auch ein äußerer Akt erforderlich. Und „die Sache, die Gott geweiht wird, muß irgendwie vernichtet werden", meint Verf. Er beruft sich dafür aufs A. T. Vgl. dagegen meine Dogmatik § 186. Das Wesen des Meßopfers liegt in der Konsekration, aber von zwei Gestalten, weil darin sich „die mystische Vernichtung" vollziehe. (Was das ist, weiß kein Theologe plausibel zu machen!) „Sobald die Wandlungsworte vollendet sind, ist Christus in geheimnisvoller, unblutiger, unsichtbarer Weise auf dem Altare gestorben; das eucharistische Opfer ist vollbracht." Paulus sagt das gerade Gegenteil: „Wir wissen es ja, daß Christus, nachdem er von den Toten auferstanden ist, nicht mehr stirbt: denn der Tod hat keine Macht mehr über ihn" (Röm. 6, 9). „Das Meßopfer wäre für sich ein wahres Opfer, auch wenn es nie ein Kreuzesopfer gegeben hätte." Der zweite Teil handelt von den Früchten des Meßopfers, der dritte von seinen Elementen, der vierte von der Feier der Messe, der fünfte von den Geräten (Kelch, Meßgewänder, Altar). Druck und Ausstattung der Schrift gereichen dem Verlag zur Ehre.

Wir fügen dieser Übersicht noch eine strengwissenschaftliche und zugleich praktisch wertvolle Schrift über **Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura** von Dr. theol. Fr. X. Kattum hinzu. Sie hat alle Vorzüge einer guten Doktordissertation. Grabmann hatte dazu das Thema gestellt, und Verf. erntete für seinen Fleiß und Scharfsinn den wohlverdienten Dr. theol. der Münchener Universität. Nach einer Einleitung handelt Verf. zunächst über die eucharistischen Typen des A. T., dann über die Einsetzung, die nach B. am 14. Nisan stattfand, Christus vollzog sie durch ein einmaliges Konsekrationswort. Die Konsekrationsformen der Schrift lassen sich nicht genau feststellen. Es kommt auf den Sinn, nicht auf die Silben an. Die Elemente werden gänzlich und in einem Moment verwandelt, indem die alte Substanz durch Austausch ihres Seins im Leibe Christi in höherer Existenz fortdauert. Die Akzidenzien koexistieren dem Leibe des Herrn. Der Leib wird aus dem Brote (corpus fit hic = Thomas). Der Priester steht kraft seines Charakters höher als das für die Wandlung nur relativ befähigte Konsekrationswort. Letzteres hat keine physische Kraft über die Elemente, nur Gott allein kann wandeln, weil nur er erhabener ist als Christi Leib. Christi Gegenwart ist eine mittlere zwischen Unermeßlichkeit und beschränkter Örtlichkeit. Bei Gefahr der Verunehrung hört die Gegenwart plötzlich auf. (!?) Die Akzidenzien werden von Gott erhalten; sie haben eine teils natürliche, teils übernatürliche Wirkung. B. lehnt die Meinung einer Reihe Frühscholastiker ab, Christi Leib werde mit den Akzidenzien gebrochen. Von

der Wirkung der Eucharistie heben wir hervor die Liebeseinigung der Gläubigen zum corpus Christi mysticum, die heute besonders zu betonen ist. Die Kommunion steigert die Liebe, und die Liebe tilgt die Sünde. Bei der Wirkung wird stark die Dispositionen des Empfängers betont und danach auch das Urteil über die Häufigkeit des Empfanges gegeben. Im Opferbegriff steht B. noch auf dem vortridentinischen Standpunkt, was ihm vom Verf. etwas verübelt wird, weil auch er nun einmal „eine mystische Destruktion" sucht und natürlich nicht findet. Er lese darüber Kramps Schrift, und er wird seinen Autor besser einschätzen. Gut und für die Praxis brauchbar sind auch die beiden letzten Paragraphen über die eucharistische Mystik und die Zentralstellung der Eucharistie nach Bonaventura.

Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus.

Von Dr. M. Waldmann, Hochschulprofessor, Dillingen a. d. Donau.

Die von Professor Adam über das oben genannte Thema gehaltene akademische Antrittsrede[1], die auch in der Tübinger Quartalschrift (1920 Heft 2) abgedruckt ist, erscheint mir trotz ihrer Kürze und kompendiösen Form wie ein theologisches Ereignis. Dabei handelt es sich nicht um die Entdeckung irgendeines literarischen Neulandes, das bisher der theologischen Forschung unzugänglich gewesen wäre, sondern um eine bloße Neubesinnung über das Wesen des christkatholischen Glaubens. Der erste Teil der Rede bringt hierin noch wenig Überraschendes; nur daß der Verfasser es versteht, den mystischen Grundcharakter der fides divina in schärfste Beleuchtung zu rücken. Dagegen betritt er im zweiten Teil offensichtlich weniger begangene Pfade. Die Art der Entstehung des Christusglaubens bei Petrus, in der Urgemeinde und von da an die Befruchtung der einen Generation durch die andere aus der geisterfüllten Gemeinde heraus: dieser Gedanke ist ebenso wahr wie einleuchtend. Und vollends die lichtvollen Folgerungen, welche der Redner von hier aus zieht auf die Entwicklung der Hierarchie in der Kirche, auf das Verhältnis von Glauben und Wissen, auf die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft, erweisen seine Theorie als ungemein fruchtbar und beherzigenswert. Wir stehen vor einer Neuorientierung, die vor allem Klarheit schafft, den Modernismus innerlichst überwindet, neue Ziele steckt und neue Begeisterung weckt.

Die Romfahrt des Apostels Paulus.

Von Pfarrer Dr. Doergens, Traar bei Krefeld.

In der deutschen nautischen Zeitschrift „Hansa" (Nr. 53, Hamburg, 30. Dez. 1916) hat Chr. Voigt den Bericht des hl. Lukas über die Fahrt Pauli von Cäsarea nach Puteoli (Apg. 27 u. 28 1–13) einer kritischen Untersuchung vom navigatorischen Standpunkte unterzogen. Um eine wissenschaftlich streng methodische Arbeit auf Grund des Urtextes handelt es sich nicht. Aber es ist immerhin höchst interessant, an der Hand fachmännischer Erläuterungen – Voigt zitiert als Quellen: Breusing, Die Nautik der Alten, Bremen 1886; H. Balmer, Die Romfahrt des Apostels Paulus, Bern-Münchenbachsee 1905; Smith, The shipwreck of St. Paul, London 1880 – die einzelnen Phasen der Reise zu verfolgen und zu sehen, wie viel seemännisches Verständnis der Verfasser der Apostelgeschichte an den Tag gelegt hat. Die anschauliche Darstellung der maritimen Schwierigkeiten und nautisch-technischen Manöver spricht sehr zugunsten einer unmittelbaren Teilnehmerschaft an der Fahrt. Aber auch die geistige Größe des seegewohnten Völkerapostels, sein Gottvertrauen und seine Charakterstärke und der überragende Einfluß seiner gewaltigen Persönlichkeit auf die Genossen des Schiffbruches tritt deutlich in die Erscheinung.

Der Bonifatiusverein im Jahre 1919.

Von Desiderius Breitenstein O. F. M., Paderborn.

Das Jahr 1919 schließt mit einer Gesamteinnahme von 8 376 218,34 Mk. und einer Gesamtausgabe von 6 956 675,93 Mk. ab. Diese verhältnismäßig hohe Rest-

[1] Karl Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg 1920, W. Bader; 27 Seiten.

summe findet ihre Erklärung in den nicht geringen Geldern, die für die neuzuerrichtenden Kirchen in den Vorstädten Frankfurt a. M. Sachsenhausen, Bockenheim und St Joseph eingelaufen sind.

Gegen das Vorjahr sind die Gesamteinnahmen um 3 517 033,95 Mk. gestiegen. Wenn die Einnahmen mit der Teuerung, die gegen das Jahr 1918 das Zwei- bis Vierfache beträgt, auch nicht gleichen Schritt gehalten hat, so ist trotzdem ein tieferes Eindringen des Bonifatiusgedankens in die Schichten unseres katholischen Volkes nicht zu verkennen. Das weiter unten folgende Sammelergebnis der einzelnen Diözesen wird das noch offensichtlicher dartun.

Das wachsende Interesse für die Diaspora ist auf zwei Hauptursachen zurückzuführen, nämlich auf das warme Eintreten unseres hochwürdigsten Episkopates für den Bonifatiusverein und auf die erhöhte Propagandatätigkeit der Zentrale und der Diözesankomitees. Durch das Hirtenschreiben vom 21. August 1918 „An den Hochwürdigen Klerus unserer Diözesen" wurde jeder Seelsorgsgemeinde die Einführung des Bonifatiusvereins zur Pflicht gemacht. Auch die Organisation der örtlichen Vereine ist in ihren Grundlinien festgelegt worden. Besondere Dekanatskonferenzen, Predigten über die Diaspora, alljährlich außerkirchliche Versammlungen sollten den Eifer bei Priester und Volk rege erhalten. Ostern 1919 deckte ein zweites Hirtenschreiben des hochwürdigsten Gesamtepiskopates den ganzen Jammer unserer Diaspora vor der breiten Öffentlichkeit auf. Diese beiden äußerst warmherzigen Appelle von höchster kirchlicher Stelle haben der Zentrale des Bonifatiusvereins und den Diözesankomitees die Bahnen einer weitschreitenden Propagandatätigkeit freigemacht. Die Früchte sind großenteils schon herangereift. Die Erzdiözese Köln weist 1 407 107,63 Mk. als Einnahme auf. Es ist die höchste. Dann folgt Paderborn mit 870 940,25 Mk., darauf Breslau mit 817 569,22 Mk., Münster mit 729 525,61 Mk., Freiburg i. Br. mit 685 457,77 Mk. Den geringsten Betrag lieferte die Diözese Straßburg. Es sind 10 Mk.

Köln steht an der Spitze. So war es in vielen Jahren. Das glänzende Ergebnis hat die Erzdiözese teilweise seiner hohen Seelenzahl — es ist die höchste aller deutschen Diözesen — zu verdanken, zum großen Teil aber auch der äußerst regen Werbetätigkeit und der fast in jeder Gemeinde durchgeführten Organisierung des Bonifatiusvereins. Paderborn (1 668 039 Katholiken) und Münster (1 687 421 Katholiken) differieren fast gar nicht in der Seelenzahl, unterscheiden sich aber in den Einnahmen um 141 414,64 Mk. Daß Paderborn der Sitz der Zentrale des Bonifatiusvereins ist, bleibt zweifellos nicht ohne günstigen Einfluß auf die Einnahmen dieser Diözese. Am hervorstechendsten tritt der Unterschied zwischen der Erzdiözese Freiburg (1 340 736 Katholiken) und der Diözese Trier (1 336 488 Katholiken) hervor. Die Erzdiözese Freiburg hat eine Mehreinnahme von 326 386,58 Mk.

Von den süddeutschen Diözesen sieht gerade das Erzbistum Freiburg, das den ganzen Staat Baden umschließt, auf eine glänzende Entwicklung des Bonifatiusvereins zurück. Die Einnahmen betrugen 1918: 420 298,30 Mk., 1919: 685 457,77 Mk. Das Verdienst gebührt besonders dem langjährigen Vorsitzenden des Diözesankomitees, dem hochwürdigsten Herrn Weihbischof Dr. Knecht. Die Diözese Rottenburg (Württemberg) schließt ebenfalls mit einem durchaus günstigen Ergebnis ab. Das ist um so erfreulicher, als der ganze östliche Teil der Diözese Diaspora ist. In den bayerischen Diözesen liegt der Bonifatiusverein noch sehr danieder, obwohl Bayern besonders im Norden (Bamberger Diözese) und in der Pfalz große Diasporagebiete umschließt. Die 4 985 065 Katholiken Bayerns brachten 1919 für den Bonifatiusverein 528 289,95 Mk. auf. Dazu sind allerdings noch ein Drittel der Einnahmen, die der Ludwig-Missionsverein statutengemäß für die Diaspora verwendet, zu rechnen. Das sind für das Jahr 1919 bei einer Gesamteinnahme von 1 016 024 Mk. 338 208 Mk. Unter der bayerischen Geistlichkeit besteht schon seit Jahrzehnten der Bayerische Priesterverein für die Diaspora. Seine Einnahmen betrugen für 1919: 18 900 Mk. In jüngster Zeit ist vom Generalvorstand des Bonifatiusvereins für Bayern ein eigener Generalsekretär angestellt. Die günstige Aufnahme, die er bei den kirchlichen Behörden gefunden hat, bedeutet für den Bonifatiusverein in Bayern gewiß den Beginn einer neuen Zeit.

Im Osten wollte der Bonifatiusverein in den vorausgehenden Jahren nie so recht gedeihen. Die Diözese Breslau (3 325 350 Katholiken) reicht mit ihrer Seelenzahl bald an das Erzbistum Köln heran, steht aber bezüglich ihrer Einnahmen weit zurück. Die Ursache liegt vorwiegend in den Hindernissen, welche die polnische Be-

völkerung der Ausdehnung des Bonifatiusvereins entgegengesetzt. Sie sieht in dem Bonifatiusverein allzusehr ein deutsches-nationales Gebilde. Und doch haben gerade die Polen, welche auf den Gütern der mitteldeutschen Diaspora beschäftigt sind, dem Bonifatiusverein unendlich viel zu verdanken. Daß aber die Einnahmen des Diözesankomitees Breslau von 340 537,31 Mk. im Jahre 1918 auf 817 569,22 Mk. im Jahre 1919 steigen konnten, muß unsere Bewunderung um so mehr erregen, als infolge des unglücklich verlaufenen Krieges und der fortgesetzten Unruhen jener Gegenden die Hindernisse, die dem Bonifatiusverein sich entgegenstellen, eher größer als geringer geworden sind. Wir hegen darum die Hoffnung, daß auch im Osten der Bonifatiusgedanke immer größeren Anklang finden wird.

Die infolge des Friedensvertrages von Versailles abgetretenen Gebiete haben dem Bonifatiusverein keinen allzu großen Eintrag getan. Die Gaben aus den Diözesen Metz und Straßburg und Posen-Gnesen waren von jeher sehr bescheiden. Nur die Diözese Culm wies eine immerhin beachtenswerte Einnahme auf.

Um ein möglichst objektives Bild über die Beteiligung der einzelnen Diözesen an dem Bonifatiuswerk zu gewinnen, stellen wir im folgenden die Gesamteinnahmen der Diözesen ihrer Seelenzahl gegenüber. Für das Jahr 1919 kommen auf den Kopf der katholischen Bevölkerung in den Diözesen:

Hildesheim (210 290 Ka.)	0,75 Mk.		Fulda (213 464 Ka.)	0,49 Mk.	
Limburg (459 134 Ka.)	0,65 „		Ermland (332 885 Ka.)	0,40 „	
Osnabrück u. Nord. Miss. (376 499 Ka.)	0,56 „		Rottenburg (768 394 Ka.)	0,33 „	
			Mainz (411 121 Ka.)	0,30 „	
Paderborn (1 668 039 Ka.)	0 52 „		Trier (1 336 888 Ka.)	0,26 „	
Freiburg i. B. (1 340 736 Ka.)	0,51 „		Breslau (3 325 330 Ka.)	0,24 „	
Münster (1 687 421 Ka.)	0,43 „		Sachsen (Bautzen) (243 066 Ka.)	0,06 „	
Köln (3 397 436 Ka.)	0,41 „				

Bayerische Diözesen (4 985 065 Ka.) 0,10 Mk.

Die Gesamtausgabe des Bonifatiusvereins für 1919 beträgt 6 956 675,93 Mk. An Unterstützungsgeldern wurden gezahlt 6 288 549,96 Mk. Die Gabenverteilung geschieht durch den Generalvorstand und die Diözesankomitees. Letztere unterbreiten dem Generalvorstand die Verteilungsliste. Die Diözesankomitees berücksichtigen naturgemäß die Bedürfnisse der eigenen Diaspora, schließen aber auch nicht die Augen vor den Nöten der anderen Diözesen. Der Generalvorstand hilft der Not der ganzen deutschen Diaspora ab; besonders sucht er in gewissen Zentren wie Berlin, Frankfurt a. M., Nürnberg, Hamburg den kirchlichen Bedürfnissen besonders entgegenzukommen.

Der Bonifatiusverein in der früheren Monarchie Österreich-Ungarn hat in den Jahren 1918/19 einen schweren Schlag erlitten Die neuen nationalen Grenzen haben auch den Verein zerrissen Für Böhmen und Deutschösterreich sind in Prag und Wien eigene Zentralen geschaffen, deren Organisation aber noch nicht abgeschlossen ist. Die Gesamteinnahmen der früher österreichischen Länder sind von 524 790,45 Kr. im Jahre 1918 auf 345 044,83 Kr. im Berichtsjahre zurückgegangen. Auffallenderweise wird nicht Deutschösterreich, sondern Böhmen von diesem hohen Verluste getroffen. Die Einnahmen des Bonifatiusvereins Prag sind um 301 299,86 Kr. gesunken. Die Erklärung hierfür liegt darin, daß von jeher die Einnahme des österreichischen Bonifatiusvereins zu ihrem weitaus größten Teile sich aus dem heutigen Deutschösterreich rekrutierten Sind auch, rein zahlenmäßig betrachtet, die Einnahmen von den deutschösterreichischen Diözesankomitees fast gleich geblieben, so können doch die paar hunderttausend Kronen bei den heutigen österreichischen Valutaverhältnissen nur wenig Hilfe bringen. Immerhin muß die Gebefreudigkeit der verarmten Bevölkerung anerkannt werden.

Die Unkosten des Bonifatiusvereins treffen in erster Linie den Generalvorstand. Die Druckkosten für das Bonifatiusblatt und die Propagandaschriften sind ganz sprunghaft in die Höhe gegangen. Bei einer Auflage von 220 000 Exemplaren kostete die Einzelnummer im Berichtsjahre 6500 Mk. Die Mehrausgaben in der Verwaltung erklären sich von selbst durch die Gehaltszulagen und die eingetretene Teuerung auf allen Gebieten.

Alles zusammengenommen kann der Bonifatiusverein aus dem Berichtsjahre die neue, festbegründete Hoffnung mitnehmen, daß mit den steigenden Nöten in der Diaspora sich ihm auch neue Kraftstellen erschließen.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Die **Biblische Hermeneutik** von F. Hilber-Brixen (Brixen 1921, A. Weger; 12°, 101 S., ℳ 8,—) erschien in dritter Auflage. Das Büchlein ist ein konservativ gerichteter knapper Leitfaden für erste Anfänger, auf österreichische Verhältnisse berechnet. Vgl. Jahrg. 1912, S. 667 dieser Zschr.

Die als Studentenbuch sehr brauchbare **Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament** von Joh. Mader-Chur (Münster i. W. 1919; ℳ 5,20) erschien in dritter, verbesserter Auflage. Vgl. Theol. u. Glaube 1913, S. 234. Von der Ausgabe des samaritanischen Pentateuchs von Galls kennt M. erst H. 1 von 1914.

Der verdiente Fuldaer Philosoph und Dogmatiker Constantin Gutberlet hat in jungen Jahren dem besonderen Studium der deuterokanonischen Bücher sich gewidmet (Weisheit 1874, Tobias 1877). Mit ihnen will er seine literarische Tätigkeit beschließen. Einen Kommentar zu Jesus Sirach kündigt er als vollendet an. **Das erste Buch der Machabäer** (Münster i. W. 1920, Aschendorff; ℳ 30,—) legt er als Heft 3—4 des VIII. Bandes der Alttestamentlichen Abhandlungen vor. Als Leser denkt G. sich weniger Gelehrte als vielmehr weitere Kreise. Deshalb ist die Literatur „nur mäßig" berücksichtigt und „Prunk mit Erudition" vermieden. Die einzelnen Abschnitte des Buches werden im Texte des cod. A nach Swete mit daneben-stehender Übersetzung abgedruckt, unter Berücksichtigung des ℵ und cod. 23 sowie des Syr. und Lat. Der syrische Text Ceriani's (1876) und der lateinische des cod. Sangermanensis sind beiseite gelassen. Jedem Absatz folgt dann die zum Teil etwas stark ins Breite gehende Erklärung. Zur weiteren Charakterisierung des Buches diene noch folgendes: „Der Verfasser will objektive Geschichte geben." Für die Widersprüche zwischen 1. und 2. Makk. ist das 1. Buch maßgebend, da „das 2. ganz andere Zwecke verfolgt als das 1. und eine Garantie für die Genauigkeit in der Darstellung der Begebenheiten ausdrücklich ablehnt". Die 32 Mann als Kämpfer auf jedem Elefanten (6, 37) sind Übersetzungsfehler von šenajim vešaloš (sic!) aus. 8, 1 wird nur mitgeteilt, was von den Römern im Orient erzählt wurde. Die Tötung von 100000 (*εἰς μυριάδας δέκα*) Mann in Antiochien durch 3000 Juden 11, 47 glaubt er, durch Betonung von *εἰς* und durch die nicht erwähnte Statuierung der Beteiligung der fremden Söldner des Königs retten zu können. Zu der Abstammung der Spartaner von Abraham 12, 21 schreibt G.: „Wir haben nicht den geringsten Grund, diese Meinung zu rechtfertigen, der heilige Schriftsteller berichtet sie ja bloß." Die Meinung, daß 14, 1—16, 24 Anhang eines Späteren sei (Destinon), wird abgelehnt, an der Echtheit sämtlicher Urkunden des Buches gegen Willrich festgehalten, auch des Briefes des Konsuls Lucius 15, 16 ff., der aber mit Roth vor 14. 25 gerückt wird. Das Buch zeugt von der bewunderungswürdigen Geistesfrische und jugendlichen Spannkraft des 84jährigen Gelehrten.

L. Schmidt O. Cist.-Heiligenkreuz bei Baden, **Die Ausdehnung der ersten Plage Ägyptens** (Theol.-prakt. Quartalschr. 1921, 67 ff.) legt die Schwierigkeiten dar, die Ex. 7, 19 mit der Verwandlung in „Blut" auch des Wassers „sowohl in hölzernen als in steinernen Gefäßen" (Vulg.) bietet. Mit Recht lehnt er die Änderung des Textes gegenüber seiner allgemeinen Bezeugung ab. Er will seinerseits וּבָאֲבָנִים וּבָעֵצִים als stehende Phrase erklären wie unser „mit Stock und Stein", ohne aber eine Belegstelle für diesen ad hoc behaupteten Gebrauch zu wissen. V. 19 wolle

sagen: „Blut soll sein im ganzen Lande Ägypten, allüberall." Die Wege der Untersuchung der literarischen Art des Abschnittes, um von da aus die Schwierigkeiten zu bewältigen, beschreitet der Verf. nicht.

In der Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 1920, S. 163 ff. beginnt H. Laible mit **Etlichen Streiflichtern auf Friedrich Delitzschs „Große Täuschung"**. Vgl. Theol. u. Glaube 1920, S. 138 ff.

K. Budde, **Psalm 19, 2—7 „Jahves Hochzeit mit der Sonne"** (Or. Lit.-Zeitung 1919, S. 257 ff.) weist R. Eislers in der Frage Buddes enthaltene These mit guten Gründen zurück, den „Mißverständnissen und Selbsttäuschungen" Eislers nachgehend. Daß 1. Kön. 8, 12 Gr. mit ἐγνώρισεν nicht auf הֹבִין (Wellhausen), sondern nach Job 34, 25 auf הַכִּיר und damit indirekt auf הָכִין führt, ist Theol. u. Glaube 1919, S. 161 bereits gedruckt in meiner Besprechung der von B. übergangenen Abhandlung von Jos. Miklik über 3. Kön. 8, 12–13 in der Bibl. Zeitschr. 1918, S. 8–14.

L. Heinemann-Breslau sucht als **Die griechische Quelle der „Weisheit Salomons"** (Jahresbericht d. jüd.-theol. Sem. Fränckelscher Stiftung 1920, S. 135 bis 153) Poseidonios (135–45 v. Chr.) zu erweisen.

Friedrich Delitzsch-Berlin hat **Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament** nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten (Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter u. Co., Berlin W 10 und Leipzig 1920; ℳ 20.–) in einem „Hilfsbuch für Lexikon und Grammatik, Exegese und Lektüre" klassifiziert zusammengestellt, soweit er solche bei der Ausarbeitung seines seit langem vorbereiteten Hebräischen Wörterbuches selbst konstatieren zu können glaubte, unter nachträglicher Prüfung und Verarbeitung des Materials der Kautzschschen Bibelübersetzung und der Kittelschen Ausgabe des A. T. Ref. kann dieses Buch entschieden als eine hervorragende Leistung jedem warm empfehlen, der alttestamentliche Textkritik treiben will. Es wird bald zum notwendigen Handwerkszeug für die Textkritik des A. T. gehören. Hier können namentlich unsere jungen Leute lernen, den Ursachen der Fehler des überlieferten Textes mehr nachzugehen, als dies gemeiniglich bei den Alten geschieht. So wird das Buch dazu beitragen, die wilde Konjekturenreiterei zurückzudrängen, die das A. T. noch immer lustig zerstampft. Übereifrige Verehrer des M. T. aber werden aus dieser rationell aufgestellten Fehlerflut lernen müssen, daß alle Beschönigungsversuche des in zahlreichen Einzelheiten nun einmal verderbten M. T. aussichtslos sind. Selbstverständlich kann das Buch auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen. So vermißt Ref. z. B. die vertikale Doppelschreibung als Fehlerquelle. Es ist auch bedauerlich, daß der hebräische Jesus Sirach nicht herangezogen wurde.

H. Greßmann-Berlin versucht, das Problem, das **Die Lade Jahves** (Berlin 1920, W. Kohlhammer; 72 S.) bietet, von der altorientalischen Archäologie aus zu beleuchten. Für die biblischen Quellen wird mit Überarbeitung und Umbiegung der alten Überlieferungen operiert. G.s Haupthypothesen sind: Nach der späteren, aus der Zeit des Josias stammenden Auffassung war die Lade das Prozessionsheiligtum einer bildlosen Religion und enthielt die mosaischen Gesetzestafeln. Ursprünglich war aber damit verbunden ein Bild, oder vielmehr zwei, das des stiergestaltigen „Jahwe-Baal und das seiner Gemahlin Anathjahu oder Astarte". Dies war die Lade des keineswegs bildlosen Tempels Salomos. Sie entstammte aber dem Tempel von Silo und war sein zu Prozessionszwecken tragbar gemachtes Allerheiligstes. Im letzten Grunde geht sie zurück auf die amorritische Baalsreligion, zeigt aber ägyptischen, durch Phönizien vermittelten Einfluß. Moses freilich „verehrte keine Bilder, (aber) nicht deshalb, weil er es nicht durfte, sondern einfach deshalb, weil er keine hatte" (S. 69).

Die sogenannte Volksreligion Israels, eine fragwürdigste Größe der alttestamentlichen Theologie (Gütersloh 1921, Bertelsmann; 51 S. Beitr. zur Förd. christl. Theol. XXVI, 1. H.), mit der die moderne entwicklungs-schematische Mißhandlung des A. T, ohne den Begriff klar herausgearbeitet zu haben, schon so viel Verwirrung angerichtet hat, bestimmt E. König-Bonn begrifflich als die Summe „solcher das religiös-sittliche Gebiet betreffenden Anschauungen und Handlungen, gegen die vom gesamten normativen Schrifttum Israels protestiert wird". Zu diesen Abweichungen von der legitimen Religion kleinerer oder größerer Volkskreise gehören: **Wahrsagerei, Zauberei, Götzendienst, Idololatrie, Menschenopfer, Tempelprostitution,**

reine Glückserwartung für Israel beim Gottesgericht. Diese Begriffsbestimmung wird gegenüber aller nebelhaften Verschwommenheit festzuhalten sein. K. weist weiterhin nach, daß diese sog. Volksreligion von Anfang an neben der prophetischen Religion gestanden hat, daß sie keineswegs der Mutterboden der höheren Religion war, geschweige denn, daß sie gegenüber der legitimen Religion Israels einen höheren Rang habe. Das wertvolle Schriftchen wird in diesen Zeiten des heftigsten Kampfes um das alte heilige Buch auch seinen katholischen Verteidigern sehr nützlich sein können, unbeschadet der bei uns herrschenden höheren Wertung des Ausgangspunktes der alttestamentlichen Religion (Monolatrie bei K.!).

Die Schriften von O. Jänker-Soest **Die Gottesoffenbarung der Bibel** (Leipzig 1920, Deichert; ℳ 3,60) und von K. Heim Münster i. W., **Die Weltanschauung der Bibel** (Leipzig 1920, Deichert; ℳ 3,60) bringen je vier in Münster für die evangelische Gemeinde zur Ergänzung der Predigt gehaltene Vorträge in der Art unserer Konferenzen zur Einführung in die Bibel vom Standpunkte des bibelgläubigen evangelischen Christen aus. Das erste der zwei zusammengehörigen Hefte behandelt: 1. die Anfänge der Offenbarung in der Geschichte, 2 Menschensünde und Gottesgnade in der Prophetenzeit, 3. die Höhe der Offenbarung in Jesus Christus, 4. das Reich Gottes nach der Lehre Jesu, das zweite: 1. den Schöpfungsglauben, 2. Urfall und Erbsünde, 3. das Wort vom Kreuz, 4. die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Das opus posthumum des 1915 gefallenen Rabbiners Max Lichtenstein über **Das Wort נפש in der Bibel** (Berlin 1920, Mayer u. Müller; ℳ 12,—. Schriften der Lehranst. f. d. Wiss. d. Judent. IV, 5—6) ist mehr als eine bloße lexikographische Untersuchung. Es präsentiert sich als eine Vorarbeit für eine wissenschaftliche Darstellung vom Leben nach dem Tode. Das Ergebnis des zeitlich in Anlehnung an Sellin durchgearbeiteten protokanonischen A. T. ist dieses: Der Nephesch-begriff baut sich wahrscheinlich auf der Vorstellung vom Blut als Lebenskraft auf. In der ältesten Epoche der Nephesch-vorstellung kommt die Grundbedeutung „Atem" und „Leben" zur Entfaltung. In der zweiten findet man den Einfluß der Nephesch als Lebenskraft „auch in allen Äußerungen des Lebens, in seinen Stimmungen und Affekten". In der dritten sind die beiden Bedeutungkreise begrifflich starrer geworden, es vollzieht sich der Übergang zu Nephesch als Bezeichnung für die Person oder das Pronomen.

Der für das Verständnis des A. T. notwendigen Einführung in die palästinensische Kultur der Zeit der Entstehung seiner einzelnen Partien dienen die Handbücher der biblischen Archäologie. In seiner **Kulturgeschichte Israels** (Göttingen 1920, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 25,35, geb. ℳ 31,20) verfolgt Alfred Bertholet-Göttingen denselben Zweck. Sein Buch ist ein Ergänzungsband zu dem Göttinger Bibelwerk; vgl. Theol. u. Gl. 1911, 315 ff. 594; 1912, 413; 1913, 222; 1914, 499; 1915, 147. 766 f. Dazu fügt sich Geist und Richtung. B. bemüht sich besonders um die Herausstellung der geschichtlichen Entwicklungslinie. Er zieht auch die geistige Kultur Israels heran. Deshalb ist auch die Literatur Israels in ihren Grundlinien knapp bearbeitet und auch die Religion Israels kurz behandelt. Gerade in diesen Partien wird der mehr konservativ gerichtete Alttestamentler am häufigsten nicht zustimmen. Sehr dankenswert ist die gründliche Heranziehung der palästinensischen Ausgrabungen. N. Peters.

Neues Testament.

Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker von Dr. Peter Ketter-Trier (Münster, Aschendorff 1918; Ntl. Abhandlungen 140 S., ℳ 4,—). Die Arbeit geht nicht in erster Linie darauf aus, den zahlreichen Lösungsversuchen der Schwierigkeiten, die die Versuchungsgeschichte der Erklärung bietet, einen neuen anzufügen, sondern die Haupttheorien, die die moderne Kritik über diese synoptischen Perikopen aufstellt, zu prüfen und ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen. Das geschieht mit Gründlichkeit und Geschick. I. Bezüglich des Textverhältnisses der drei Parallelberichte zueinander weist K. sowohl die Ansicht zurück, Mk. biete die Urform der Erzählung, aus der Mt. und Lk. abgeleitet seien, wie auch in eingehender Untersuchung der einzelnen Teile des Berichtes die Zweiquellentheorie. Der II. Abschnitt behandelt die geschichtliche Wahrheit der Versuchung. Als haltlos werden nachgewiesen die Auffassung der Erzählung als einer apologetischen Dichtung zur Verherrlichung Jesu im Anschluß an alttestamentliche und neutestamentliche Parallelen oder als einer

zusammenfassenden dramatischen Schilderung des Lebenskampfes Jesu mit seinen Gegnern sowie die Theorien von ihrer Beeinflussung durch religionsgeschichtliche Strömungen im Orient oder gar als einer bloßen Ablagerung derselben. Nur als Mitteilung Jesu über ein wirkliches Geschehen läßt sich der Bericht verstehen. Diese geschichtliche Wahrheit wird bestätigt durch spätere indirekte Hinweise der Evangelisten und Pauli sowie durch das gute chronologische Hineinpassen der Erzählung in den Bericht Joh. 1, 29 ff. Im III. Abschnitt bespricht K. den Sinn und die Art der Versuchungen. Aus der bunten Fülle der Erklärungen von negativen und positiven Standpunkten aus gibt K. eine kritische Übersicht. Von letzterem aus findet K. mit Recht den vollen Sinn erst durch die engste Verbindung der Versuchungen mit dem messianischen Amte Christi, abweichend von der Auffassung der Väter als bloß moralischer Versuchungen. Ob bei den Versuchungen eine wirkliche Ortsveränderung stattgefunden hat, will K. nicht entscheiden. — Zum Schluß gibt K. im IV. Abschnitt einen zusammenfassenden Überblick über den Verlauf der Versuchungen mit Hinweisung auf Zweck und Bedeutung.

Dr. Max Rauer, **Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar.** (Münster 1920, Aschendorff; Neut. Abhandlungen 8. H. 5,—). In neuerer Zeit ist man eifrig bemüht, die nachpatristische Kommentar- und Katenenliteratur für die neutestamentliche, besonders die Evangelienexegese, sowie für die Textkritik und die Geschichte der Exegese fruchtbar zu machen. Einen wertvollen Beitrag dazu liefert R. mit seiner mit großem Scharfsinn und echt wissenschaftlicher Gründlichkeit angestellten Untersuchung über den einem in der christlichen griechischen Literatur sonst nicht bekannten Petrus von Laodicea (bisher nebst einem Kommentar zu Mt. und Joh.) zugeschriebenen Kommentar zum Lukasevangelium, dessen textkritische Edition er beabsichtigt. Da wegen der Zeitverhältnisse wichtige Handschriften in Paris, Rom usw. nicht eingesehen werden konnten, mußte R. sich vorläufig mit der Prüfung der von ihm eingehend beschriebenen, ältesten und wichtigsten Hdschr. Cod. Vind. theol. gr. 117 begnügen und darauf seine Resultate basieren. Der Kommentar, der sich äußerlich als eine einheitliche exegetische Arbeit darstellt, ist zum größten Teil eine kunstvoll ineinandergearbeitete Sammlung von Erklärungen der Exegeten bis zur Mitte des 6. Jahrh., in erster Linie Cyrills von Al. (334 Stellen), des Chrysostomus (32 St.), Athanasius, Gregor von Nyssa (nur einmaemal), Titus von Bostra (100 St.) auch von Häretikern wie Severus von Antiochia (57 St.). Dabei verfährt er insofern selbständig, als es ihm nicht darauf ankommt, möglichst viele Erklärungen aneinanderzureihen, sondern er sich mit der ihm richtig scheinenden — mit Vorliebe der typischen — Auslegung begnügt. Den Text seiner Quelle aber gibt er wörtlich genau wieder, und darin besteht der Hauptwert des Kommentars. — Als Verf. kommt nach eingehender Untersuchung R.s Petrus von Laodicea nicht in Betracht. Der K. ist eine Kompilation eines unbekannten Verfassers aus dem 7.—8. Jahrh. Dessen Hauptquelle war neben Cyrill eine Scholiensammlung aus dem 6. Jahrh., bekannt unter der Bezeichnung *Ἀνεπίγραφον* (sc. *σχολιον*), wie R. auf Grund einer besonderen Untersuchung feststellt, einer Urkatene, aus der zahlreiche und weitverbreitete Katenen und Kommentare geflossen sind. Ein klares Bild von der Arbeitsweise des Kommentators geben drei beigefügte Textproben.

Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe von Dr. Fr. Maier (Münster 1920, Aschendorff; Bibl. Zeitfragen III, 12. dritte Aufl., 64 S., *M* 1,50). Die dritte Auflage dieser Untersuchung ist gegenüber der ersten Doppelauflage (s. diese Ztschr. 1911, S. 243) um acht Seiten vermehrt. Die von der negativen Kritik gegen die Echtheit der Pastoralbriefe vorgebrachten Einwände werden, wie in der ersten Auflage, unter folgenden Gesichtspunkten geprüft und widerlegt: 1. Briefschreiber und Briefempfänger, 2. Sprach- und Stilcharakter, 3. Irrlehrer und Irrlehren, 4. die Gesamtauffassung des Christentums, 5. die kirchlichen Verfassungsverhältnisse, 6. die Glaubwürdigkeit der geschichtlichen Situation, 7. die chronologische Fixierung der geschichtlichen Situation. Die Untersuchung hat durch eingreifende Änderungen der Gliederung im ganzen und einzelnen an Klarheit und Übersichtlichkeit gewonnen. Durch die Erweiterung des Umfanges war es möglich, die positive Seite der Kritik überall mehr zu berücksichtigen. Am Schlusse befindet sich ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur.

Bibelkunde für Lehrer- und Lehrerinnenseminarien und höhere Lehranstalten von Prof. J. Roos, Seminaroberlehrer in Darmstadt. Mit ausgewählten Lesestücken aus dem Alten Testament von Prof. Dr. E. Kalt Mainz (Bonn 1919, Hanstein; 150 S.). In richtiger Würdigung der Bedürfnisse obiger Anstalten

in der kritischen Jetztzeit legt der Verf. das Schwergewicht nicht so sehr auf die Vermittlung von bibelkundlichen Stoffen (Gottesdienst, Priestertum, geographische Angaben u. dgl.), als eines wenn auch elementaren Einblicks in die heute akuten bibelwissenschaftlichen Fragen. Ein besonderes Kapitel behandelt die landläufigen Einwürfe der modernen Naturwissenschaft gegen die Glaubwürdigkeit der atl. Erzählungen, widerlegt die hauptsächlichsten Einwürfe gegen die geschichtliche Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift von seiten der Vertreter der kritischen Geschichtsschreibungsmethode, ferner die evolutionistischen und babylonischen Theorien in bezug auf das A. T., sowie im N. T. die Theorien des Rationalismus über die Entstehung der ntl. Schriften, über das Christusbild der historisch-kritischen und der religionsgeschichtlichen Schule und zeigt die Grundfehler dieser Theorien auf. Ferner gibt R. eine Reihe von grundsätzlichen Auslegungs- und Lehrregeln für den Katecheten und zeigt ihre praktische Anwendung bei einer Reihe von biblischen Erzählungen. Das Buch zeugt von pädagogischem Geschick und ist für seinen Zweck (auch für gebildete Laien) zu empfehlen. In einem Anhange gibt Prof. Dr. Kalt eine Auswahl von Lesestücken aus dem A. T.

Hoh, J. Dr. Pfarrer, **Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament.** Gekrönte Preisschrift. Ntl. Abhdlgen. VII, 4/5. (Münster 1919, Aschendorff; XII u. 208; ℳ 11,20.) Dieser „kanongeschichtliche Teil" (vgl. Vorwort) der vom Verfasser gelösten Münchener Preisaufgabe „Das N. T. des J." bildet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des ntl. Kanons. Im I. Teil gibt er eine Untersuchung der ntl. Schriften bei J. nach Art und Bestand, das bei diesem vorhandene Material vollständig ausschöpfend und die auftauchenden Probleme klar beurteilend (vgl. besonders seine chronologische Deutung von Ir. haer. 3, 1 gegen Chapman). J. kannte und bezeugt sowohl die Evangelien wie die übrigen Schriften des heutigen Kanons (*τα αποστολικα*) bestimmt, mit Ausnahme von 2. Petr., 3. Joh., Jak., Hebr. — Der II. Teil behandelt die Wertung des N. T. bei Ir. Ir. schätzt, wie der für beide gebrauchte sonenne Ausdruck *ἡ γραφή* (im N. T. für Ev. Paul. Apg. Apk.) bezeugt, die altt. und ntl. Schriften gleich hoch, auch 1. Petr. und 1. Joh. trotz des Fehlens dieser Bezeichnung. Er stellt die altt. und ntl. Schriften in Sammelgruppen nebeneinander, betrachtet beide als göttliche Offenbarung und inspiriert. Aber nicht die Schrift allein, sondern daneben die kirchliche Lehrtradition ist ihm Glaubensregel. Als kanonisch gilt ihm eine Schrift, wenn sie 1. apostolischer Herkunft ist, 2. von ihm bekannten Kirchen als zum kanonischen Bestande gehörig überliefert ist. Im Schlußkapitel bespricht H. eine Reihe von interessanten Fragen unter dem Titel „Die Glaubwürdigkeit des Ir.", Sein Chiliasmus, Das Lebensalter Christi nach Ir., Die Zuverlässigkeit der Traditionsreihe Papias-Polykarp-Johannes, Petrus und Paulus in Rom. — Genaue Register über die ntl. Zitate des Ir., Namen- und Sachregister beschließen das Buch. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Das 1./2. Heft des XI. Bandes der Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums führt die Aufschrift **Die römischen Titelkirchen im Altertum.** Von Johann Peter Kirch (Paderborn 1918, Schöningh; ℳ 10.—). Die besondere Stellung der Titelkirchen besteht darin daß sie die festen Sitze und Mittelpunkte der kirchlichen Tätigkeit der römischen Presbyter bildeten. Die meisten römischen tituli waren ursprünglich Privathäuser. Erst seit etwa der Mitte des 4. Jahrh. begann man an der Stelle der damaligen Gebäulichkeiten große, dreischiffige Basiliken zu errichten. Die übrigen für den Zweck der tituli notwendigen Baulichkeiten blieben bestehen. Die Bezeichnung titulus rührt nach der Vermutung von Kirch daher, daß der Name des Erbauers oder Besitzers des Privathauses über dem Eingang durch eine Inschrift, titulus, angegeben war. Das Synodalschreiben vom J. 595 ergibt einschließlich des titulus Anastasiae genau 25 Namen solcher Titelkirchen; in der Zeit Diokletians mögen es 15—20 gewesen sein. Sie befanden sich zumeist in den am dichtesten bevölkerten Stadtvierteln Roms. Die Gründung der tituli fällt keineswegs mit dem Bau einer größeren Basilika für den betreffenden titulus zusammen. Man kann den Ursprung der römischen tituli in das 3. Jahrh. verlegen An eine frühere Zeit, etwa das ausgehende 2. Jahrh., wird allerdings kaum zu denken sein. In den weitaus meisten Fällen hat wohl die Namensgleichheit der Heiligen mit den Stiftern der Titelkirchen zur Verbindung des Kultus des betreffenden Heiligen mit der Titelkirche

geführt. Die geschichtliche Entwicklung der römischen tituli war im 6. Jahrh. abgeschlossen. Wohl schon seit der Einrichtung der römischen tituli fand in ihnen die Vorbereitung der Taufkandidaten auf die feierliche Taufhandlung statt. Bis gegen Ende des 4. Jahrh. wurde die feierliche Taufe wohl nur in dem Baptisterium der Laterankirche, das, wie es scheint, das einzige des damaligen Rom war, gespendet. Da aber in der Folgezeit bei mehreren Titelkirchen Baptisterien entstanden, so scheint auch in diesen die Taufe gespendet zu sein. Auch die öffentliche Buße wird in den Titelkirchen verrichtet worden sein. Ferner gehörte wohl die Darbringung des eucharistischen Opfers zu den regelmäßig in ihnen stattfindenden liturgischen Verrichtungen, und zwar sowohl am Sonntag wie an den für die Feier in Betracht kommenden Wochentagen. Der an den tituli angestellte Klerus hatte außerdem die geistlichen Funktionen in den Zömeterialkirchen vorzunehmen. Wenigstens seit dem 4. Jahrh. war allmählich fast mit jeder Titelkirche ein eigenes Zömeterium verbunden. Man sieht dem Buche an, daß der Verfasser infolge langjähriger Beschäftigung den Stoff vollständig beherrscht; es ist ein hervorragender Beitrag zur älteren Kirchengeschichte und Archäologie.

In den **Studien zur Geschichte der Kaiserkrönung und -Weihe** (Stuttgart 1918, Violet; ℳ 1,50) geht Eva Sperling zunächst der Entwicklung des seit Kaiser Otto IV. im wesentlichen abgeschlossenen Ordo, der Fixierung des Ritus der Kaiserkrönung, nach. Sodann verbreitet sie sich über die drei in der Krönung enthaltenen Handlungen: die Salbung, die Weihe und die eigentliche Krönung. Weiterhin untersucht sie die für die Auffassung des rechtlichen Verhältnisses zwischen Papsttum und Kaisertum so wichtige Bedeutung der Eide, die die Kaiser den Päpsten zu leisten pflegten, um am Schlusse die in ihrer Art einzig dastehende Krönung Ludwigs IV., des Bayern, zu behandeln. Die die Quellen unter steter Berücksichtigung der umfangreichen Literatur sorgsam ausdeutende Arbeit ist ein bedeutsamer Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Papsttum und Kaisertum im Mittelalter.

Das Erscheinen des siebten Bandes der **Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters** von Ludwig v. Pastor ist durch den Weltkrieg verzögert worden. Er führt den Untertitel: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration; Pius IV. (1559–1565) (1.–4. Auflage. Freiburg i. Br. 1920, Herder; ℳ 36,–, geb. ℳ 44,– u. Zuschlag). Die Masse der in demselben verarbeiteten ungedruckten Akten ist noch umfangreicher als in den früheren Bänden. Daneben wurde die ausgebreitete, sehr zerstreute gedruckte Literatur verwertet. v. Pastor zeigt sich auch in dem neuen Bande wieder auf der Höhe der Situation (vgl. die ausführlichere Besprechung des sechsten Bandes in dieser Zeitschrift 1914. S. 229–231). Sehr spannend ist die Darstellung des beinahe vier Monate dauernden Konklaves. Da keine der drei Parteien: der Franzosen, der Spanier und der Anhänger des Kardinals Carlo Caraffa, des Nepoten Pauls IV., ihre Kandidaten durchsetzen konnte, so einigte man sich zuletzt auf einen mehr neutralen Kandidaten, den Kardinal Gian Angelo de' Medici aus Mailand. Derselbe war auf der Stufenleiter der kirchenstaatlichen Verwaltung nur langsam zum Kardinalat emporgestiegen und spielte auch als Kardinal keine größere Rolle. Politisch hielt er sich zur Partei des Kaisers. In kirchlicher Beziehung gehörte er nicht zu den eigentlichen Anhängern der Reformpartei. Überhaupt war er mehr weltlich gesinnt. In dieser Hinsicht bildete für seinen Pontifikat der Umstand eine glückliche Ergänzung, daß er seinen Neffen Carlo Borromeo in seine Nähe zog und ihm weitgehenden Einfluß auf die Leitung der Kirchengeschäfte gestattete. Sehr fesselnd ist die Darstellung des Prozesses gegen die Caraffa und des Unterganges dieses Hauses. Das bedeutendste Ereignis des Pontifikates Pius' IV. ist die glückliche Beendigung des Trienter Konzils. Anschaulich schildert v. Pastor die großen Schwierigkeiten, die der Wiedereröffnung desselben entgegenstanden, und die seine Tagung bis zuletzt begleiteten. Große Sorge bereitete dem Papste die Durchführung der Konzilsbeschlüsse. Die Darstellung der kirchlichen Verhältnisse in Polen, Frankreich und auf den britischen Inseln sowie des spanischen Staatskirchentums und der Stellungnahme des Papstes zu dieser Lage bilden wichtige Beiträge zur Kirchengeschichte jener Länder. Natürlich darf in einem Bande Pastorscher Papstgeschichte ein Abschnitt über die Förderung von Wissenschaft und Kunst und die Verschönerung Roms durch Pius IV. nicht fehlen. Sehr dankenswert für die Wissenschaft ist die Beifügung eines neunzig Nummern umfassenden Anhangs von ungedruckten Aktenstücken und archivalischen Mitteilungen.

In der rühmlich bekannten Herderschen Sammlung „Aus aller Welt" bietet

P. Joseph Kreitmaier S. I. unter dem Titel **Im hohen Norden, Reiseskizzen** aus Schottland, Island, Skandinavien und St. Petersburg, einen Auszug aus dem dreibändigen Werke P. Alexander Baumgartners, **Nordische Fahrten** (Freiburg i. Br. ohne Jahr; *M* 4,50, geb. *M* 6,–). Das mit zehn wohlgelungenen Bildern versehene Werk sei alt und jung warm empfohlen.

Das Büchlein **Aus Gottes Garten** von Helene Pagés enthält gegen 100 kurze Begebenheiten aus dem Leben der Heiligen (Freiburg i. Br. ohne Jahr, Herder; kart. *M* 2,80. Mit 12 Bildern von W. Sommer) und ist besonders als Geschenk für die Jugend zu empfehlen.

Das Schriftchen **Martin Witt,** ein christlicher deutscher Held (1914–1917) von Gottfried Eder (München ohne Jahr, Salvator-Verlag; *M* 0,50) wird besonders für Kriegsteilnehmer Interesse haben.

Im siebten Hefte der Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens behandelt Paul Scheuten **Das Mönchtum in der altfranzösischen Profandichtung (12.—14. Jahrhundert).** (Mit einem Vorwort des Abtes Ildefons Herwegen O. S. B. Münster i. W. 1919, Aschendorff; *M* 7 20.) Aus einem sehr reichen Quellenmaterial hat der Verfasser die Notizen über Bau und Einrichtung der Klöster, Mönchsberuf und Eintritt, Verfassungsleben, Kleidung, Nahrung, Lebensweise und Tätigkeit, Charakterzüge und Sitten, Beziehungen zu Kirche, Staat und Gesellschaft herausgehoben und unter Benutzung einer umfangreichen Literatur entsprechend dem eigentümlichen Charakter der Quellen mit gesunder Kritik bewertet.

Der neunte Band der vorreformationsgeschichtlichen Forschungen ist betitelt: **Die Diözese Worms am Ende des 15. Jahrhunderts.** Nach den Erhebungslisten des „Gemeinen Pfennigs" und dem Wormser Synodale von 1496. Von Hildegard Eberhardt (Münster i. W. 1919 Aschendorff; *M* 12,–). Da die beiden an sich lückenhaften Hauptquellen sich in glücklicher Weise ergänzen, so ist es der Verfasserin gelungen, ein ziemlich vollständiges Bild der Verhältnisse der Diözese zu zeichnen. Die Zahl der Pfründen in der Stadt Worms betrug bei einer Einwohnerzahl von 5000–6000 316. Die Zahl der schlecht dotierten Geistlichen war verschwindend klein. Männliche Klosterinsassen gab es in und um Worms 119, weibliche 171. Eine Übersicht über die Pfründen der übrigen Diözese gibt die umfangreiche Tabelle 5, eine Übersicht über die materielle Lage des Landklerus die umfangreiche Tabelle 9. Aus letzterer gewinnt man nicht den Eindruck, daß es um die Einkommensverhältnisse des Landklerus besonders schlecht bestellt gewesen wäre. Somit kann man, wie so oft geschieht, weder für die Stadt Worms noch für das Land von einer „großen Masse klerikalen Proletariats" sprechen. Die Aufstellung der zahlreichen Tabellen und die Berechnung der drei Einkommensklassen (über 50 Gulden, 25–50 G., unter 25 G.; 1 G. zu 36 Reichsmark gerechnet nach dem Stande von c. 1880) haben viele entsagungsvolle Kleinarbeit erfordert. Anschaulich ist die angefügte Karte der Diözese Worms am Ende des 15 Jahrhunderts. Mögen der wertvollen Arbeit entsprechende über andere Diözesen folgen.

Der Verfasser der Schrift: **Fürstbischof Julius Echter von Würzburg,** Theodor Henner (Gesellschaft für fränkische Geschichte. Neujahrsblätter, 13. Heft München u. Leipzig 1918, Duncker u. Humblot; *M* 3 75. Mit einem charakteristischen Bilde Echters aus dem J. 1586), ist seiner Aufgabe, „näher zu kennzeichnen, in welchem Sinne der Erscheinung eines Julius Echter wirklich eine epochemachende säkulare Bedeutung beizumessen ist", in trefflicher Weise gerecht geworden. So ist die Arbeit für weitere Kreise bestimmt, wenngleich auch einzelne neue Forschungsergebnisse in ihr enthalten sind. Ein Anhang: Die Ganzhornsche Chronik und ihre Nachrichten über die Regierung Echters, ist beigegeben.

In dem Büchlein: **Theoktista von Byzanz,** die Mutter zweier Heiligen (Freiburg i. Br. 1919, Herder; kart *M* 3,80, geb. *M* 4 60. Mit fünf wohlgelungenen Bildern), schildert P. Basilius Hermann O S B das Leben der Mutter des heil. Theodor Studita und des hl. Joseph, Erzbischofs von Thessalonich, und der Schwester des hl. Abtes Platon, namentlich auf Grund der Leichenrede Theodors auf seine Mutter. Das ansprechende Werkchen will in erster Linie populär sein, trägt aber durch das Streben nach historischer Treue auch der Wissenschaft Rechnung.

In dem Büchlein: **Ora et labora** (Freiburg i. Br., o. J., Herder; kart. *M* 3,75. Mit einem Titelbilde) stellt P. Sebastian von Oer O. S. B. das erbauliche Leben und Sterben von Laienbrüdern der Beuroner Benediktiner-

Kongregation (mehr als 50) vor Augen. Die Lektüre sei namentlich dem werktätigen Volke empfohlen.

Das 1.–2. Heft des 24. Bandes der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, herausgegeben von A. Schlatter und W. Lütgert (Gütersloh 1919, Bertelsmann; ℳ 4,80 u. 20% Zuschlag), bringt unter dem Titel: **Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte** die zweite Folge der Briefe an E. W. Hengstenberg, herausgegeben von G. Nathanael Bonwetsch. Es sind namentlich Briefe von Karl v. Raumer, A. Rische, Rudelbach, Sartorius, Tholuck, Dlmar Rudolf Wagner und Wuttke. Ihr Gegenstand sind vorzüglich die preußische kirchliche Union, der Gegensatz vom Positiven und Liberalen besonders in der preußischen Landeskirche u. a.

Fr. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Das Geheimnis des Gebets. Von Dr. Friedrich Heiler (München 1919, Chr. Kaiser; ℳ 3,–). Das Schriftchen enthält drei Kanzelreden, die Heiler in schwedischen Kirchen gehalten hat. Die erste, die über „Evangelisches Christentum und Mystik" handelt, sieht in der Tatsache, daß in evangelischen Kreisen eine starke Neigung zur Mystik sich geltend macht, eine Gefahr für den Protestantismus. Er weist deshalb darauf hin, daß sich in letzterem ein gesundes Maß von Mystik finde, während im Katholizismus angeblich eine übertriebene, ungesunde Mystik das Übergewicht über das Evangelium erlangt habe. Die zweite Rede behandelt „Die Gemeinschaft der Heiligen", die dritte, die der Schrift den Titel gegeben hat, bezeichnet H. selbst als die kostbarste Gabe, die er seinen Freunden darzureichen vermochte. Sie enthält seine persönliche Stellung zum Gebet. Es ist die denkbar höchste Einschätzung des Gebetes, die wir hier finden. Es sei hervorgehoben, daß H. allen bekannten Einwänden zum Trotz an der Gebetserhörung festhält.

Das Wesen des Katholizismus. Von Friedrich Heiler (München 1920, Ernst Reinhardt; ℳ 10,–). Das Buch enthält vier Vorträge, deren erster und umfangreichster das Wesen des Katholizismus erörtert. Katholizismus ist nach H. Synkretismus, ein Gemisch aus fünf Faktoren: aus primitiver Volksreligion, judaistischer Gesetzesreligion, römischer Rechtsreligion, hellenistischer Mystik und evangelischer Frommigkeit. Verf. setzt die wissenschaftliche Position des liberalen Protestantismus als keiner Nachprüfung bedürftig voraus und gelangt so zu seinem den wirklichen Tatbestand verkennenden Resultate. Wahr ist nur, daß der Katholizismus alle irgendwie wertvollen religiösen Elemente harmonisch in sich vereinigt, während die anderen Religionen, und insbesondere der Protestantismus, nur als religiöse Bruchstücke gewertet werden können. Die glänzend und leicht verständlich geschriebene Schrift bedeutet mit ihren scharfen Angriffen für nicht hinreichend geschulte Leser – und dazu sind in diesem Falle alle Laien so ziemlich ausnahmslos zu rechnen – eine um so größere Gefahr, als H. auf der anderen Seite vielfach durch rückhaltlose Anerkennung und Bewunderung einzelner Seiten des Katholizismus den katholischen Leser leicht für sich gefangennehmen kann, so wenn er z. B. mit wahrer Begeisterung das zarte und rein mystische Gebetsleben des Katholiken preist. Im zweiten Vortrag, der „Katholisches und evangelisches Christentum" vergleicht, findet H. in letzterem das höhere religiöse Ideal, in ersterem das reichere religiöse Leben. Im dritten Vortrag entscheidet er sich für eine höhere Synthese der beiden Konfessionen, für die er die Bezeichnung „Evangelische Katholizität" im Anschluß an Söderblom wählt. Im vierten und letzten Vortrag begründet H. „die Absolutheit des Christentums".

Das Urchristentum. Apologetische Abhandlungen. Von Dr. Franz Meffert (M.-Gladbach 1920, Volksvereinsverlag; 4 Bände, je ℳ 5,–). Verf. will mit seinen Abhandlungen ein populär gehaltenes Lesebuch über die ersten Zeiten des Christentums bieten, das zugleich auch als Unterlage für Vorträge oder apologetische Unterrichtskurse dienen soll und deshalb auf die zahlreichen Angriffe eingeht, die sich auf angebliche Resultate der wissenschaftlichen Erforschung jener Zeit stützen. Er behandelt im einzelnen den Schauplatz des Urchristentums (das römische Weltreich), die Juden im römischen Weltreiche, die Urgemeinde in Jerusalem, das Verhältnis Jesu zur Heidenmission, die Missionsreisen Pauli, die Neronische Verfolgung, das Ende der Apostelfürsten, den angeblich proletarischen Charakter des Urchristentums, seine karitativen Leistungen, das Verhältnis des Urchristentums zum Staat, die Märtyrerverehrung, den Sieg des Christentums über die heidnischen Religionen, das

Urchristentum und die Mysterienreligionen. Das Werk erfüllt seinen Zweck in trefflicher Weise und sei bestens empfohlen.

Unter dem Titel **Das Papsttum** hat Dr. Meffert acht Nummern der Apologetischen Volksbibliothek mit einschlägigem Inhalt als starkes Heft für die Kolportage zusammengestellt (M.-Galdbach 1920 Volksvereinsverlag; ℳ 1,35), desgleichen acht Nummern unter dem Titel **Die Kirche** (ℳ 1 35) und vier Nummern unter dem Titel **Das Freidenkertum und seine Forderungen** (ℳ 0,75).

Die vom Herderschen Verlag in sehr dankenswerter Weise gepflegte Konversionsliteratur erhielt Zuwachs durch drei Schriften. Unter dem Titel **Im Rettungsschiff** schildert Benefiziat Friedrich Maurer die interessanten Erlebnisse seiner aus Siebenbürgen stammenden Familie, deren Glieder bis auf den Vater, der den letzten Schritt aufschob, sämtlich konvertierten (1920; ℳ 6,40, geb. ℳ 9.— u. Proz.). Besondere Hervorhebung verdient die unter dem Titel **Die Unruhe zu Gott** erschienenen und bereits im ersten Jahr im 15. Tausend ausgegebenen Lebenserinnerungen des Beuroner Benediktiners und Malers Willibrord Verkade, in denen Verf. in abgeklärter Seelenstimmung über seine Bekehrung und seine Führung bis zur Klosterpforte berichtet (1920; geb. ℳ 10,—). Unter dem Titel **Gott und die Wahrheit** zeichnet die Benediktinerin Maria Stanisla Steven das anziehende Lebensbild der Konvertitin und Benediktiner-Oblatin Agnes Freifrau von Herman, geb. von Retberg-Wettbergen (1920; ℳ 3,50, geb. ℳ 5,—) Sehr begrüßenswert ist auch das Schriftchen **Der Siegeszug der katholischen Kirche** in den letzten hundert Jahren, in dem Dr. Ewald Reinhard die hervorragenderen Konversionen der letzten hundert Jahre in Deutschland zusammenstellt. Es bietet treffliches Material zu einem Vortrag über die Konversionsbewegung und eignet sich in gleicher Weise zur Massenverbreitung (Dortmund 1920, Gebr. Lensing; ℳ 1 50).

Die Theorien über die Entstehung der Arten. Von Dr. A. Süssenguth (Sammlung Natur und Kultur Nr. 11; München o. J., Verlag Natur und Kultur, Dr. Franz Jos Döller; ℳ 1,—). Verf. zeigt zunächst, daß, wie namentlich O. Hertwigs Buch „Das Werden der Organismen" erkennen läßt, der Darwinismus heute als wissenschaftlich rückständige Theorie gelten muß. Er führt dann weiter aus, daß auch der Neo-Lamarckismus, dem sich die gottleugnende Naturwissenschaft mehr und mehr zuwendet, zur Erklärung der Entstehung der Arten nicht ausreicht. Das leicht lesbare Schriftchen gibt so sehr willkommene Aufklärung über den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Forschung über die Entstehung der Arten.

Die Bonner Konvikte und ihre Theologen während des Weltkrieges 1914 bis 1918. Kriegserinnerungen gesammelt und herausgegeben von Dr theol. Wilhelm Stockums, Direktor des Collegium Leoninum in Bonn (Bonn 1920, Rhenania-Verlag; ℳ 12.—). Die vorliegende, interessante Zusammenstellung, die Feldbriefe der Konviktsleitung, eine Kriegschronik und Ehrentafeln enthält, mag mit Rücksicht auf den ihr zukommenden apologetischen Wert an dieser Stelle notiert sein.

Christen aller Konfessionen vereinigt euch. Ein warmer Appell zur Vereinigung der christlichen Konfessionen von einem ungenannten katholischen Priester (Druck der vaterländischen Verlags- und Kunstanstalt, Berlin SW. Johanniterstr. 5). Verf. appelliert an den Päpstlichen Nuntius, den Evangelischen Kirchenrat, die Bischöfe, die Presse und alle Gutgesinnten, endlich einmal tatkräftige Anstrengungen zu einer Wiedervereinigung zu machen.

Konfessionelle Verständigung. Von Matthias Reichmann S. I. (Flugschriften der Stimmen der Zeit Nr. 21, Freiburg 1920, Herder; ℳ 1,60 u. Proz.). Verf. tritt dafür ein, daß der Burgfriede unter den Konfessionen, der in der Kriegszeit proklamiert wurde, zu einer dauernden konfessionellen Verständigung führen möge. Er setzt sich dabei namentlich mit dem Evangelischen Bund über seine bereits 1915 ausgesprochenen Friedensbedingungen auseinander. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

J. Zahn konnte bei Schöningh in Paderborn seine schöne Schrift, **Das Jenseits** in zweiter Auflage herausgeben (ℳ 30,80 u. 40% Aufschlag). Wir haben sie bereits 1914 in dieser Zeitschrift eingehend gewürdigt und empfohlen.

Ebenso erschien daselbst der erste Band von Pohles **Lehrbuch der Dogmatik** siebte, vermehrte Auflage (ℳ 36,40 u. 40% Aufschlag). Verf. spricht sich im Vorworte über die mannigfachen Verbesserungen aus, die das Buch in gewissen Partien, haupt-

sächlich bezüglich der Schrift- und Traditionszeugnisse (Väter, Märtyrerzeugnisse), erfahren hat. Daß der erste Menschenleib vom Tiere abstamme, dafür, sagt Verf. mit Recht, hat die Naturwissenschaft noch keine zwingenden Beweise erbracht. Daran halte sich der Theologe trotz der entgegenstehenden geräuschvollen Behauptungen derer um Haeckel.

Von Diekamps **Katholischer Dogmatik** nach den Grundsätzen des heil. Thomas erschien der dritte Band in zweiter Auflage (Münster, Aschendorff; ℳ 21,—). Er enthält die allgemeine und spezielle Sakramentenlehre sowie die Eschatologie. Um einiges hervorzuheben, so schließt sich D. in der Meßopfertheorie an Billot an, der das Wesen des Meßopfers in einer „mystischen Schlachtung" sieht, womit D. Thomas in Einklang zu bringen sucht, welcher S. th. 3. 79. 7 schreibt: Inquantum in hoc sacramento repraesentatur passio Christi . . . habet rationem sacrificii. Das sei nur ein anderer Ausdruck für Billots Satz, daß Christus unter den Gestalten des Sakramentes in quodam externo habitu mortis et destructionis gegenwärtig sei. Zu den neueren Schriften von ten Hompel, Kramp, Nicolussi über das Meßopfer konnte D. noch keine Stellung nehmen. In der Bußlehre ringt D. wie andere neuere Dogmatiker danach, Klarheit in die von der neuesten geschichtlichen Forschung gestellten Probleme zu bringen. Er gibt zu beachten, daß die Beichte der läßlichen Sünden, die heute allgemein üblich ist, bis ins vierte Jahrhundert nicht nachweisbar ist; daß ferner schwere Sünden, die die Exkommunikation nach sich zogen, verhältnismäßig selten waren; endlich, daß es „lange Zeit hindurch keine einheitliche Beurteilung des Unterschiedes von schweren und läßlichen Sünden gegeben hat". In der schwebenden Kontroverse zwischen Adam und Poschmann, ob Augustin die Privatbuße eingeführt hat, urteilt D., daß darüber „das letzte Wort noch nicht gesprochen ist". Außer den genannten Autoren haben auch der Jesuit Brewer und der Patristiker Hugo Koch in den Streit eingegriffen. Über die Notwendigkeit des Bußsakramentes urteilt die Väterkirche nicht so rigoros als wir heute. Abgesehen davon, daß die Väter noch manche andere Mittel kennen, die, mit Ausnahme der Kapitalsünden, ohne kirchliche Buße Sündennachlaß erwirkten, gab es „bezüglich der übrigen Sünden, die heute als Todsünden gelten, keine einheitliche Beurteilung und Praxis". „Das alles erschwerte in hohem Maße das Aufkommen einer einheitlichen Regel für die Forderung des sakramentalen Bekenntnisses vor dem Priester."

Dölger, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum (Münster, Aschendorff; ℳ 25,—). Die Beiträge Dölgers zu den „Liturgiegeschichtlichen Forschungen" enthalten sehr willkommenes dogmen- und religionsgeschichtliches Material. Die vorliegende Arbeit ist ein Kapitel aus dem umfassenden Thema: „Sonnenkult und Christentum", wozu sich Verf. noch weiter zu äußern gedenkt. Bei Erörterung der antiken wie christlichen Sitte der „Gebets-Ostung" = Wendung zum Sonnenaufgang kommt der Verf. auch auf christologische Fragen, wie Hadesfahrt Christi, Himmelfahrt Christi, Parusie, auf Auferstehungsglauben und Seelenfahrt des Sterbenden zur ewigen Ruhe. Wie überhaupt, so ist auch diese Schrift Dölgers mit großer Sachkenntnis und ausgebreiteter Gelehrsamkeit geschrieben und wird besonders den Freunden des Urchristentums reichen Genuß gewähren. Das carmen dicere Christo des Pliniusbriefes erklären andere als Abbeten des Taufsymbols zum Schutze gegen die Dämonen. Dölger, der das anfangs adoptierte, faßt es jetzt anders: „Sie sagten gegenseitig im Wechsel (zu) Christus wie einem Gott eine Formel." Und den Inhalt dieser Formel denkt er sich als eschatologische Bitte um das Kommen Christi.

Poschmann, Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? (Braunsberg, Grimme; 34 S.) Die Bußfragen wollen immer noch nicht zur Ruhe kommen, ein Beweis dafür, wie schwierig sie sind. Poschmann wendet sich gegen Adam, der schon kurz replizierte, aber erst die von P. in Aussicht gestellte weitere Erörterung abzuwarten gedenkt. Mittlerweile hat auch H. Koch und Otto Scheel (protest) das Wort dazu ergriffen. Wir werden nach Abschluß der Verhandlungen auf die Sache in einer längeren Übersicht zurückkommen.

In „Hirt und Herde" (Herder, Freiburg) erscheint Bilz, **Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre** in zweiter Auflage (ℳ 3,30 u. Aufschlag).

Ebenda Joseph Könn, **Auf dem Wege zur Ehe.** Vorbereitende Vorträge für reifere Mädchen. Es ist darin alles gesagt, was Brautleute von der Ehe und ihrem Wesen wissen müssen. „Das vorliegende Material ist nur für Jungfrauen bearbeitet und in dem Aufbau dargeboten, der sich schon drei Jahre in großen Kursen mit praktischem Erfolge bewährt hat."

Die schon früher hier angezeigte Abhandlung aus der Innsbr. Ztschr. 1920 von Stufler, Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit ist auch als selbständige Schrift erschienen (Innsbruck, Rauch).

K. Deißner konnte seine Schrift, **Paulus und die Mystik seiner Zeit** (Leipzig, Deichert; ℳ 15,—) in zweiter Auflage herausgeben. Sie blieb ohne wesentliche Änderungen; doch wurde ein Kapitel über die Frömmigkeit des Apostels hinzugefügt. Vgl. Theol. u. Glaube 1920 S. 182.

Über die **Eigenart der Paulinischen Frömmigkeit** handelt W. Mundle (Marburg, Elwertscher Verlag) in einer Habilitationsvorlesung, gehalten am. 30. Juli 1919 in Marburg. Er läßt den dogmatischen Paulus mit seinem Erlösungs-, Sakraments- und Eschatologie-Glauben fahren und erbaut sich „an der religiösen Kraft" des Apostels, „der immer wieder sieghaft die Fesseln theologischer Reflexion sprenge". Also Vivisektion an dem großen Manne.

Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel von W. Eichrodt (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 21,—). Verf. untersucht den Ursprung und die Entstehungsursache der israelitischen Eschatologie bzw. der alttestamentlichen Heilserwartung. Von Isaias ausgehend prüft er noch die Propheten Sacharja, Hosea, Amos, kommt dann auf die Bileamsprüche, den Judassegen (Gen. 49, 8–12), Micha, Ps. 46, Is. 19, 18–25 und Zephanja; zeigt zuletzt daß keine wesentliche Anleihe von Babylon stattfand, sondern original jüdische Heilsgedanken vorliegen, die allerdings die anfänglichen „mythischen Elemente" (außerordentliche Fruchtbarkeit und paradiesische Lebensfülle der Natur) mehr und mehr abstreiften und sich sittlich bedingt bekundeten mit Überwindung der nationalen Schranken (Universalismus des Heiles). „In der Gottesvorstellung wurzelt die prophetische Eschatologie."

Der Leib Christi (*σῶμα Χριστοῦ*). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken von Tr. Schmidt (Leipzig, Deichert; ℳ 10,— u. 60% Aufschlag). Verf., der im Felde fiel, hat sich ein dankbares Thema gestellt, indem er die Idee des corpus Christi mysticum (Kirche) untersuchte. „Die Gegenwart Christi in der Gemeinde, ihr Ineinandersein, das ist eigentlich das Thema unserer Arbeit." Die Untersuchung beschränkt sich wesentlich auf Paulus, wobei die vorpaulinischen christlichen sowie jüdischen und vulgären Volksanschauungen als Einflüsse auf Paulus herangezogen sind. Wir können von der instruktiven Schrift nur den Inhalt angeben: 1. *Σῶμα* (*ἀνθρώπου* und *σ. Χριστοῦ*). 2. Der gegenwärtige Christus. 3. *Ἐκκλησία*. 4. *Ἐκκλησία* und *Χριστός* 5. Die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge des Gedankens vom *Σῶμα Χριστοῦ*. Wer über den urchristlichen Begriff der Kirche handeln will, darf an der tüchtigen Schrift nicht vorübergehen.

Bachmann, **Von Innen nach Außen.** Gedanken und Vorschläge zu den Kirchenfragen der Gegenwart (Leipzig, Deichert; 70 S., ℳ 3.20). „Die Kirche ist eine Gemeinschaft des Vertrauens und Dienstes gerichtet auf Jesum Christum und durch ihn hindurch auf Gott."

Ecclesiola in ecclesia. Luthers Anschauungen von Volkskirche und Freiwilligenkirche in ihrer Bedeutung für die Gegenwart von G. Hilbert (Leipzig, Deichert; 96 S., ℳ 7,50). „Der Fortbestand unserer Landeskirchen als Volkskirchen hängt meiner Überzeugung nach davon ab, ob es gelingt, innerhalb der volkskirchlichen Parochien Kerngemeinden solcher zu bilden, die mit Ernst Christen wollen sein, im Sinne und Geiste Martin Luthers." Erstere wären die ecclesia, letztere die ecclesiola.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Unter dem zusammenfassenden Titel **Weltgrund und Menschheitsziel** veröffentlichte J. Mausbach im Volksvereinsverlag (M.-Gladbach) zwei vortreffliche Vorträge, von denen der erste über „Moderne Naturauffassung und Gottesglaube" handelt, während der zweite den „Kampf um das sittliche Endziel" erörtert. In diesem zweiten, uns hier besonders interessierenden Aufsatze lehnt er die aus dem Naturleben, aus dem Gesamtwohle der Menschheit oder aus der Kultur hergeleiteten Erklärungen und Begründungen der Sittlichkeit mit Recht ab: „Nur die religiöse Begründung der Moral befriedigt das Denken und Streben des Menschen."

J. Klug fügte dem ersten Bande („Der Mensch und die Ideale") seines Werkes **Lebensbeherrschung und Lebensdienst** den zweiten hinzu mit der Aufschrift **Das Leben** (Schöningh). Über die Art des Werkes vgl. diese Zeitschrift 1919, S. 446 f.

Dieser neue Band erörtert in vier Abschnitten die Themata „Der Herr des Lebens", „Die Wertung des Lebens", „Die Quellen des Lebens", „Die Grundpfeiler des Lebens". Man erkennt leicht, daß es sich da um Stoffe dreht, die die Sittenlehre bei der Erörterung der ersten sechs Gebote des Dekalogs unterzubringen pflegt. Der Verfasser behandelt das alles in seiner bekannten geistvollen und anregenden Weise. Man kann viel, sehr viel praktische Lebensweisheit aus seinen Darbietungen schöpfen.

Das überall bekannte Büchlein des Barnabiten Quadrupani „Documenti per tranquillare le anime timorose nelle loco dubbiezze" hatte in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts der Münstersche Geistliche Dr. Ewald Bierbaum in deutscher Sprache herausgegeben und mit Anmerkungen (aus den Werken des hl. Franz von Fénelons sowie aus der Nachfolge Christi) versehen. Von dieser Bierbaumschen Bearbeitung ist nunmehr bei Herder bereits die zehnte Auflage (21.—23. Tausend) herausgekommen; ein Franziskaner hat sie besorgt. Das Buch trägt jetzt den Titel **Anleitung zur wahren Gottseligkeit.** Früher hieß es „Anleitung für fromme Seelen zur Lösung der Zweifel im geistlichen Leben". Daß das Buch auch dem Seelsorger in der Leitung ängstlicher Seelen ausgezeichnete Dienste leisten kann, ist sicher.

Pfarrer Franz X. Bobelka hat bei der Verlagshandlung „Styria" (Graz) einen nicht unpraktischen **Brautunterricht** erscheinen lassen.

In der **Patronentasche des Abstinenten** hat der bekannte tüchtige Franziskanermissionar und Antialkohol-Apostel P. Elpidius fünfzig Einwände gegen die Abstinenz kurz, geistvoll und hie und da drastisch abgefertigt. Das Büchlein liegt in dritter, vermehrter Auflage (18.—28. Tausend) vor. Verlag Deutsches Quickbornhaus (Burg Rothenfels a. M).

A. v. Harnack veröffentlichte in der dem Prof. Kaftan zum 70. Geburtstage gewidmeten Festgabe eine Abhandlung **„Sanftmut, Huld und Demut" in der alten Kirche.** Sie ist auch als Sonderabzug erschienen (Tübingen, Mohr). Harnack geht aus von Mt. 11, 29; 2. Kor. 10, 1; 1. Klem. 16, 17 und Polykarp. Philipp. 10. 1 und sucht glaubhaft zu machen, daß neben der spezifisch christlichen Trias „Glaube, Liebe, Hoffnung" in der ältesten Kirche die ebenfalls spezifisch christliche Trias „Sanftmut, Huld und Demut" bestanden habe. Die letztere Trias charakterisiere die Forderung und das Verhalten der ältesten Christenheit in Hinsicht der Ethik ebenso wie die erstere die religiöse Grundstimmung zum Ausdruck bringe, „soweit man hier zwischen Religion und Ethik überhaupt scheiden darf". Die letzte Voraussetzung der altchristlichen Tugend-Trias „Sanftmut, Huld, Demut" sei die, daß die Seele Gott und dem Nächsten gegenüber zwar unendlich wertvoll sei, aber schlechterdings keine eigenen Rechte habe, da der Mensch ein schuldiger Geist und deshalb ein dem Tode verfallener Sünder sei. Wir können hier nicht näher auf Harnacks Gedankengänge eingehen. Sie bestechen auf den ersten Blick. Und sie haben auch einen Kern von Wahrheit. Aber auf einer kleinen und schmalen Grundlage wird ein System aufgebaut, das nicht genügend gestützt ist und mit der tatsächlichen Wirklichkeit nicht in allweg übereinstimmt.

Benefiziat Pius Werner bietet in dem Büchlein **Parate viam Domini** „ein Wort aus der Praxis für die Praxis an die Priester in schwerer Zeit zur Welterneuerung im Geiste unserer heiligen Kirche". Er betont mit Recht die Wichtigkeit der richtigen Durchführung der Kommunion dekrete — öftere oder tägliche und frühe Kommunion. Das bei Steffen in Limburg a. d. L. erschienene kleine Buch ist warmer Empfehlung wert.

Dr. Joseph Hafen hatte bereits als Pfarrer von Horbach (Pfalz) sich eingehend über das Dekret „Quam singulari" (betr. das Alter der Erstkommunikanten) im Jahrg. 1911 dieser Zeitschrift (S. 544—563) geäußert. Inzwischen war er Domvikar und Dozent für Kirchenrecht in Speyer geworden. Nun schenkte er uns eine neue Arbeit **Die Kinderkommunion** im neuen Rechtsbuch und in der seelsorglichen Praxis (Limburg a. d. L., Steffen). Zunächst gibt er darin eine Abhandlung über die Kinderkommunion im neuen Kodex, der als Anlagen eine Reihe allgemein-rechtlicher Texte beigefügt wurden. Der zweite Teil behandelt die Kinderkommunion in der Praxis („Psychologische Voraussetzungen", „Pädagogische Richtlinien", „Pastorale Erwägungen", „Erfahrungen"). Hafen befürwortet an der Hand des kirchlichen Rechtsbuches und der Erfahrung die frühe Kinderkommunion. Sein Buch ist vortrefflich.

Der Freiburger Stadtpfarrer Dr Wilhelm Burger schrieb ein praktisches Büchlein **Die katholische Hebamme im Dienste der Seelsorge** (Herder). Es behandelt die Hebamme „als Beraterin der Mutter", „als Spenderin der Nottaufe" und „als Begleiterin zur feierlichen Taufe".

Das treffliche Werk Cathreins S. I. **Der Sozialismus, eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit**, ist 1920 in 12. und 13. Auflage (26.–29. Tausend) bei Herder herausgekommen. Der Verf. hat die Geschichte des Sozialismus bis zur Gegenwart weitergeführt und auch nach Möglichkeit die neueste Literatur berücksichtigt. Seine Ausführungen über „Die deutsche Sozialdemokratie seit Ausbruch des Weltkrieges" werden besonderes Interesse finden. Daß wir in Cathreins Arbeit einen ausgezeichnet sachkundigen Berater bei der Beurteilung des Sozialismus haben, braucht heute, dreißig Jahre nach dem ersten Erscheinen des Werkes, nicht mehr eigens betont zu werden. H. Müller.

Kirchenrecht.

Landesrechtliche Stellung der katholischen Kirche in Württemberg. III. Teil: Ergänzungen und Schluß (1868–1885) (Ulm 1919, Süddeutsche Verlagsanstalt; ℳ 4,50). An der Hand einer Biographie des mitten im kirchlichen und öffentlichen Leben stehenden Stiftspfarrers Prälaten Dr. Schwarz bietet dieser Schlußteil einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Diözese Rottenburg und der kirchenpolitischen Kämpfe im vergangenen Jahrhundert. Wenngleich die Arbeit des anonymen Verfassers in erster Linie lokalgeschichtliche Bedeutung hat, so bietet sie doch eine Fülle lehrreicher Einzelheiten, die über den Rahmen der engeren Heimat hinaus Interesse und Beachtung finden dürften.

Auf dem Gebiete des **Ordensrechts** ist als weitere Erscheinung zu verzeichnen die von dem Innsbrucker Kirchenrechtsprofessor Führich besorgte zweite Aufl. von Biederlack, De religiosis (Innsbruck 1919, Rauch; ℳ 15,30). Es ist eine bei aller Kürze gründlich gehaltene, klare und übersichtliche Darstellung des geltenden Ordensrechts.

Die vorliegende dritte Auflage von B. Ralche, **Der Spender des Bußsakramentes** (Paderborn 1921, Bonifaciusdruckerei) hat manche Verbesserungen in Einzelheiten gegenüber den bisherigen Auflagen. Der Anhang, in dem besonders beachtenswerte Vorschriften des Kodex über die Sakramente enthalten waren, ist in Wegfall gekommen. Statt dessen ist als begrüßenswerte Neuerung ein sorgfältig angelegtes Sachregister hinzugefügt, das den praktischen Gebrauch des Büchleins sehr erleichtert. Auch dieser neuen Auflage ist wegen der klaren und überall erschöpfenden Behandlung des Stoffes weiteste Verbreitung in den Kreisen des Seelsorgeklerus zu wünschen.

P. Othmar Wonisch O. S. B., **Das Pfarrarchiv und seine Ordnung** (Graz u. Wien 1919, Styria; ℳ 1,80) bietet eine treffliche Übersicht der Grundsätze und praktische Winke für die Ordnung von Pfarrarchiven und gibt die nötigen Erläuterungen und Weisungen zur Durchführung derselben und damit ein wichtiges Hilfsmittel für die Benutzung und Auswertung der Pfarrarchive.

Im Archiv für katholisches Kirchenrecht (Mainz 1919, Kirchheim) veröffentlicht der Herausgeber N. Hilling seine Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg: **Die Bedeutung des Codex iuris canonici für das kirchliche Verfassungsrecht.** Sie ist eine sehr beachtenswerte, auf geschichtlicher Grundlage aufgebaute Zusammenfassung der einschlägigen Rechtsbestimmungen und enthält eine von wohltuendem Optimismus getragene Würdigung des kirchlichen Gesetzbuches und seines Geistes.

Die Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung X (Weimar 1920, H. Böhlaus Nachf.) bringt u. a. folgende Beiträge: Apel, Die Versuche zur Errichtung eines katholischen Bistums für Kurhessen in den ersten Jahrzehnten des 19 Jahrhunderts; F. Bäthgen, Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat. Untersuchungen zur Theorie und Praxis der potestas indirecta in temporalibus; L. Fiefel, Die kirchlichen Empfehlungsbriefe und das kirchlich-klösterliche Geleitswesen; U. Stutz, Das kirchenrechtliche Seminar an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn (1904–1917); derf., Zum rheinischen Mischehenstreit (1834–1853). E. Schneider.

Homiletik.

Soziale Wahrheiten in Jesu Leben und Lehre. Von Dr. Konrad Algermissen, Kaplan in Winzenburg (Paderborn 1920, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh; 130 S., ℳ 9,10 u. 40% Zuschl.) Heft 6 der Neutestamentlichen Predigten. In Verbindung mit Professor Dr. M. Meinertz Münster usw. herausgegeben von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie. Die soziale Predigt sei „nicht Predigt über soziale Materien und Fragen, über Wirtschaftsordnung, Arbeitslohn und Arbeitszeit, über Sozialreform, sondern eine Predigt der christlichen Heilswahrheit, welche das Licht dieser Wahrheit auch in die verworrenen sozialen Fragen und Verhältnisse hineinleitet, die soziale Bedeutung der christlichen Lehre und Lebensordnung hervorkehrt, durch christliche Einflüsse die Arbeit veredelt, den Arbeiterstand erzieht und befreit" (Bischof von Keppler). Der Seelsorger degradiert sich selbst und sein erhabenes Amt, wenn auf der Kanzel weniger der Priester, sondern mehr der Nationalökonom und Sozialtheoretiker auftritt. Auch bleibt zu beachten, daß der Geistliche Priester und Seelsorger für das ganze Volk, für alle Schichten und Stände ist. Daher bedarf es gerade bei Predigten mit sozialen Gedanken größter Vorsicht, um Entgleisungen zu verhüten. Unter diesen Voraussetzungen muß auch das soziale Leben mit dem Lichte des Christentums durchleuchtet werden. Jede Hilfe, die hier dem praktischen Seelsorger geboten wird, ist dankbar anzunehmen. A. legt 19 Predigten vor mit folgenden Themen: Jesus, der Freund des leidenden Volkes; Stellung Jesu zur sozialen Frage; Sünde und soziales Elend; Jesu Stellung zum Privateigentum; Die Gefahren des Reichtums; Jesus im Verkehr mit den Reichen; Seligpreisung der rechten Armut; Jesu persönliche Liebe zur Armut; Pflicht und Segen der Arbeit; Arbeit und Gottvertrauen; Arbeit und Lohn; Ehe und Familienglück; Kinderelend; Herrschen und Dienen; Jesus und die Karitas; Die brüderliche Liebe im täglichen Leben; Die Eigenschaften der sozialen Fürsorge nach Jesu eigenem Beispiel; Gemeinschaft mit den Sündern; Die Lehre vom Kreuze als letzte Lösung der sozialen Frage. Es ist dankbarst zu begrüßen, daß A. diesen praktischen Beitrag zur sozialen Predigt geliefert hat. Die Auswahl der Themen ist als glücklich zu bezeichnen, der Aufbau der einzelnen Predigten ist klar und durchsichtig, das biblische Material reichlich und geschickt benutzt, die Sprache ist schlicht und natürlich, stellenweise rhetorisch anschaulich, dann auch wieder etwas akademisch. Einige Partien, welche einen mehr sozialtheoretischen Einschlag haben und auch in ihrer Sprache manchmal an die weltliche Rednerbühne erinnern (z. B. Der moderne Arbeiter will nicht als Arbeitstier gelten u. ä.), halte ich weniger glücklich für die Kanzel. Die Verwertung der Parabel von den Arbeitern im Weinberge dürfte Sinn und Technik des Gleichnisses widerstreben. Nach allem bedeutet A.s Werk eine wesentliche Bereicherung der Sammlung und für den Prediger eine gute Hilfe.

Mein Licht und mein Leben. Erwägungen für Kanzel und Haus im Anschluß an die Sonntagsepisteln von Dr. theol. Bernhard Strehler (Verlag Deutsches Quickbornhaus Burg Rothenfels am Main [o. J.]; 169 S.). Der Verfasser bietet hier kurze Erwägungen mehr für Lektüre und Haus als für die Kanzel. Es sollen nicht Homilien über die Episteln sein. Meist ist ein Gedanke aus der Epistel herausgegriffen und in origineller Weise durchgeführt. Zu jeder Sonntagsepistel ist eine Erwägung geschrieben. Die guten Gedanken, die fließende Sprache, die kurze knappe, frische Art werden dem Büchlein Freunde gewinnen.

Gedenkblätter aus dem Leben und schriftlichen Nachlasse des Domkapitulars Paul Stiegele von Msgr. B. Rieg, Seminarregens a. D., Päpstlicher Hausprälat. II. Band: **Fastenpredigten.** 5. Aufl. (Rottenburg 1921, Wilhelm Bader; XII u. 370 S., ℳ 21,—, geb. ℳ 26,—). Die erste Auflage erschien 1904. Es sind die allgemein bekannten, gerühmten Fastenpredigten: 6 Predigten über Kreuzwegstationen; 6 Predigten über einzelne Personen der Leidensgeschichte; 6 Predigten über die Notwendigkeit der Religion; 6 Predigten über den Dienst Gottes; 5 Predigten über das heilige Meßopfer; 7 Einzelfastenpredigten. Wesentliche Veränderungen sind für die 5. Auflage nicht zu verzeichnen.

Klerus und Volksmission. Vorträge von R. Hüfner, B. Jacobi, M. Kassiepe, J. Krause, C. Loenartz, C. Restle, P. Saedler, J. Ch. Schulte, R. Schulte u. P. Webner. Herausgegeben und ergänzt von Heinrich Bockel, Diözesanmissionar in Freiburg i. Br. (Freiburg i. Br. 1920, Herder u. Co.; VIII u. 301 S.; ℳ 14,—). Das Buch enthält die Referate des Lehrganges für Männermissionen vom 4.—8. August 1919

mit einer einleitenden Abhandlung: Der Pfarrer im Dienste der Volksmission. Die Vorträge behandeln die einschlägigen Fragen mit größter Sachkenntnis und Gründlichkeit. Nicht bloß für Pastoral, sondern vor allem auch für die Predigt bietet sich hier eine wahre Fülle von Anregungen, Stoffen, Literatur und Skizzen über Missionsthemata. Auf Einzelheiten einzugehen, ist bei dem Reichtum des Stoffes nicht möglich. Das Buch sei allen Seelsorgern nicht bloß mit Rücksicht auf die Volksmissionen, sondern auch für die Männerseelsorge bestens empfohlen.

Volkstümliche Redekunst. Erfahrungen und Ratschläge von Adolf Damaschke. 49.–51. Tausend. (Jena 1920, Verlag von G. Fischer; IV u. 96 S.). D. handelt 1. von der Bedeutung der Redekunst, 2. von der Anwendung der Redekunst (Fleiß und Begabung, Stoff, Gliederung, Ausdruck, Aneignen, Vortrag), 3. von der Vollendung der Redekunst. Was dieses Bändchen interessant macht, ist besonders die zugrunde liegende eigene Erfahrung, welche der Verfasser sehr geschickt mit den allgemeinen Abhandlungen verknüpft. Der Verfasser berücksichtigt die weltliche Rede, deren Stoff und Ziel mehr auf wirtschaftliche Art und besonders Bodenreform eingestellt ist. Jeder Redner – geistlicher wie weltlicher – wird das Bändchen mit Nutzen lesen.

Der junge Redner. Einführung in die Redekunst von Willibrord Beßler O. S. B (Freiburg i. Br. 1921, XI u. 279 S.; ℳ 17,–, geb. ℳ 21,– u. Zuschlag). Der Umfang dieser – 4.–6. Auflage – ist vermindert, der Inhalt blieb gleich, wurde sogar noch etwas bereichert (S. 160 f.). Jos. Brögger.

Liturgik.

Die von Abt Herwegen O. S. B. seit dem Jahre 1918 herausgegebene Sammlung der **Ecclesia orans,** zur Einführung in den Geist der Liturgie, nimmt einen sehr erfreulichen Fortgang. Die ersten Bändchen vermehren ihre Auflage überraschend schnell. So liegt das 1. Bändchen Guardinis, **Vom Geiste der Liturgie,** umgearbeitet und vermehrt in 4. und 5. Auflage vor (die 6. und 7. ist im Druck). Es ist berichtet worden durch das neue Kapitel „Ernst der Liturgie". Das 2. Bändchen von P. O. Casel O. S. B., **Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie,** das uns die Feier der Messe bis zum vierten Jahrhundert in ihren markantesten Zügen vor Augen führt, trat schon in 5. Auflage von neuem seine Wanderung an, und das 3. Bändchen von P. Hammenstede O. S. B., **Die Liturgie als Erlebnis,** verließ jüngst die Presse in 4. Auflage. Ganz besonderer Beachtung würdig seitens aller, die das Brevier zu beten haben, erachten wir das 4. und 5. Bändchen von P. Miller O. S. B, **Die Psalmen.** Übersetzt und kurz erklärt (geb. ℳ 15,– bzw. ℳ 13,20). In den der Psalmübersetzung vorausgeschickten Abhandlungen über Psalmstudium und Psalmbeten wird eine Anleitung zum rechten Psallieren gegeben, so praktisch und gediegen, wie ich sie in anderen Psalmwerken noch nicht gefunden habe. Die Psalmubersetzung, der der Vulgatatext beigegeben ist, wurde von fachmännischer Seite als „sehr gut" bezeichnet und dürfte wohl jeden kritischen Leser und Beter befriedigen. M. weiß unserem Sprachempfinden stets in bester Weise bei der Übersetzung Rechnung zu tragen; unter reichlicher Zuhilfenahme des hebräischen Textes arbeitet er in jedem Psalm einen klaren Gedankengang heraus. Der Inhalt der Psalmen, die strophisch genau abgeteilt sind, wird in kurzer Überschrift kenntlich gemacht, und in Fußnoten wird jeweils der ganze Gedankengang näher skizziert. – Eine ebenso erfreuliche Bereicherung der Herwegenschen Sammlung bedeuten das 6. und 7. Bändchen vom Jesuitenpater Joseph Kramp, **Meßliturgie und Gottesreich** (br. ℳ 9,–, bzw. ℳ 11,–). Der 1. Teil behandelt die Meßliturgie vom ersten Adventssonntag bis sechsten Sonntag nach Epiphanie, der 2. Teil die von Septuagesima bis Ostersonntag. Der Schlußteil bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten befindet sich als 8. Bändchen noch im Druck. Das Büchlein bietet sich seinen Lesern aus dem Priester- und Laienstande, die das römische Meßbuch gebrauchen, als Wegweiser, Berater und Freund an zum verständnisvollen Gebrauche des Meßformulars an den einzelnen Sonn- und Festtagen. Für die Erklärung der Meß-Gebete und Lesungen in liturgischen Predigten ist hier reicher Stoff und gediegene Anleitung gegeben.

Die Meßfeier der griechisch-katholischen Kirche. Von Dr. Konstantin Gutberlet (Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; 181 S., br. ℳ 3,– u. Zuschlag). G. bietet hier in flüssiger Übersetzung die Liturgie des hl. Johannes

Chrysostomus, des hl. Basilius d. Gr. und die griechische Präsanktifikationsliturgie, jede mit vorher genau angegebener „Ordnung" der betreffenden Liturgie. Mancher wird gern zu dem Büchlein greifen, sowohl um sich näher mit dem Inhalt der griechischen Liturgie bekanntzumachen, wie auch um die poesievollen und tiefempfundenen Gebete dieser Meßfeier zu privaten Andachtsübungen zu benutzen — als „Weckmittel der Andacht", wie der Herausgeber nicht mit Unrecht meint.

Lebensquellen vom Heiligtum. Lesungen für Freunde der Liturgie von Dr. theol Ludwig Fischer (Freiburg, Herder; 204 S., gebd. ℳ 19,— u. Zuschlag). Die Liturgie des Gebetes, des Opfers, der einzelnen Festtage und Festzeiten kommt in dieser feinsinnig geschriebenen Abhandlung sehr geschickt zur Darstellung. Zu dem Sentire cum Ecclesia, das der Verfasser als das biologische Grundgesetz alles wahrhaft geistlichen Lebens in der Kirche bezeichnet, wird hier die beste Anleitung gegeben.

Abt Ildefons Herwegen O. S. B. hat Aufsätze, die in verschiedenen Fest- und Zeitschriften erschienen waren, zu einem Werkchen zusammengestellt unter dem Titel **Alte Quellen neuer Kraft** (Düsseldorf, L. Schwann; 207 S., gebd. ℳ 18,—). Fünf der prächtigen Abhandlungen gehören dem Gebiete der Liturgie an, fünf andere haben das benediktinische Klosterleben zum Gegenstande.

Die wichtigsten Bestimmungen des neuen Missale besonders über die Votiv- und Requiemsmessen hat Dr. J. Machens kurz und zuverlässig zusammengestellt (Hildesheim u. Leipzig, August Lax; 27 S., br. ℳ 4,15). Was nur die Kirchen mit Chorgebet sowie die Orden und Kongregationen angeht, hat keine Berücksichtigung gefunden. Unter den mir bis jetzt zu Gesicht gekommenen Erläuterungen zu den neuen Missalerubriken scheint mir dieses Werkchen ganz besonders empfehlenswert zu sein.

Dr. Stapper stellt in einem Aufsatze des Münsterischen Pastoralblattes, Jahrg. 1921, S. 7—21, die Frage: **Was fordert die heutige Seelsorge vom Gottesdienst?** Er führt eine Reihe von Wünschen an, die man vielseitig aus seelsorglichem Interesse gern erfüllt sähe, Wünsche in bezug auf den Zeitpunkt des Gottesdienstes, Wünsche inbezug auf die gottesdienstlichen Räume und ihre Ausstattung, Wünsche endlich hinsichtlich der Ausführung der gottesdienstlichen Handlungen selbst.

C. Giersе, Subregens.

Christliche Kunst, Archäologie.

Die Aufgaben der Kunst und des kunstgeschichtlichen Hochschulunterrichts. Reformvorschläge von Eugen Lüthgen (Bonn 1919, Kurt Schröder). Die sehr lesenswerte, mit scharfer, aber durchweg berechtigter Kritik geschriebene Broschüre geißelt die zurzeit noch vorherrschende Methode der kunstgeschichtlichen Forschung, die der exakten Beobachtung und Arbeitsweise des Naturwissenschaftlers folgt und sich darauf beschränkt, eine Fülle von abwägbaren, tast- und meßbaren Tatsachen sicherzustellen, ohne das innere Leben, den geistigen Gehalt dieser Tatsachen irgendwie zu ergründen und ohne die Kernfrage, worin im Einzelfalle das Wesen des Künstlerischen besteht, überhaupt zu stellen. Sehr berechtigt ist auch die Kritik, die Verf. an der Einrichtung des heutigen kunstwissenschaftlichen Studienbetriebes an den Universitäten übt. Es fehlt hier in der Tat an jedem zielbewußten Studienplan, wie ihn die übrigen Disziplinen besitzen, und insbesondere an der so unerläßlichen Einführung in die Anfangsgründe der kunstgeschichtlichen Begriffswelt. Auch sonst bietet die Schrift eine Fülle wertvoller Anregungen. Man möchte wünschen, daß Verf. mit seinen Reformvorschlägen erfolgreich durchdringt.

Kompositionsgesetze in der Kunst des Mittelalters. Studien von August Schmarsow (Forschungen zur Formgeschichte der Kunst aller Zeiten und Völker, herausgegeben von Eugen Lüthgen, Bd. II; Bonn Leipzig 1920, Kurt Schröder). Das in zwei Halbbänden (ℳ 30,—) und einer Mappe mit Tafeln vorliegende Werk geht den in der mittelalterlichen Baukunst verkörperten Gesetzen nach, indem es aus den historisch gebundenen und mannigfach bedingten Baudenkmälern jener Zeit das bleibend Wertvolle und Anregende herauszuheben sucht. Das Grundgesetz, das S. findet, ist nichts anderes „als die Tatsache, daß die Baukunst des Mittelalters überall mit dem menschlichen Subjekt selber rechnet und ihr Werk in allen Teilen auf das gleichorganisierte Wesen zugeschnitten hat". So will Verf. anleiten nicht zur geistlosen Nachahmung der mittelalterlichen Kunst, sondern zum Erleben dessen, was

daran dauernd wertvoll ist und darum auch „das künstlerische Lebensgefühl des modernen Menschen noch unmittelbar zu berühren und vielleicht aufs neue zu befruchten vermag". Das Werk, das ein ernstes Studium verlangt, sollte von jedem gelesen werden, der in ein näheres Verhältnis zur mittelalterlichen Baukunst zu gelangen trachtet. Gegenüber dem wilden Subjektivismus und der unerhörten Willkür, die dem modernen Kunstleben sein Gepräge geben, ist es eine wahre Freude, hier einem Bekenntnis zu den ewigen Gesetzen der Kunst zu begegnen.

Die Pflege der kirchlichen Kunstdenkmäler. Ein Handbuch für Geistliche, Gemeinden und Kunstfreunde Von Kornelius Gurlitt (Leipzig 1921, A. Deichert [Dr. W. Scholl]; ℳ 15,—, geb. ℳ 20,—). Das Buch behandelt die Aufgaben und Organe der kirchlichen Denkmalpflege sowie die Pflege der kirchlichen Baudenkmäler (Bildhauer- und Steinmetzarbeiten, Ziegelbau, Putz und Stuck, Ausmalung Holzbau und Dächer, Heizung und Lüftung, Beleuchtung, Inschriften, Wappen, Friedhof, Umgebung der Kirche usw.) und der kirchlichen Einrichtungsgegenstände (Ölgemälde, Wandmalereien, Holzwerk, Bronze, Messing, Eisen, Zinn, Gold, Silber, Elfenbein, Glas, Leder, Papier, Gewebe, Ton und Porzellan). Das Büchlein gibt so über alle Fragen der Denkmalpflege zutreffende und durchweg ausreichende Auskunft und sollte von jedem berufenen Hüter einer alten Kirche oder sonstiger kirchlicher Altertümer beschafft werden.

Über den Dürerbund. Von Wolfgang Schumann (München 1919, G. D. W. Callwey; ℳ 1,50). Eine sehr lesenswerte, ausführliche Aufklärungsschrift über die Ziele und Arbeiten des Dürerbundes, der zurzeit auf eine zwanzigjährige umfangreiche und fruchtbare Tätigkeit zurückblicken kann. Der Dürerbund erstrebt bekanntlich die Pflege „ästhetischer Kultur" oder, wie er vorzieht zu sagen. Pflege der „Ausdruckskultur", d. h. eine „gesunde Kultur, deren Erscheinung wahr, klar und erfreulich ausdrückt, was ist, die dadurch erkennen läßt, ob es auch gut ist, eine Kultur also, die unser Leben zugleich erfreulich, gesund, sittlich und würdig gestaltet".

Die Dome von Limburg und Naumburg. Von Dr Oskar Döring (Die Kunst dem Volke, herausgegeben von der Allg. Vereinigung für christl. Kunst, Nr. 40; München 1920, Renatastr. 6II; ℳ 3,—). Die beiden prächtigen Dome, welche als Schöpfungen der Übergangszeit die Kraft und Würde des romanischen Stils mit dem freien Sprießen und Streben der jungen Gotik vereinen, erfahren hier samt ihrer hervorragenden Ausstattung eine eingehende, durch 53 treffliche Abbildungen unterstützte Würdigung. Es ist erfreulich, daß das Unternehmen trotz der Ungunst der Zeit in erfreulicher Weise fortschreitet. Der Preis ist im Hinblick auf die heutigen Herstellungskosten unglaublich niedrig. A. Fuchs.

Philosophie.

Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbst-Darstellungen. Mit einer Einführung herausgegeben von Dr. Raymund Schmidt. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1921. Erster Band: Paul Barth, Erich Becher, Hans Driesch, Karl Joël, A. Meinong, Paul Natorp, Johannes Rehmke, Johannes Volkelt. (Preis geb. ℳ 60,—.) Zweiter Band: Erich Adickes, Clemens Baumker, Jonas Cohn, Hans Cornelius, Karl Groos, Alois Höfler, Ernst Troeltsch, Hans Vaihinger. (Preis geb. ℳ 60,—.) Reizvolle Blicke in die stillen, verborgenen Kammern philosophischen Schaffens und Ringens gewähren diese Selbstdarstellungen bekannter, gereifter philosophischer Persönlichkeiten der Gegenwart. Ob sie freilich dem in der Einführung ausgesprochenen Gedanken einer objektiven Berichterstattung über die Entwicklung der philosophischen Gegenwartsströmungen in möglichst idealer Weise entsprechen, kann man bezweifeln. Selbsteinschätzungen über persönlichen Erwerb geistigen Eigentums sind der Versuchung einseitiger und subjektiv beeinflußter Wertung aus mancherlei Gründen kaum minder ausgesetzt als die bekannten über materiellen Besitz. Daß zu einer möglichst objektiven Erfassung der geistigen Strömungen und Entwicklungen ihre subjektiven Träger selbst auch gehört werden müssen und daß diese über die tiefinnersten Seiten derselben in den meisten und wichtigsten Punkten allein Auskunft zu geben vermögen, soll gewiß nicht geleugnet werden. Das Interesse der Gegenwart an der Philosophie aber ist — soweit wir sehen — gar nicht mehr so sehr ein historisches als vielmehr ein formales und systematisches. Daher erscheinen uns auch diejenigen Beiträge als die wohlgelungeneren, welche es auf eine möglichst klare und abgerundete, nicht zu summarische und daher zu schwer verständliche, aber auch nicht

zu detaillierte Darstellung des Gedankengutes ihrer Einzelbesitzer abgesehen haben, wobei an den wichtigeren Punkten die Genesis möglichst sichtbar wird. Näher auf den Inhalt dieses hochinteressanten Sammelwerkes einzugehen, möchte ich mir versagen. Kein Freund der Philosophie darf es unterlassen, diese mit den intimsten persönlichen Momenten philosophischen Schaffens durchwirkte Darstellung der gegenwärtigen Philosophie, die für jeden mit den philosophischen Problemen der Gegenwart Ringenden die mannigfaltigsten und wertvollsten Anregungen auf jeder Seite enthält, selbst zu lesen und wiederholt zu lesen. Die Ausstattung ist vornehm, jeder Beitrag mit einem deutlichen Bildnis des Verfassers geziert.

Der Okkultismus im modernen Weltbild von Dr. Tr. Konst. Oesterreich, Professor an der Universität Tübingen. (Im Sibyllen-Verlag zu Dresden 1921; 8°, 173 S., ℳ 9,—.) In dem phantastischen, alle gesunde Vernunft gegenwärtig überwuchernden Geranke okkultistischer Literatur wirken Schriften wie die vorliegende befreiend und wegweisend. Der Verfasser hat sich in der schier unermeßlichen mediumistischen, spiritistischen und theosophischen Literatur gut umgesehen und versucht, im Anschluß an die mit den bekanntesten Medien der Gegenwart angestellten wissenschaftlichen Untersuchungen die tatsächlich vorkommenden abnormen psychischen Phänomene darzustellen und kritisch zu würdigen. Die Tatsache mannigfacher übernormaler Fähigkeiten und Zustände menschlichen Seelenlebens erscheint dem Verfasser nach dem nunmehr vorliegenden Material als wissenschaftlich feststehend. Einen Beweis für Geisterscheinungen hält er jedoch durch dasselbe nicht für erbracht, ja für grundsätzlich unmöglich. Die Ausführungen erscheinen uns jedoch an diesem Punkte nicht von jeder Voreingenommenheit frei zu sein. Auch fällt es uns auf, daß das nicht minder wie die anderen bezeugte Phänomen des Hellsehens künftiger Ereignisse unerwähnt bleibt und das Literaturverzeichnis die Schriften von zur Bonsen nicht nennt. Die Gleichstellung der katholischen Mystik mit der heutigen Theosophie (S. 30) beruht auf einer Mißdeutung der Tatsachen. In den übrigen Fragen ist die Stellungnahme des Verfassers jedoch durch hervorragende Sachkenntnis und gesundes Urteil ausgezeichnet, so daß man das von dem neuen Sibyllen-Verlag schön ausgestattete Werkchen den weitesten Kreisen als einen der kundigsten und gediegensten Führer auf dem neuesten und dunkelsten Gebiete des menschlichen Wissens bestens empfehlen kann.

Deutsches Tat-Denken. Anregungen zu einer neuen Forschung und Denkweise von Willy Schlüter (Dresden 1919, Oskar Laube; ℳ 20,—). Des deutschen Volkes Schicksal ist es, durch Tat-Denken alle Völker emporzugestalten. Dieses Tat-Denken ist ein sehr schwer zu fassendes „allgestaltendes Tun und Können des Allgeistes".

Seele und Menschenformen. Auf Grund von Lebensäußerungen der Völker von R. Burger. (Selbstverlag, Berlin 1920.) Aus den Körperformen werden die geistigen Eigenschaften der verschiedenen Völker und Rassen erschlossen, insbesondere auch zahlreicher bekannter Persönlichkeiten des Weltkrieges. Die Formbildung des Deutschen ist von allen die harmonischste und läßt ihn an sich als einen Edelmenschen und den berufenen Kulturträger der Welt erscheinen. Leider läßt er sich aber von den anderen verderben und ausnützen.

Der radikale Zweifel in seiner Bedeutung für den Philosophie-Unterricht von August Messer, o. Prof. d. Philos. u. Pädag. a. d. Univ. Gießen, Oberschulrat. (Gießen 1920, Verlag von Alfred Töpelmann; ℳ 1,80). Der Verfasser antwortet einem Studierenden, der an der Vernunft radikal verzweifelnd als der Mörderin von Gott, Moral und Welt im intuitiven religiösen Glauben Halt sucht. Der Verfasser tritt mit guten Gründen für die Wahrheitsbefähigung der Vernunft ein. Er hat bereits früher diesen Fähigkeitsnachweis eingehender geführt in einer vortrefflichen und empfehlenswerten **Einführung in die Erkenntnistheorie** (Verlag der Dürrschen Buchhandlung, Leipzig; 199 S., ℳ 2.40), wo der Verfasser sich in scharfsinniger Weise mit den modernen Erkenntnistheorien auseinandersetzt und sich zum kritischen Realismus bekennt. Auf dem religiösen Gebiete weiß der Verfasser eine ähnlich positive Lösung wie auf dem philosophischen nicht zu finden. Ob sie nicht doch mit gleichwertigen Mitteln zu erreichen wäre? Und ist nicht auch die zu erstrebende Gewißheit auf beiden Gebieten eine gleichartige, nämlich eine unserer beschränkten Vernunftbefähigung entsprechende, die der Sache nach nichts anderes bedeutet, als was man neuerdings vielfach unzutreffend mit „Wahrscheinlichkeit" bezeichnet, das heißt einer der absoluten, mathematischen Gewißheit gegenüberstehenden positiv begründeten Vernunfthinnahme? Den absoluten Gewißheitszustand der Mathematik kann mit Rücksicht auf unsere

Vernunft weder die Religion noch die Philosophie wegen der Eigenart ihrer Objekte verlangen.

Experimentelle Psychologie. Ausgewählte Kapitel für die Zwecke der Pädagogik und Heilpädagogik. Sechs Vorträge, gehalten im Ferienkurs in Jena 1913 von Dr. phil. Heinr. Eger-Jena. Verlag von Jul. Beltz, Langensalza; 111 S. (Aktuelle Fragen aus der Pädagogik der Gegenwart, Bd. 9.) Klare, gehaltvolle, durch reiches Tatsachenmaterial illustrierte Ausführungen im Sinne der Assoziationspsychologie von Ziehen.

Angewandte Psychologie von Dr. Th. Erismann, Privatdozent an der Universität Bonn. Neudruck. (Berlin 1920, Vereinigung wissensch. Verleger; ℳ 2,10 u. 100% Zuschlag Sammlung Göschen.) Das Büchlein orientiert in kurzer, spannender Übersicht über die zahlreichen Anwendungsmöglichkeiten der psychologischen Forschungen auf andere Wissensgebiete und das praktische Leben.

Erkenntnistheorie von Prof. Dr. Max Wentscher. I. Wahrnehmung und Erfahrung. (Berlin 1920, Vereinigung wissensch. Verleger; ℳ 2,10 u. 100% Zuschlag.) II. Theorie und Kritik des Erkennens. (Ebda. 1920; ℳ 2,10 u. 100% Zuschlag.) (Sammlung Göschen.) Der Verfasser untersucht den Wahrheitsgehalt der beiden Erkenntnisquellen der Wahrnehmung und Erfahrung wie auch die erkenntnistheoretische Bedeutung der Erkenntnisaxiome. Unter den verschiedenen Standpunkten der Philosophen zur Wahrheit und Wirklichkeit des Erkennens verdient derjenige des kritischen Realismus den Vorzug, der aber nicht auf theoretischem, sondern nur auf ethischem Felde sichergestellt werden kann. J. Felomann.

Pädagogik.

Pestalozzis Stellung zu Religion und Religionsunterricht. Von Professor Dr. theol. et phil. Wilhelm Otto Nicolay (Langensalza 1920, Hermann Beyer u. Söhne; 206 S.) Heft 3 der Pädagogischen Forschungen und Fragen, Neue Folge, herausgegeben von Prof. Dr. R. Stölzle in Würzburg. Zahlreiche Schriftsteller (Burkhart, Cordier, Debes, Hasenstab, Hempel, Heubaum, Natorp, Rost, Stettbacher, Ullmer, Vetter, Wiget u. a.) haben die religiöse Welt P.s zum Gegenstande von Untersuchungen gemacht und sind zu oft ganz verschiedenen Ansichten gelangt. Im ersten Teile der Schrift untersucht der Verfasser P.s Stellungnahme zu den philosophischen Richtungen seiner Zeit (Aufklärung, Sturm- und Drangperiode, Humanität, zeitgenössische Moralphilosophie und -psychologie und Identitätsphilosophie). P. ist Eklektiker, nähert in Moralphilosoph, letztes Ziel ist ihm: sittliche Bildung. Im religiösen Leben P.s haben wir mit Rost drei Perioden zu unterscheiden. In der Jugendperiode bis 1781 faßt P. Religion als religiöses Gefühl, als Bildung zur Menschenliebe, zum reinen gegenseitigen Sinn des Vater- und Kinderverhältnisses. „Erst seit 1782 verläßt P. den gläubigen Standpunkt, lehnt eine übernatürliche Offenbarung ab, verlegt den Schwerpunkt der Religion in das Diesseits und erblickt das Wesen derselben in der Sittlichkeit" (bis 1792 bzw. 1797) S. 102. In der Periode der Reife (bis 1827) bildet die Frömmigkeit wieder die Grundstimmung in den letzten Jahren dieses an Enttäuschungen und Schicksalsschlägen reichen Lebens. „Den gläubigen Standpunkt der Jugend hat P. nicht wiedergefunden, wenn er auch, namentlich in besonders weihevollen Stunden, oftmals in ergreifender Form seinem Glauben Ausdruck verlieh" (S. 187). Kellner hat über P.s Religiosität das Wort geprägt: „P. war außerchristlich, aber nicht widerchristlich." Einem dogmatischen Christentum und der Kirche steht er fremd gegenüber, sein Christusbild trägt die Züge der Aufklärung. Die Humanität ist in P.s religiösem Denken das vorherrschende Element. Die religiöse Erziehung soll nach ihm Herzenssache bleiben, jede verstandesmäßige Behandlung des religiösen Stoffes schaltet er aus. Daher lehnt er auch theoretisch den Religionsunterricht ab. Als Erzieher ließ er sich aber die gemeinsamen Gebetsstunden, die gottesdienstlichen Feiern und die sittlich-religiösen Übungen der Zöglinge recht angelegen sein. Die Erbauungsstunden trugen interkonfessionellen Charakter, es war religiöser Moralunterricht. Doch ließ P. auch die Kinder der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften in ihrer Konfession unterrichten. In der reiferen Periode steht P. dem Religionsunterrichte in der Praxis nicht mehr so feindlich gegenüber wie in der mittleren Periode. N.s treffliche Untersuchungen verdienen gerade in der heutigen Zeit des Kampfes um den Religionsunterricht, in dem sich manche Verfechter der religionslosen Schule auf P. berufen, besondere Beachtung.

Am Lebensquell. Ein Hausbuch zur geschlechtlichen Erziehung. Herausgegeben vom Dürerbund (Dresden 1920, Alexander Köhler; XII u. 363 S.). 1908 erließ der Dürerbund ein Preisausschreiben um Beiträge zur sexuellen Aufklärung (Kunstwart 1. Aprilheft). Aus den etwa ein halbes Tausend umfassenden Beiträgen wird hier eine Auslese geboten z. T. in Auszügen. Auffassung, Ziel und Methode der Aufklärung sind je nach dem Standpunkte der Autoren ganz verschieden, hier rein anthropologisch-biologisch, dort auch mit religiös-ethischem Einschlag, hier dem christlichen Standpunkte ganz fremd und feindlich gegenüberstehend, dort ihn mehr respektierend.

Streifzüge durch die sexual-pädagogischen Bestrebungen der Gegenwart und Vergangenheit. Ein Wegweiser für Elternbeiräte, Eltern und Erzieher von Dr. phil. P. Hemmerle, Stadt- und Kreisschulinspektor in Breslau (Habelschwerdt 1920, Druck und Verlag von Frankes Buchhandlung, J. Wolf; 116 S.). Zuerst werden die Vertreter der einseitig naturwissenschaftlichen anthropologisch-biologischen Richtung und ihre Bestrebungen besprochen. Es wird gezeigt, wie diese extrem natürliche Richtung an einer einseitigen Überschätzung der Aufklärung krankt und vor allem die allein nachhaltig wirkende Kraft der religiös-ethischen Momente ausschaltet. Des weiteren wird behandelt die gemäßigt naturwissenschaftliche religiös-ethische Richtung, welche eine dem Fassungsvermögen des Kindes, seinem Vorstellungskreis und Innenleben entsprechende Belehrung wünscht und hierbei auch der religiös-ethischen Seite des Problems gerecht wird; ferner die negative Richtung, die jede sexuelle Belehrung im Kindesalter ablehnt. Eine zusammenfassende Würdigung der sexual-pädagogischen Bewegung der Gegenwart und Vorschläge zur Verhütung geschlechtlicher Verirrungen beschließen die Ausführungen. Die ruhige, abwägende Stellung des Verfassers zum Problem, die entschiedene Ablehnung der extremen Richtung, die starke Betonung der religiös-sittlichen Seite tut wohl bei der Lektüre des Buches.

Psychologie und Pädagogik der Entwicklungsjahre. Von Oberrealschuldirektor Richert-Posen (Union Deutsche Verlagsgesellschaft Zweigniederlassung Berlin) H. 42 der Sammlung „Zur Fortbildung des Lehrers". Diese beiden Vorträge wurden vom Verfasser in der Pädagogischen Vereinigung in Posen gehalten. „Die biologische Aufgabe der Pubertätszeit ließ sich in die imperativische Formel zusammenfassen: werde du selbst! Aber gleichzeitig stellt die Umwelt der jungen Seele die Aufgabe: ordne dich ein!" (S. 21). An der Hand dieser Imperative skizziert der Verfasser kurz und übersichtlich die charakteristischen Erscheinungen der Pubertätszeit. Die Psychologie der Entwicklungsjahre läuft aus in eine Pädagogik dieser Jugendepoche, für die kurze Formeln als Wegweiser geboten werden. Auf spezifisch religiöse Momente wird dabei keine Rücksicht genommen. Was der Verfasser S. 17 über die psychologische Wirkung eines Dogmas usw. S. 31 über mittelalterliche Gleichsetzung von Geschlechtstrieb und Sünde sagt, ist nicht haltbar.

Erziehet die Jugend zur Selbstbeherrschung! Ein ernstes Wort an Eltern, Lehrer und Erzieher von Dr. Johann Ude, Universitätsprofessor in Graz (Langensalza 1920; 17 S.). Friedrich Manns Pädagogisches Magazin Heft 769. Kurz und treffend wird die Frage der Selbstbeherrschung behandelt.

Johann Fr. Herbarts Pädagogische Schriften. Mit Einleitungen, Anmerkungen und Registern sowie mit reichem, bisher ungedrucktem Material aus Herbarts Nachlaß herausgegeben von Otto Willmann und Theodor Fritsch. Dritte Ausgabe, dritter Band. (Osterwieck a. Harz u. Leipzig 1919, Verlag von A. W. Zickfeldt; IV u. 643 S., drei Bände zusammen ℳ 31,—.) Wenn man von Herbart spricht, dann denkt man meist nur an den Theoretiker der Pädagogik, von seiner praktischen pädagogischen Tätigkeit ist wenig bekannt. Dieser Band behandelt im ersten Teile: Zur praktischen Pädagogik H.s pädagogische Tätigkeit in der Göttinger Pädagogischen Gesellschaft, im Königsberger pädagogischen Seminar und seine sonstige praktisch-pädagogische Wirksamkeit in Königsberg (S. 1—253). Der zweite Teil (S. 254—503) läßt uns einen Einblick tun in die Stellung H.s zur zeitgenössischen Pädagogik. Bei dem Verkehr, in dem H. mit Pestalozzi stand (Besuche in Zürich, Burgdorf; auch Pestalozzi besuchte H. wiederholt; H.s Freund, Th. Ziemssen, berichtete über den Fortgang der Pestalozzischen Unternehmungen), ist H.s Stellung zu Pestalozzi von Bedeutung und tritt in diesem Teile klar hervor. Fichtes pädagogische Ansichten (Über das Verhältnis des Idealismus zur Pädagogik), Rezensionen über andere zeitgenössische pädagogische Literatur (Schwarz, Wörlein, Ohlert, Drobisch, Kapp, Brzoska u. a.) beschließen den zweiten Teil. Ein Anhang, in dem zum erstenmal „die ältesten

Hefte" H.s, die seine Pädagogik in ihrem ursprünglichsten Inhalte dartun, veröffentlicht wurden, ein ausführliches Sachregister zum ganzen Werke bilden den Schluß. Diese von Willmann und Fritsch herausgegebene Ausgabe ist hervorragend zu nennen und hat der wissenschaftlichen Pädagogik ausgezeichnete Dienste erwiesen.

Natur und Naturgemäßheit in der Pädagogik Johns Lockes. Eine philosophisch pädagogische Studie von Seminarlehrer Georg Stark (Nürnberg 1920, Friedrich Kornsche Buchhandlung; 35 S., ℳ 2,50). Der Verfasser geht von der Philosophie L.s aus und zeigt, wie die Pädagogik Lockes auf der Natur und der Naturgemäßheit aufbaut. „L. verfolgt aber den Naturalismus nicht, wie später Rousseau, bis in seine letzten Konsequenzen, überläßt die Entwicklung nicht gänzlich und ungehindert der Natur. Er greift vielmehr von Anfang an positiv in den Gang der Erziehung ein, er lenkt und leitet die Natur der Entwicklung des Kindes" (S. 19). Zum Schluß wird L.s Abhängigkeit in seiner Pädagogik von Montaigne und Comenius, der Einfluß seiner Pädagogik auf die Folgezeit, besonders auf Rousseau, Philanthropinisten und Pestalozzi untersucht. Auf einem Raume von 35 Seiten kann das Ganze mehr nur angedeutet als gründlich behandelt werden. Vor allem müßte die Abhängigkeit L.s und sein Einfluß auf die nachfolgende Pädagogik weiter behandelt werden. Auch vermißt man das eine oder andere wissenschaftliche Werk zu diesem Thema in der Literaturübersicht, z. B. Villey, L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau (Paris 1911, Hachette u. Co).

Montaigne und Locke. Ihre Stellung zur Selbsttätigkeit von Dr. phil. Ernst A. Thiele (Leipzig 1920, Verlag von Otto Hillmann; VI u. 128 S., ℳ 15,–). Th. untersucht, wie sich die Selbsttätigkeit in den pädagogischen Anschauungen von M. L. zeigt, und zwar in leiblicher, intellektueller, moralischer und religiöser Erziehung und deckt schließlich die letzten Wurzeln für ihre Betonung auf. Sie liegen in der Welt- und Lebensanschauung und den konkreten Persönlichkeiten dieser beiden Männer. Bei M. kommen vor allem stoische (Seneca) und epikureische Einflüsse (Plutarch) in Frage. In einem Schlußkapitel prüft der Verfasser das Verhältnis von M. und L. zueinander und kommt zu dem Ergebnis: „Daß beide Denker zu ähnlichem Ergebnis in den Fragen der Erziehung gekommen sind, liegt vorerst in den äußeren Verhältnissen, unter denen sie lebten" (S. 118) (politisch und religiös unruhige Zeiten). Beide haben ferner die Erziehung des jungen Edelmannes ihres Landes im Auge; beide haben die Schäden der Schulerziehung ihrer Zeit erkannt und geißeln wollen. „Die Lektüre M.s hat Locke geholfen, seine eigenen Ideen zu entwickeln, sich zum Herrn davon zu machen, das ist alles" (S. 122). In Einzelheiten wird man nicht immer dem Verfasser zustimmen können, z. B. oft nicht, wenn er vom Mittelalter und seiner Erziehung spricht. Der Stellungnahme zu M.s Pädagogik könnte eine kritischere, auch die Schwächen mehr hervorhebende sein. Der Verfasser ist geneigt, zu sehr M. als den Bringer alles Neuen zu betrachten, während doch z. B Vives u. a. für manches der Wegebahner gewesen ist. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichtes sollte nach der dritten erweiterten, von Dr. R. Lehmann besorgten Auflage (Leipzig 1919) zitiert werden.

Jos. Brögger.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Ein vortreffliches Gebetbuch für Krankenpflegerinnen hat Pfarrer Th. Temming geschrieben: **Der barmherzige Samaritan** (Einsiedeln ohne J., Benziger; 560 S.). Der erste Teil enthält zwanzig Erwägungen über allerlei Fragen des beruflichen Verhaltens; der Gebetsteil bringt u. a. die Episteln und Evangelien für alle Sonn- und Festtage. T. hat in langjähriger Seelsorgsarbeit an Kliniken viele Erfahrungen für ein solches Buch sammeln können; er verfügt zudem über eine ruhige, gewinnende Darstellungsart.

Auch das **Kongregationsbüchlein** für Jünglinge und Jungmänner von Albert Bichel (Freiburg o. J., Herder; 5. Aufl., 148 S., geb. ℳ 2,–) verdient eine gute Note. B. versteht es, in warmer und erhebender Weise zu der schwierigen Gruppe der Jungmänner zu sprechen und ihnen die Vorteile der Kongregation darzulegen. Die nötigen Gebete und Lieder sind beigefügt. – Umfassender ist das von mehreren Jugendpräsides herausgegebene Gebetbuch **Im Dienste der Jugend** (Kevelaer o. J., Butzon u. Bercker; 4. Aufl., 191 S., geb. ℳ 3,60), das die Kongregation anhangweise behandelt, im übrigen aber den Mitgliedern der Jünglingsvereine ein vollständiges Gebet- und Belehrungsbuch bieten will; hervorgehoben sei eine gemeinsame

Kommunionandacht, Andacht zum hl. Aloisius (mit Erwägung über die Keuschheit) und hl. Franz Xaver (mit Hinweis auf Arbeit für die Missionen), Belehrung über Bekanntschaften. Der Ton ist schlicht und edel.

Alois Mager, **Die Staatsidee des Augustinus** (München 1920, Lentner; 15 S, ℳ 0,55), betont, daß man Augustinus und seinen Gottesstaat nur dann richtig versteht, wenn man sich vor Augen hält, daß er bei der civitas caelestis und terrena nicht an bestimmte Einzelstaaten, sondern an Gesinnungsgemeinschaften denkt; jeder Staat sei ihm von Gott, auch der heidnische, über den die Kirche keinerlei Gewalt, höchstens eine Direktive üben könne.

Aus den „Flugschriften der Stimmen der Zeit" (Freiburg, Herder) behandelt H. 15 (Noppel, **Deutsche Auswanderung und Auslands-Deutschtum**; 27 S., ℳ 0,90) die drohende große Auswanderung aus Deutschland mit ihren voraussichtlichen Zielen und den bestehenden Schutzvereinen (bes. St. Raphaelsverein), H. 19 (M. Pribilla, **Wirkungen und Lehren der Revolution**; 32 S., ℳ 1 50) den geringen Erfolg der Revolution für die drei großen Volksforderungen: Friede, Brot und Arbeit, trotz der vorhergehenden großen Versprechungen der Sozialdemokratie.

Von den „Flugschriften des Generalsekretariats der Studentischen Ortsgruppen der deutschen Zentrumspartei" (Berlin SW 68, Markgrafenstr. 18^{IV}) liegen die beiden ersten Hefte vor: H. Pesch, **Christlicher Solidarismus und soziales Arbeitssystem** (32 S., ℳ 0,75; vorzügliche knappe Zusammenfassung des bekannten Systems) und Fr. Grebe, **Einheitsstaat oder bundesstaatl. Aufbau des Reiches** (20 S., ℳ 0,50; nationale Einheit und Stammeseigenart nach Aufteilung Preußens als Grundlage des neuen Reiches).

Eine treffliche Ergänzung zu jedem Handbuch der Wirtschaftslehre bildet **Volkswirtschaftliches Quellenbuch** von Dr. iur. Georg Mollat. 5. Aufl. (Osterwieck a. H. 1920, Zickfeldt; XXXII, 642 S., geb. ℳ 15,—). Der Verf. hat aus der großen Literatur über Handel und Verkehr, Industrie, Sozialpolitik usw. eine Anzahl der besten Abhandlungen gesammelt und systematisch geordnet hier wieder zum Abdruck gebracht. Leider vermißt man bedeutende katholische Autoren wie v. Ketteler, Hitze, v. Buß usw. vollständig. Dafür hätten einige Aufsätze, die mit dem Gegenstand nichts zu tun haben (z. B. über die Königin Luise), fehlen können. Insgesamt sind fast 150 Gelehrte und Praktiker des Wirtschaftslebens hier mit Ausführungen vertreten; man lernt daher zugleich auf genußreiche Weise unsere besten Volkswirte in ihrer Eigenart kennen.

Eine neue Bürgerkunde, die bereits ganz dem Umschwung der letzten Jahre gerecht wird, hat der Herausgeber des „Staatslexikons", Dr. H. Sacher, in Verbindung mit sieben Fachleuten (E. Baumgartner, Karl Rupprecht, Otto Thissen, S. Widmann, A. v. Brandt, J. J. Wolf, E. Knupfer) veröffentlicht: **Der Bürger im Volksstaat** (Freiburg 1920, Herder; VIII, 262 S., ℳ 8,—, geb. ℳ 11,—) In zehn Abhandlungen wird Einführung in die Staatslehre und Politik, die Entwicklung des Deutschen Reiches, Fragen der Erziehung, des Rechtes, der Selbstverwaltung, der Presse und Parteien, des Verhältnisses von Kirche und Staat geboten; auch das Ausland ist kurz behandelt. Als Richtlinie galt, nicht bloß Kenntnis vom Staat zu geben, sondern auch den Willen zum Staat als einer organischen Lebensgemeinschaft (das soziale Verantwortlichkeitsgefühl und den Geist christlicher Nächstenliebe) zu wecken. Die Darstellung ist für jeden mit guter Volksschulbildung verständlich und kommt dem gesteigerten Bedürfnis nach politischer Aufklärung im demokratischen Staat entgegen. Der Satz (S. 43) „Die Abtretung von Staatsgebiet ohne äußeren Zwang verbietet die staatliche Ehre" bedarf sehr der Einschränkung; vgl. Lk. 14, 31.

Zwei überaus ernste Bücher zur Erneuerung unseres Volkes schenkten uns — jeder von seinem besonderen Standpunkte aus — der bekannte Herausgeber des „Anthropos" P. Wilh. Schmidt, **Der Deutschen Seele Not und Heil** (Paderborn 1920. Schöningh; 295 S., ℳ 14,—) und Medizinalrat Dr. Jos. Graßl, **Deutschlands Wiedergeburt** (Berlin 1920, Dümmler; 276 S., ℳ 16,—). Schm. spricht aus wundem Herzen als warmer Vaterlandsfreund ernste Worte der Mahnung. Der Abstieg unseres Volkes begann mit dem Aufblühen des Materialismus, der Begeisterung für technische Kultur; auch katholische Kreise, die den Kulturkampf längst vergessen hatten, waren angesteckt („ein nicht unbeträchtlicher Teil der gebildeten Jugend schloß sich immer mehr dem krassen Machtprinzip der preußischen imperialistischen Kreise an"); daher kamen die Katholiken auch nicht zu einer selbständigen Stellungnahme zum Weltkrieg aus ihren Prinzipien heraus; starkes Selbstgefühl, zu viel Zentralisation

schadeten auch ihnen. Der Zusammenbruch war wesentlich ein innerer; der Aufstieg kann daher nur durch tiefere Seelenkultur vorbereitet werden, wofür besonders auch die Teilnahme am feierlichen Gottesdienst der Kirche (Formular eines Hochamtes ist beigefügt) in Betracht kommt. Mehr noch als produktive Arbeit tut Pflege des Gemütes not. Das Buch enthält z. T. tiefergreifende Ausführungen. Das sog. „deutsche" Hochamt schätzt der Verf. doch wohl zu gering ein. — Graßl spricht als Arzt, dem besonders die Volksgesundheit und als deren Grundlage die Säuglings- und Kleinkinderpflege am Herzen liegt; diese soll aber geleistet werden durch die gesunde christliche Familie, deren Unersetzlichkeit der Verf. stark betont. Wegen der mehrfachen eindringenden Erörterung geschlechtlicher Verhältnisse ist das Buch nur für reife Menschen.

Neue Zeit und Organisation der Dienstmädchen (Hausgehilfinnen) nennt sich eine für den Klerus wichtige Broschüre von Pfr. Dr Hüfner (Wiesbaden, Rauch; 23 S., ℳ 1,—). Trotzdem die christlichen Gewerkschaften neuestens einen „Reichsverband weiblicher Hausangestellten Deutschlands" gegründet haben, bleibt H. dabei, daß die gewerkschaftliche Organisation nur für einzelne Gruppen (Angestellte in Hotels und Anstalten) tauge, daß sonst aber die konfessionellen Standesvereine in Verbindung mit Hausfrauenvereinen am geeignetsten seien.

Daß unsere Jugend ein neuer Geist durchweht zeigt sich auch in der Literatur. Stan. v. Dunin-Borkowski S. I. zeichnet in **Führende Jugend** Aufgaben und Gestalten junger Führer (Berlin 1920, Dümmler; 205 S., kart. ℳ 14,—) in lebhaften Bildern, die feine Einfühlungskraft in die heutige Psyche der Jugendlichen verraten. H. Schilgen S. I. will in einem Aufruf an Jungmannen: **Junge Helden** (Kevelaer 1920, Bercker; 191 S. ℳ 5,—) den Heldengeist, vor allem im Kampf um die Keuschheit, wecken; seine Darstellungsart hat manches mit v. Doß gemeinsam. — Der schweizerische Pfarrer R. Mäder ruft in einem Appell: **Die Ganzen** (München 1920, Lentner; 88 S., ℳ 2,50) zur furchtlosen Vertretung des vollen und ganzen Christentums auf; wenn auch die Jugend, die er hauptsächlich im Auge hat, Begeisterung liebt, so würde eine ruhigere Schreibart doch besser wirken. — Dr. Fanny Imle bietet den Mädchen der höheren Stände einen wohldurchdachten Lebensführer: **Lebensideale und Lebensziele** für christliche Jungfrauen (Mergentheim 1920, Ohlinger; 124 S., ℳ 2,60), der sich ebensowohl durch Idealismus wie durch Nüchternheit auszeichnet. — Will man ein lebensvolles Stück der neuen katholischen Jugendbewegung in ganzer Anschaulichkeit genießen, dann greife man zu den Berichten über die beiden Quickborntage 1919 u. 1920, die Herm. Hoffmann herausgegeben hat: **Die Tage auf Burg Rothenfels** (76 S. in 4°, mit zahlreichen Bildern; ℳ 7,—) und **Wehender Geist** (120 S., ℳ 8,60); enthält der erste wohl noch ziemlich viel Unausgegorenes und Unausgeglichenes, wie das bei einer neuen Bewegung nicht wundernehmen kann, so zeigt der zweite schon viel reifes Planen im Bunde mit erwachsenen Führern, wie Klug, Guardini, Platz u. a. Bemerkenswert ist, daß aus freier Entschließung die Quickborner ihren alten Freund Dr. Strebler zum „König" wählten; er wohnt jetzt auf der „Burg" und wird sorgen, daß die Bewegung gut im katholischen Gleise bleibt. Es gibt ja noch manches, woran sich Unbeteiligte stoßen; aber die Bewegung ist noch gar nicht zur Ruhe gekommen; der „Geist" ist trotz allem gut

Zum Schluß seien noch einige kleinere Schriften kurz erwähnt: 1. Aug. Pieper, **Gemeinschaftsgeist im Wiederaufbau** (Freiburg 1921, Herder; 32 S., ℳ 2,20) und Heinr. Pesch, **Neubau der Gesellschaft** (ebd. 1919[2]; 24 S., ℳ 0,75); beide betonen die Wichtigkeit des Solidarismus Pieper mit besonderem Hinweis auf die Pflege der Familie. — 2. Franz Wetzel, **Staat und Politik** (Regensburg, Habbel; 64 S., ℳ 1,—), behandelt in allgemeinverständlicher Weise die geschichtliche Entwicklung des Deutschen Reiches mit seiner Regierung und vor allem mit seinem Parteiwesen. — 3. Odilo Zurkinden, **Wie der Herr so gut gewesen** (Freiburg 1920, Herder; 86 S., ℳ 2,80); schlichte, warmherzige Christuserzählungen, besonders für die Jugend. — 4 Johann Plenge, **Über den politischen Wert des Judentums** (Essen 1920, Bädeker; 39 S., ℳ 3,—), bespricht den jüdischen Einschlag in unseren politischen Anschauungen. — 5. Karl Paumgarten, **Judentum und Sozialdemokratie** (Graz 1920, Stocker; 63 S., ℳ 5,—), enthält trotz einiger Übertreibungen bemerkenswerte Angaben über die Beteiligung der Juden an der sozialdemokratischen Bewegung. W. Liese.

Die Einzigartigkeit der israelitischen Religion im Lichte der heutigen vorderasiatischen Wissenschaft[1].

Von Privatdozent D. Dr. Lorenz Dürr, Bonn a. Rh.

Während wir noch vor einem Menschenalter für die Erforschung der Geschichte und Kultur Vorderasiens allein auf die Bibel und die spärlichen, verhältnismäßig jungen klassischen Nachrichten angewiesen waren, stehen uns heute die einheimischen Quellen in reichlichem Maße zur Verfügung. Wie in Ägypten die Pyramiden und Gräber der Könige, so haben sich in Babylonien die Paläste und Tempelarchive selbst geöffnet. Wie ein weites, offenes Feld liegen jetzt Jahrtausende dieser Geschichte vor uns, und fast mit jedem Tage erweitert sich noch der Gesichtskreis. Und mit dem Blick in die Weite geht derselbe zugleich auch in die Tiefe. Es ist nicht bloß ein historisches Gerippe, es ist Fleisch und Blut, es ist Leben, was sich uns hier bietet. Jahrtausende alte und bisher selbst noch unbekannte Kulturen steigen vor unseren Augen aus dem Grabe, wir lernen das gesamte staatliche und öffentliche Leben kennen aus den erhaltenen Staatsverträgen und den offiziellen Staatsannalen, Recht und Sitte aus den überkommenen Gesetzeskodizes und der Fülle von Rechtsurkunden, dazu eine ungemein reiche religiöse Kulturwelt in den zahlreichen Gebeten, Hymnen, Ritualen und Zaubertexten. Selbst in das geheimste Denken und Fühlen dieser Völker bekommen wir Einblick durch die in großer Zahl erhaltenen Privatbriefe und Privatverträge. Was aber diese Erkenntnisse besonders wertvoll macht, ist ihre Bedeutung für die Erforschung des Alten Testamentes. Israel ist hineingestellt in einen weiten großen Geschichts- und Kulturzusammenhang, in welchem es gegenüber den mächtigen Kulturreichen selbst nur ein kleines, unscheinbares Teilchen bildet. Und Israel dabei doch wieder nach seiner Lage gerade das Durchgangsland für die beiden immer miteinander um den Vorrang streitenden Kulturen der Ägypter und der sumerisch-akkadischen Völker, Jerusalem in Wahrheit die „Völkerpforte" Vorderasiens (Ez. 26, 2). So konnte es nicht ausbleiben, daß große kulturelle Beeinflussungen Israels von dorther sich ergaben. Was bisher als biblisches Sondergut galt, hat sich vielfach als gemeinsemitische Anschauung erwiesen.

Es ist nun bekannt, wie gerade diese neueren Erkenntnisse dazu geführt haben, dem Alten Testamente jegliche Sonderbedeutung zu nehmen und

[1] Öffentliche Antrittsvorlesung, gehalten zum Vollzug der Habilitation in der kath.-theol. Fakultät der Universität Bonn am 27. April 1921.

besonders seine Religion als einen bloßen Ableger der älteren sumerisch-akkadischen Kultur darzustellen, angefangen von den berühmten Babel-Bibel-Vorträgen (1902/1903/1905) bis zu dem letzten angeblich entscheidenden Schlage ebendesselben Altmeisters der semitischen Philologie Fr. Delitzsch in dem gerade jüngst im zweiten Teile erschienenen Buche „Die große Täuschung" (Stuttgart-Berlin 1920 u. 1921). Demgegenüber möchte ich zeigen, wie eine objektive Betrachtung des vorhandenen Materials die entgegengesetzte Einstellung ermöglicht und gerade im Lichte der heutigen vorderasiatischen Wissenschaft die Einzigartigkeit der israelitischen Religion gegenüber den anderen altorientalischen Religionen sich ergibt. Zu diesem Zwecke möchte ich im Gegensatze zu den bisherigen Behandlungen dieser Frage[1] gerade auf die empirische Seite Gewicht legen, indem ich nachweise, wie im Alten Testamente bei aller gemeinsemitischen Anlage die Entwicklung gerade auf ein von den anderen Kulturen verschiedenes, ja dem semitischen Geiste bisweilen direkt zuwiderlaufendes Geleise geleitet und gerade dadurch jenes israelitische Sondergut geschaffen wurde, welches dem Volke seine weltgeschichtliche Bedeutung gegeben hat. Dabei soll keineswegs im Alten Testamente jegliche Entwicklung von einer niedrigeren Stufe der religiösen Anschauungen zur höheren und relativ höchsten Stufe geleugnet werden. Dem Kenner des Alten Testamentes liegt eine solche Entwicklung klar vor Augen. Nur eine Voraussetzung lehne ich ab: die bis heute vielfach angenommene, allerdings schon ziemlich stark ins Wanken geratene und durch die Ergebnisse der Ausgrabungen überholte Anschauung von einer zumeist ganz primitiven Stufe der israelitischen Religion im Sinne einer reinen Wüsten- oder Nomadenreligion.

1. Das Alte Testament verdankt seine weltgeschichtliche Bedeutung seiner Gottesidee. Darunter wieder vor allem der höchsten geistesgeschichtlichen Errungenschaft: der klaren Ausprägung des Monotheismus. Freilich ist festzuhalten, daß in den Anfängen des israelitischen Volkes auch der Jahvismus zunächst der Träger des nationalen Gedankens gewesen ist[2]. Die Erfahrungen der Geschichte und die Überlieferungen von den Vätern her, als deren Gott sich Jahve selbst dem Moses vorstellte, hatten diesen dem Volke vor allem als seinen Gott nahegebracht. Jahve hat Israel sich auserwählt und sich ihm als Retter und Hort erwiesen, und Jahve gilt darum vor allem als der Gott des israelitischen Volkes. Was andere Götter ihren Völkern sind, das ist Jahve für Israel (Ri. 11, 24). Es ist diese ursprüngliche Einstellung m. E. gar nicht zu verwundern. Denn es war für das junge Volk notwendig, daß es erst einmal national

[1] Siehe K. Marti, Die Religion des Alten Testamentes unter den Religionen des vorderen Orients, Tübingen 1906. — E. Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen altorientalischen Religionen, Leipzig 1908. — N. Peters, Die Religion des Alten Testamentes in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients, Kempten 1911 (in Esser-Mausbach, Religion, Christentum und Kirche I S. 633–802). — A. Bertholet, Die Eigenart der alttestamentlichen Religion, Tübingen 1913. — Wilh. Wolf Graf Baudissin, Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion in ihrer universalen Bedeutung. Zwei akademische Reden, Berlin 1914. — E. König, Israels Religion nach ihrer Stellung in der Geistesgeschichte der Menschheit, Gütersloh 1919.

[2] Siehe J. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee (Leipzig 1913) S. 271 ff., 359; derselbe, Wege zum Monotheismus (Würzburg 1913) S. 21.

organisiert und gefestigt wurde. Dazu brauchte es eine nationale Spitze. Und wer semitisch denkt, der weiß, was es bedeutete für Moses, das Volk von zwölf Stämmen unter einen Gott zu bringen, der begreift die gewaltige Tat, welche in der Proklamation von Dt. 6, 4 liegt: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד = „Jahve unser Gott ist ein einziger Jahve", d. h. er zerfällt nicht in mehrere Ba'ale nach den Einzelstämmen, er ist eine einzige überragende Gottheit[1]. Aber ebendieser Gottesbegriff hatte doch von Anfang an seine besondere Struktur. Jahve ist von Anfang an ob seiner Einheitlichkeit auch der alleinige Gott für Israel, der jede andere Gottheit schlechthin ausschließt. Jahve steht seinem Volke frei und unabhängig gegenüber, indem er auf Grund freier Vereinbarung sich Israel am Sinai verpflichtet hat, und Jahve, als der Gott des Rechtes und der Sittlichkeit von Anfang an, hat in dem Nationalen zugleich etwas Übernationales, die Tendenz zum universalen Monotheismus. Er durchbricht denn auch die Schranken des Nationalismus, die Einzigartigkeit führt zur Überzeugung von dessen Einheit im Sinne des absoluten universalen Monotheismus[2]. Aber ebendiese Entwicklung von dem יְהוָה אֶחָד = „Jahve ist ein einziger Jahve" (Dt. 6, 4) bis zu dem: אַתָּה לְבַדְּךָ עֶלְיוֹן עַל־כָּל־הָאָרֶץ = „Du allein bist der Höchste auf der ganzen Erde" des Psalmisten (Ps. 83, 19) oder des Deuterojesaja (Jes. 43, 11; 44, 6. 8; 45, 5. 18. 22 usw.) ist das Einzigartige. Denn dieser Schritt wurde sonst nirgends in der semitischen Welt gemacht. Man hat zwar in den letzten Jahren viel von einem gemeinen altorientalischen Monotheismus gesprochen und den alttestamentlichen Gottesglauben einfachhin als einen Ableger dieses Gemeingutes hingestellt[3]. Allein diese Anschauung hat sich als vollständig irrig erwiesen. Gewiß finden sich namentlich in Babylonien — von der ephemeren Erscheinung des künstlichen Monotheismus des ägyptischen Ketzerkönigs Amenophis IV. (1375—1358 v. Chr.) sehe ich hier ab — Ansätze zu einer solchen Entwicklung. Es sind dies namentlich die Formen des sogenannten politisch-nationalen und affektiven Monotheismus, indem jeweils der Gott der politisch führenden Stadt als der Gott galt und die Attribute und Ehrentitel aller anderen Götter auf ihn übertragen wurden bzw. ein Herrscher oder eine Zeit für einen Gott eine besondere Vorliebe zeigte und diese Modegottheit über die anderen Götter erhoben wurde[4]. So kann man auf einer neubabylonischen Statueninschrift auf den Gott Nebo lesen (I R 35 Nr. 2 Z. 12): „Wer künftig (leben wird, soll beherzigen): auf den Gott Nebo vertraue, auf einen anderen Gott vertraue nicht!" Besonders nimmt in der babylonischen Theologie der Gott Marduk, der Stadtgott von Babylon, die „Fülle der Gottheit" ein. Er erhält sogar die Namen der großen Götter, ja er wird ebenfalls in einer neubabylonischen Tafel verschiedenen Hauptgottheiten direkt gleichgesetzt, diese werden mit ihm identifiziert (Br. Mus. 47406)[5]. Dieser Text wird neuer-

[1] Siehe J. Hehn, Gottesidee S. 188.
[2] Siehe J. Hehn a. a. O. S. 277. 359 ff.; Wege zum Monotheismus 23 f.
[3] Fr. Delitzsch, Babel und Bibel. 1 Vortr. 45 ff. 71 ff. — A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Leipzig 1904. — B. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Tübingen 1906.
[4] Siehe J. Hehn, Gottesidee S. 98 ff.; Wege zum Monotheismus S. 9 ff.
[5] Siehe J. Hehn, Gottesidee S. 58 ff.

dings ergänzt durch eine Tafel aus Assur, wo gerade die Hauptgottheiten des babylonischen Pantheons direkt als Emanationen (Kräfte) Marduks hingestellt werden (Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts II Nr. 25 Col. II, 3 ff.)[1]. Es heißt da:

„Sin ist deine Göttlichkeit, Bêl deine Fürstlichkeit,
Dagan deine Herrlichkeit, Bêl deine königliche Würde,
Adad deine Stärke, Ea der weise, dein Ohr,
Der das Schreibrohr hält, Nabû, deine Macht,
Deine Führerschaft Ninurta, deine Gewalt Nergal,
Der Rat deines Herzens Nusku, dein erhabener [sukallu],
Deine Richterwürde ist Šamaš, der glänzende, der ... entstehen läßt" usw.

Ähnlich wie Marduk in Babylon, wird später der assyrische Nationalgott Asur an die Spitze des Pantheons gestellt und zum Herrn der Götter erhoben. Man sollte nun aber denken, daß in Babylon, wenn z. B. Marduk „omnia solus" ist, die anderen Götter keine Existenzberechtigung mehr haben konnten, daß Marduk allein als der Gott hätte angesehen werden müssen. Allein diese Konsequenz hat niemand gezogen, würde auch, wie J. Hehn mit Recht hervorhebt[2], die Absicht des babylonischen Schreibers völlig verkennen. Man will die anderen Götter nicht als wertlos hinstellen, sondern nur die Wesensfülle Marduks nachweisen. Jene treten dadurch zwar etwas zurück, aber von einem wirklichen Monotheismus oder auch nur Monolatrismus ist nirgends die Rede. J. Hehn macht auch darauf aufmerksam[3]: Wäre in der neubabylonischen Zeit mit ihren monotheistisch klingenden Gebeten ein Mann aufgestanden und hätte die Parole ausgegeben: Marduk allein ist Gott und kein Gott neben ihm, so wäre (vielleicht) sein Wort auf fruchtbaren Boden gefallen. Aber das ist das Entscheidende: Diesen Schritt, wie er tatsächlich in der Bibel vorliegt, hat eben niemand dort getan. Und wenn W. Wolf Graf Baudissin in der gemeinsemitischen Denkweise schon an und für sich eine Anlage zum Monotheismus finden will, indem nach Analogie der Stammesordnung, die einen Führer an die Spitze des Stammes stelle, auch ein Stammes- oder nachmals Volksgott nicht zwar als einzig in seiner Art, aber in seiner Stellung gelte und so der alttestamentliche Monotheismus nur die höchste Entfaltung dieser Auffassung bilde[4], so muß man erst recht fragen, warum nur Israel, nicht auch die anderen semitischen Völker dieser angeblich gemeinsemitischen Anlage gefolgt sind.

2. Noch auffälliger ist dieses Abweichen von gemeinsemitischer Denkweise und alttestamentlicher Entwicklung, ja jener direkt entgegengesetzt in der biblischen Auffassung Jahves als Universalgottes. Ein jüngst erst von Fr. Delitzsch mit aller Kraft wieder verkündetes Axiom der semitischen Völker lautet: „Kein Volk ohne seinen Gott, aber auch kein Gott ohne sein Land[5]." Gerade letztere Anschauung ist diesen

[1] Siehe E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion I (Leipzig 1918) S. 19 f.
[2] Wege zum Monotheismus S. 10 f.
[3] A. a. O. S. 11.
[4] Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion in ihrer universalen Bedeutung S. 19.
[5] Die große Täuschung (1. Teil) S. 39 f.

Völkern so tief eingeschrieben, daß man im Falle der Unterwerfung eines Volkes bekanntlich auch dessen Gott als überwunden glaubte und sein Bild als Trophäe ins eigene Land mitführte. Daher findet sich auch in der Bibel die Bitte, daß Jahve um seines Namens willen sein Volk nicht preisgeben möge (Ps. 83, 19 vgl. Ez. 39, 22). Daher in der Bibel die Furcht vor dem Spotte der Heiden: ‚Ubi est deus eorum' (Ps. 42, 4. 11; 115, 2), ja direkt die Anschauung, daß man im fremden Lande fremden Göttern dienen (1. Sam. 26, 19) und „unreines Brot" essen müsse (Hos. 9, 3; vgl. Jos. 22, 19; Am. 7, 17). Und trotzdem sehen wir im Alten Testamente eine ganz andere Entwicklung. Von Anfang an ist der Gottesbegriff darauf eingestellt, über das eigene Volk hinauszugreifen. Jahve in Israel als Nationalgott die alles wirkende Ursache, wird die alles wirkende Ursache für die ganze Welt und die Menschheit schlechthin. Und zwar nicht erst die Propheten haben diesen Schritt getan, lange vor ihnen sind bereits die ältesten Quellenschriften des Jahvisten und Elohisten ganz auf diesen Gedanken der einzigartigen Bedeutung des israelitischen Volkes ob seiner Berufung durch Jahve, den Gott des Alls, eingestellt und ältere dahin gehende Gottessprüche bereits verwertet (Gen. 12, 3 u. Parallelen; Gen. 49, 10). Die Propheten haben diesen Gedanken der Weltherrschaft Jahves allerdings in seiner ganzen Schärfe aufgenommen und durchgeführt: Ihnen ist Jahve so wenig an das Volk Israel gebunden, daß er es vielmehr gerade zuerst unters Messer bringen wird (Am. 3, 2), denn Israel ist nicht mehr in seinen Augen als die Kusiten oder wie die Philister und Aramäer, die er wie Israel aus Ägypten so aus Kaphtor bzw. Kir geführt hat (Am. 9, 7). Dabei bleibt verständlicherweise auch der Universalismus auf nationaler Grundlage bestehen, Jerusalem bildet in dem erwarteten universellen Gottesreiche die Hauptstadt, immerhin ist es doch ein gewaltiger, weltweiter Standpunkt, wenn bereits vor Jesaja und Micha durch das Volk das Lied geht:

„In den letzten Tagen wird der Berg des Hauses Jahves
Festgegründet stehen „als der höchste der Berge".
Er wird sich erheben über die Hügel,
Und alle Heiden werden zu ihm strömen.
Und viele Völker werden sich aufmachen und sprechen:
Auf! laßt uns zum Berge Jahves hinaufsteigen
Und zum Tempel des Hauses Jakob,
Damit er uns über seine Wege belehre
Und wir auf seinen Pfaden wandeln.
Denn von Zion wird die Lehre ausgehen
Und das Wort des Herrn von Jerusalem."
(Jes. 2, 2–4. Mich. 4, 1–4.)

Und nun können wir auch hier wieder darauf hinweisen, daß sich dieser Universalismus sonst bei keinem der gleichzeitigen semitischen Völker findet. Sie sind vielmehr dem oben bezeichneten Axiome treu geblieben. Marduk, Asur, Nebo: keiner hat jemals trotz aller Machtfülle diese Bedeutung wie Jahve bekommen. Man sprach zwar davon und sang es auch in den Festliturgien, besonders am Neujahrstage, daß Marduk (später Asur) wegen der Besiegung des Tiâmatungeheuers die Weltherrschaft übertragen erhielt und die Gewalt aller Götter auf sich vereinigte (Welt-

schöpfungsepos IV. u. VII. Tafel), allein diese Macht übt er lediglich für Babylon, niemals findet sich auch nur der leiseste Ansatz, daß auch andere Völker ihm dienen werden, geschweige denn nur ein Funke von einer endzeitlichen Hoffnung auf die Anerkennung Marduks durch alle Völker. „Nirgendswo," so konnten schon E. Sellin[1] und N. Peters[2] feststellen, „hat sonst im Altertum ein Volk den Gedanken gefaßt, daß sein Gott die Welt erobern werde," zu Stellen wie Jes. 2, 2 ff. (Mi. 4, 1 ff.) bietet das gesamte altorientalische Material keine Parallele. Israels Gott allein ist der Weltgott, sein Volksheiland ist der Weltheiland. Wenn neuestens wiederum Fr. Delitzsch in den aufgeregtesten Worten dagegen angeht[3], daß Jahve in wahrheitswidriger Weise über die nationalen Schranken hinausgehoben worden sei, wenn er die Gleichsetzung Jahves mit dem Gott schlechthin als „große Selbsttäuschung Israels" (S. 72) und als „eine gar nicht auszudenkende Täuschung der Menschheit überhaupt" erklärt (S. 71) und in dieser Hinsicht darauf hinweist, daß die „zum Teil hehren Göttergestalten des sumerisch-babylonischen Volkes noch immer eher Anspruch erheben könnten, zu einer höheren Stufe des Gottesbegriffes entwickelt worden zu sein" (S. 74), so muß er uns eben erklären, warum in der Bibel jene Entwicklung eingetreten ist, hier aber nicht. Schon Jul. Wellhausen hat zugeben müssen, daß er keine genügende Antwort auf die Frage geben kann, warum z. B. nicht Kamos von Moab zum Gotte der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde (im biblischen Sinne natürlich) geworden sei[4]. Und selbst wenn diese Proklamation Jahves zum Weltgott nichts anderes als die Ausgeburt eines überspannten „Nationalismus", speziell der alttestamentlichen Propheten wäre[5], so würde ihnen doch immer das Verdienst der Entdeckung eben des Gedankens des einen universalen Gottes bleiben, den sie erst haben mußten, bevor sie die Identifikation Jahves mit demselben vollziehen konnten.

3. Dabei hat der Gott Israels von Anfang seinem Volke gegenüber eine andere Stellung eingenommen wie die Gottheiten der übrigen semitischen Völker. In Babylonien und überhaupt in Vorderasien sind die Gottheiten aufs innigste mit ihren Gläubigen verwachsen, denn sie sind aus dem Volke heraus geboren. Sie sind wesentlich Vergötterung des Naturlebens, dem das Volk nahe stand. Die babylonische Religion insbesondere ist, wie J. Hehn es treffend bezeichnet hat, Weltanschauung, Naturbeobachtung, Wissenschaft[6]. Dagegen tritt Jahve von Anfang an dem Volke als freie, unabhängige Persönlichkeit gegenüber. Er ist nicht Lehre oder Produkt der Kosmologie bzw. Philosophie, sondern geschichtliches Erlebnis. Darum ist auch Israels Verhältnis zu ihm kein naturhaftes wie bei den übrigen Semiten, sondern das Ergebnis eines „Bundes". Israels Religion ist Glaube. Marduk, Rê, Zeus oder Mars fordern keinen Glauben im Sinne einer freigewollten vertrauensvollen Überzeugung,

[1] Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen altorientalischen S. 44.
[2] Die Religion des A. T. in ihrer Einzigartigkeit S. 767 f.
[3] Große Täuschung (1. Teil) S. 70 ff.
[4] Die Kultur der Gegenwart I, (1906) S. 15; vgl. E. König, Die sogenannte Volksreligion Israels eine fragwürdigste Größe der alttestamentlichen Theologie, Gütersloh 1921 S. 21.
[5] Delitzsch a. a. O. S. 83.
[6] Gottesidee S. 272.

man sieht ja diese Götter (in den Naturgewalten), man ist mit ihnen verwachsen, man hat sie naturgemäß. Anders in Israel. „Abraham (schon) glaubte Gott, und es ward ihm angerechnet zur Gerechtigkeit" (Rö. 4, 3). Aus diesem eigenartigen Grundverhältnis Israels zu Jahve erklärt sich m. E. allein die ebenfalls in der semitischen Welt einzigartige Erscheinung des ständigen Wegstrebens des Volkes Israel von seinem Gott. Anderswo findet man das nicht. Einen eigentlichen Abfall von den Göttern gibt es dort nicht, das fällt diesen Völkern auch gar nicht ein, man hat ja die Götter bei sich. Israel allein hurt, wie die Propheten sagen, weg von seinem Gotte. Gewiß läßt sich diese Erscheinung für die erste Zeit des Volkes in Kanaan damit verstehen, daß das Volk glaubte, es müsse vor allem dem einheimischen Landesgotte als dem Spender der Gaben der Felder huldigen, und darum finden wir die große Neigung zu den Baʿalen[1], allein für die spätere fortgeschrittene Periode kann diese Erklärung am wenigsten allein genügen. Der Grund des ständigen Abfalls liegt vielmehr darin, daß der reine sittliche Jahvismus nicht ein den Instinkten und Stimmungen des Volkes entsprungenes Gewächs war, sondern daß er ihm von anderswoher aufoktroyiert worden war. Sonst würde Israel ebenso zur Stange gehalten haben, wie die Verehrer Marduks oder Rêʿs es taten[2].

4. Es könnte noch auf weitere solche Erscheinungen hingewiesen werden, welche gerade von der sonstigen semitischen Art abweichen. So auf das Fehlen des Bilderkultes bzw. auf das Gebot der bildlosen Verehrung Jahves, das eben in der einzigartigen Auffassung Jahves begründet lag, der durch kein Bild aus seiner Höhe herabgezogen werden durfte und vor der Gefahr behütet werden sollte, bei der naiven Denkweise der Alten in mehrere Gottheiten zerspalten zu werden[3]. Daran können auch die neuesten auf reinen Kombinationen und gewaltsamen Textkorrekturen beruhenden Versuche H. Greßmanns, ein Jahvebild an der Lade nachzuweisen, nichts ändern[4]. Besonders bemerkenswert ist dazu das Fehlen jeglicher weiblicher Gottheit in der alttestamentlichen Religion. Wo immer wir in der semitischen Welt hinblicken, entspricht einer Gottheit das weibliche Gegenbild. Ištar steht in Babylon im Vordergrunde der Verehrung, ebenso hat in Kanaan der Kult der Ašera oder Aštoret den der Baʿale weit überflügelt. In Israel dagegen fehlt jedes Symptom einer geschlechtlichen Differenzierung Jahves. Die abermals darauf abzielenden Versuche H. Greßmanns, das weibliche Element, eine Ašera oder ʿAnatjahu, in der Bibel nachzuweisen[5], haben in den Quellen keinen Anhalt. Es ist mit Recht schon von anderer Seite bemerkt worden, daß die hebräische Sprache nicht einmal ein Wort für Göttin hat[6]. Wenn Fr. Delitzsch neuerdings gerade das Fehlen einer weiblichen Gottheit bedauert wegen des poetischen Zaubers, mit dem uns angeblich „der von den hebräischen Propheten in Grund und Boden

[1] Fr. Delitzsch, Große Täuschung S. 46 f.

[2] Vgl. H. Winckler, Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient, Leipzig 1906 S. 21; — N. Peters, Die Religion des A. T. usw. S. 678. — E. König, Die sogenannte Volksreligion Israels S. 46 f.

[3] Vgl. J. Hehn, Wege zum Monotheismus S. 21 f.

[4] Siehe J. Greßmann, Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels, Berlin-Stuttgart-Leipzig 1920 S. 23 ff.

[5] A. a. O. S. 44. 65.

[6] Siehe A. Bertholet, Die Eigenart der israelitischen Religion S. 23 f.

verfluchte Kult der Kanaaniter anmute, die dem Gotte Baal . . . und der heilbringenden Göttin Aschera auf jeder Höhe und unter jedem üppig grünenden, Schatten spendenden Baum Verehrung und Anbetung zollten[1]", so können wir ihm in diesem eigenartigen Gottesbegriff im 20. Jahrhundert nicht folgen.

5. Ich weiß sehr wohl, daß alle diese Züge, die wir bisher als über den gewöhnlichen altorientalischen, gemeinsemitischen Geist hinausgehend gerade auf Grund unserer heutigen Kenntnis der semitischen Religionen angeführt haben, vielfach erst als das Produkt der prophetischen Predigt hingestellt werden. Die Propheten seien es gewesen, welche die alttestamentliche Gottesauffassung zu dieser Höhenlage emporgeführt haben, sie seien die Begründer des sittlichen universalen Monotheismus. Es ist richtig, daß Israel, was es geworden ist, hauptsächlich durch seine Propheten wurde. Sie haben vor allem mit dem unerbittlichen Monotheismus Ernst gemacht und jeden Kompromiß mit den Ba'alen abgelehnt. Sie haben ferner den sittlichen Ernst der Forderungen Jahves in den Mittelpunkt der Religion gestellt (1. Sam. 15, 26; Am. 4, 4 f. 5, 21 ff. 4, 14, 15; Jes. 1, 16–17; Jer. 7, 8 ff.; Mich. 6, 8; Ps. 51, 18 f.). Sie haben endlich die einseitige nationale Auffassung Jahves rücksichtslos durchschnitten (Am. 9, 7). Aber etwas prinzipiell Neues haben sie damit nicht geschaffen. Wir haben oben immer betont, wie diese besonderen Züge von Anfang an keimhaft im Wesen Jahves lagen. Neu ist nur die Energie und Konsequenz, mit der sie diese Wahrheiten als Norm für Israel aufstellten. Aber selbst zugegeben, daß die Propheten Schöpfer alles dessen gewesen seien, so ist damit das Problem nur verschoben: Es müssen diese Männer selbst erklärt werden. Denn gerade unsere heutige Kenntnis des antiken semitischen Orients macht es sicher: Männer von dem Geiste und der Kraft der großen Propheten Israels suchen wir in den außerisraelitischen Religionen vergebens. Auch sie sind eine einzigartige Erscheinung[2]. Zwar fehlt es namentlich in Babylonien, wo alles auf die Erforschung der Zukunft eingestellt war, wo eine Überfülle von Zaubertexten uns eine durch und durch ausgebildete Technik des Orakelwesens bezeugen, nicht an offiziellen Orakelpriestern, aber gerade diese professionsmäßige Berufsauffassung lehnen die großen Propheten ab. Sie sind Gottesbeauftragte, welche die Rechte Jahves beim Volke und dessen geistigen und politischen Leitern zu vertreten haben. Auch die neueren Versuche, welchen man gerade in den jüngsten Tagen auch von medizinischer Seite beigetreten ist[3], das Auftreten dieser Geistesmänner lediglich nach Art der alten vorderasiatischen Ekstatiker zu erklären, wird ihnen nicht gerecht. Denn die Gemeinschaft mit diesen phantastischen Visionären weisen sie weit von sich. Sie wissen sich vielmehr auf Grund besonderer Berufung im Dienste der Gottheit stehend. Ihre Kraft aber resultiert aus eben jener religiösen Spannung, die mit der Eigenart der israelitischen Religion gegeben war und die anderswo bei dem naturhaften Charakter der Religion fehlte. Letzte Erklärung bleibt auch hier wieder die einzigartige religiöse Einstellung Israels.

[1] Die große Täuschung S. 80.

[2] Siehe bes. E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus (Leipzig 1912): dritte Studie: Altorientalische und alttestamentliche Offenbarung S. 195 ff. – J. Hehn, Gottesidee S. 367 ff.

[3] W. Jacobi, Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten, München-Wiesbaden 1920.

Diese Einzigartigkeit hervorzuheben muß auch in Zukunft immer unsere Aufgabe bleiben. Ich habe absichtlich Wert darauf gelegt, an der Hand des empirischen Materials nachzuweisen, wie gerade hineingestellt in das gemeinsemitische Milieu und gemessen an den allgemeinen semitischen „Axiomen" die Hauptmomente des Alten Testamentes einzigartig dastehen. Es ist auch schon eingangs bemerkt worden, daß wir eine Entwicklung nicht zu leugnen brauchen. Denn es wird sich immer zeigen: Je offener und klarer die weite Ebene der ganzen semitischen Völkerwelt vor uns liegt, je tiefer wir in das Denken und Fühlen derselben eindringen und je mehr dabei hervortritt, daß auch das Alte Testament semitischen Denk- und Entwicklungsgesetzen unterworfen ist, ja je mehr Semitisches und vielleicht Allzu-Semitisches dabei begegnet, desto heller und leuchtender werden gerade jene einsamen Höhen des Alten Testamentes als kostbarstes Gut für die Geistesgeschichte der Menschheit sich von dem gemeinen Horizont abheben.

Psallite sapienter!

Von J. Knor, Pfr., Thalfingen.

Der hl. Joseph von Cupertino wurde einst von einem Bischof gefragt, wie er es wohl anzugehen habe, um seinen Klerus zu reformieren. „Tragen Sie Sorge dafür," sprach der Gefragte, „daß die Priester das heilige Meßopfer fromm darbringen, und daß der ganze Klerus das heilige Offizium mit Eifer betet. Wenn diese beiden Aufgaben gut gelöst sind, wird der Klerus wie von selber gehoben."

Durch die vor einigen Jahren in die Wege geleitete Umarbeitung des Breviers haben vorab die Psalmen erhöhte Bedeutung bekommen, und jeder, der zum Breviergebet verpflichtet ist, sollte sich bemühen, in die Gedankenwelt dieser ehrwürdigen Gesänge tiefer einzudringen. Wir Priester haben Grund, der Vorsehung dankbar zu sein für die durch Pius X. begonnene Brevierreform, wodurch der Psalter uns als wöchentliche Geistesnahrung angeboten wird. Es könnte da jemand fragen: Wenn das Beten des ganzen Psalters von solcher Bedeutung ist, warum hat die Vorsehung es zugelassen, daß wir uns so lange mit einigen Brosamen begnügen mußten? — Wer Fragen solcher Art erhebt, wird an kein Ende kommen. Ich sage nur: auch auf dem Gebiete des Geistes und der Religion gilt der Satz: Alles hat seine Zeit.

Uns muß nun vor allem daran gelegen sein, der Forderung nachzukommen, die jede fer. III. in den Laudes, im 46. Psalm an uns ergeht: Psallite sapienter! Als Wolter i. J. 1869 sein großes Werk über die Psalmen herausgab, machte er in der Einführung darauf aufmerksam, daß es ihm vorab darum zu tun sein, eine Sinnerklärung zu geben, die nach allen Richtungen hin der geistigen Erbauung diene. „Wir versuchen, der heiligen Musik der Psalmen zu lauschen, wie sie vom Himmel herab in das Herz des Sängers geströmt ist, und dem Wehen des göttlichen Geistes nachzuspüren, das bald sanft lispelnd, bald wie Sturmesbrausen durch die Wipfel des heiligen Liederhaines zieht." Der von ihm gewählte Titel seines Werkes

ist deshalb wie ein Programm. Den Vers 8 des eben genannten Psalmes interpretiert er: „Spielet weise", wie es dem Allweisen gebührt, singet ihm ein „feines Lied", geistvoll, verständig erdacht und nicht weniger verständig, geschickt, aufmerksam vorgetragen. Nicht ausgelassen, nicht wie die Heiden jauchzet — euer Jubel sei Gottes würdig, ihm lieblich, süß, ein Wohlgeschmack." Das „Erdenken" eines geistvollen, tiefsinnigen Liedes ist uns erspart; diese Aufgabe hat der Geist Gottes uns gelöst. Um so mehr müssen wir uns bemühen, dem zweiten Teil der Forderung nachzukommen, die geistvollen Lieder aufmerksam, „sapienter" vorzutragen oder zu beten.

Im nachfolgenden soll nun nicht in die Psalmen unmittelbar eingeführt werden. Wohl aber mögen die Ausführungen eine Anregung dazu geben, wenn dieses Gebiet bisher etwa weniger bebaut wurde, sei es, weil man es zu steril gefunden, sei es, weil man glaubte, Wichtigeres, Vordringlicheres tun zu müssen. Eine Propädeutik zum Psalmenstudium aber scheint mir damit gegeben zu sein, wenn wir uns entschließen, das Brevier im Sinne und nach der Absicht derjenigen zu beten, die es uns in die Hand gegeben hat, d. h. der Kirche. Es hat nicht an Männern gefehlt, welche die Anfänger im Beten und auch die bereits Müdgewordenen für das erhabene opus zu begeistern suchten und Geist und Gemüt dazu aufgewendet haben. Von den älteren nenne ich den Theologen Jakobus Alvarez de Paz[1], auf dessen Werk nachstehende Ausführungen fußen.

Wer mit den Worten des Psalters beten will, muß vorab eine hohe Meinung von demselben haben. Rudolf von Tungern schreibt darüber: „Wie einst das Manna alle Süßigkeit in sich enthielt, so bergen noch jetzt die Psalmen das Mark aller Gebete in sich; mit welcher Intention (oder Seelenstimmung) auch ein Beter sie öffnen mag, er wird in ihnen Befriedigung finden. Wer singen (d. h. jubeln) will, findet darin ein Loblied; der Gerechte findet darin Worte, in die er seinen Dank, der Sünder, in die er seine Sühne und Bitten kleiden kann . . . Wenn du dich im Geiste mit dem Psalter beschäftigst, so ist Christus in deinem Geiste, wenn du die Psalmenworte in den Mund nimmst, so ist Christus auf deinen Lippen, wenn du tiefer darüber nachdenkst, so findest du in ihnen die beiden Testamente . . . Die Psalmen wurzeln nicht in der Erde, sondern im Himmel; Christus ist in ihnen, er bildet sozusagen den Inhalt des Psalters. Kein Sterblicher vermag ihn ganz zu durchdringen, noch weniger seinen Inhalt ganz in Worte zu fassen. Wir finden in ihm die Menschwerdung des Wortes, sein Leiden, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt. Wir finden in ihm aber auch ein vollständiges Sündenbekenntnis, einen lauteren Appell an die Barmherzigkeit Gottes, all das, was eine dankbare Seele zu sagen hat. Unser eigenes Elend finden wir in ihnen gezeichnet, und gerade die Erkenntnis unseres Zustandes ermöglicht es uns so recht, die Barmherzigkeit Gottes auf uns herabzurufen. Wen Gott einen Blick in die Geheimnisse des Psalters tun läßt, für den ist er eine Quelle von Kraft und Tugend."

[1] Geboren 1560 trat er mit 18 Jahren in den Orden der Gesellschaft Jesu. Den größten Teil seines Lebens brachte er in Südamerika zu. Gestorben 1620 zu Bolivia. Sein Hauptwerk De vita spirituali eiusque perfectione erschien 1608 zu Lyon. Ein Teil des dritten Bandes ist betitelt „De oratione vocali et de modo fundendi horas canonicas". Derselbe wurde separat neu herausgegeben von Dr. theol. K. Henke, Trier 1867.

Alvarez stellt hohe Anforderungen an den Brevierbeter. Als ersten Satz stellt er die Forderung auf, daß das Gebet aus einem reinen, einfältigen Herzen hervorgehe. Es dürfte gut sein, sich des öfteren daran zu erinnern, um nicht die Meinung aufkommen zu lassen, daß das Breviergebet seine Wirkung ex opere operato habe. Seiner Pflicht, sozusagen der gesetzlichen, materiellen Pflicht, genügt allerdings auch der, welcher sich im Stande der Ungnade befindet, und um so mehr der, welcher seine Seele nur durch läßliche Sünden und Unvollkommenheiten belastet hat. Der erstere und wieder um so mehr der letztere wird auch nicht von der Frucht des Gebetes ausgeschlossen. Auch die Kirche, in deren Namen der peccator in statu mortali betet, wird nicht leer ausgehen. Doch werden die Früchte nach Quantität und Qualität ungleich größer sein, wenn das Gebet aus reinem Herzen kommt und über lautere Lippen strömt.

Alvarez gibt vier Gründe an, die den Brevierbeter zur Herzensreinheit anspornen sollen:

Erstens er übt das Amt eines Gesandten aus. Schon wenn es sich um die Gesandtschaft an einem irdischen Hof handelt, sucht man dazu einen Mann aus, der sich auszeichnet durch seine Herkunft und den Adel seiner Gesinnung. Es steht sonst zu befürchten, daß ihn die Umgebung des Königs geringschätzt und seine baldige Abberufung betreibt, wenn er überhaupt angenommen wird.

Den zweiten Grund bildet die Rücksicht auf den, welcher den Brevierbeter mit der Sendung oder Stellvertretung betraut. Es ist das die Kirche, die makellose Braut Christi (Eph. 5, 26), die Kirche, deren ganzes Ziel nur auf das Himmlische und Göttliche gerichtet ist. Ein Mensch, der aber nur am Irdischen hängt, Fehlern aller Art ergeben ist, kann kaum im Sinne der Kirche beten. Ein Mund, der keinen Abscheu kennt vor der Lüge, diesem widerlichen Gegensatz zum wahrhaftigen Gott, kann nicht nach der Seligkeit und nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott verlangen, weder für sich noch für andere.

Drittens darf der Delegierte nicht aus dem Auge lassen, an wen seine Sendung gerichtet ist. Es ist der höchste Herr, die lautere Reinheit und Heiligkeit, jener Herr, der schon im Alten Bunde seinen Dienern das Wort zugerufen hat: „Seid heilig, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott!" Ausführlich weist der hl. Laurentius Just. darauf hin, wie sich die Minister und die ganze Umgebung eines irdischen Königs beeifern, um in ihrem ganzen Auftreten ihrem Herrn zu gefallen und alles zu vermeiden oder abzulegen, was demselben weniger genehm sein könnte. Diese Regel ist aber in noch weit höherem Grade von denen zu beobachten, die vor den ewigen König hintreten. „Nicht nur in ihrem äußeren Auftreten dürfen sie nichts Ungeziemendes zur Schau tragen, vornehmlich müssen ihre Gedanken, die Regungen ihres Herzens im Einklang stehen mit den Forderungen des erhabenen Erlösers. Dieser aber hat sein Wohlgefallen an einem heiligen Ernste, an einem reinen Herzen, an einer Seele, die nach Tugend und Vollkommenheit dürstet[1]."

Endlich muß der Brevierbeter doch auch stets darauf bedacht sein, welch hohe Güter er erreichen soll. Die Kirche, die heilig und allezeit vor Gott genehm ist, wird zwar an Gaben und Gnaden nicht leer ausgehen,

[1] Laurentius Just., De discipl. et perfect. monast. convers. c. 17.

auch wenn sie, ohne ihre Schuld, einen Menschen mit ihrer Gesandtschaft betraut, der vor Gott nicht genehm ist. Die Erhörung geschieht dann aber nicht so fast im Hinblick auf den Gesandten als vielmehr auf die Sendende. Und wenn der erstere nicht wenigstens in demütiger Gesinnung betet, so muß er fürchten, daß an ihm die Psalmenstelle (108, 7) sich erfüllt: „Oratio eius fiat (ei) in peccatum."

Die Wichtigkeit des göttlichen Offiziums erfordert auch die rechte und die genügende Zeit. Unser Autor erinnert zum Eingang dieses Kapitels an Ekkles. 3, 1: „Alles hat seine Zeit", wozu Olympiodor bemerkt: Unsere Arbeiten verdienen Lob, wenn sie zur rechten Zeit geschehen, geschehen sie aber zur Unzeit, so werden sie nicht selten wertlos oder schädlich. Bei der privaten Rezitation, von der hier nur die Rede sein soll, ist bezüglich der Zeit natürlich größere Freiheit eingeräumt als beim gemeinsamen Chorgebet. Gleichwohl empfiehlt sich immer die Einhaltung einer bestimmten Ordnung, von der nur im Falle der Not abgegangen werden soll. Für die Prim, die man am besten mit den Laudes verbindet, wird die erste Tagesstunde genommen; Terz, Sext und Non werden im Laufe des Vormittags persolviert, wenn man für die Non nicht (wie an Christi Himmelfahrt) nahegelegt wird, eine der ersten Nachmittagsstunden wählen will. Vesper und Komplet werden wohl meist verbunden im Laufe des Nachmittags. Der anbrechende Abend ist geeignet für die Antizipation der Matutin. Wer über seine Zeit einigermaßen verfügen kann, möge sich an diese Ordnung halten, „damit die Ordnung ihn erhalte". Kirchlich gesinnte Männer schützen gegen diese Einteilung keine amtlichen und privaten Geschäfte vor. Es liegt offen zutage, daß, wenigstens allgemein gesprochen, kein Amt mit so viel Geschäften verbunden ist, daß die für die Horen jeweils erforderliche Frist nicht gewonnen werden könnte, wenn anders guter Wille vorhanden ist und man seine Arbeit überhaupt richtig einzuteilen versteht. Tausende von Klerikern und Ordensleuten, deren Zeit tatsächlich sehr gemessen ist, Prälaten, Dozenten, Prediger, Katecheten halten die vorgeschlagenen Zeiten aufs pünktlichste ein. Wer nach Art eines Weltmenschen lebt, die beste Zeit mit Profanlektüre, unnötigen Geschäften und Unterhaltungen zubringt, dem wird das Offizium allerdings eine Last, und keine Tageszeit scheint ihm eine hierfür passende zu sein.

Nicht nur der rechte Zeitpunkt ist einzuhalten, sondern auch das rechte Zeitmaß. Um einige Minuten zu gewinnen, ist es unangebracht, während des Aperi, des Pater noster und Credo das Direktorium zur Hand zu nehmen und das Offizium im Buche zusammenzusuchen. Von einer Sammlung oder Vorbereitung, wie sie nachher besprochen werden soll, wird da keine Rede sein. Alvarez sagt darüber: Wer von der Zeit, welche ein ruhiges und gesammeltes Offizium erfordert, Abzüge macht, erleidet einen doppelten Verlust an Zeit: er verwendet solche unklugerweise auf etwas Unnötiges; einer sehr nützlichen und notwendigen Angelegenheit entzieht er sie.

Ähnliche Freiheit oder noch mehr, aber auch gewisse Schranken wie bei der Zeit, bestehen bezüglich des Ortes für das Beten des Offiziums. Alvarez sagt in Kapitel 5: De loco ad solutionem horarum can.: „Wie wir zum Beten des Breviers eine geeignete Zeit aussuchen sollen, so auch einen Ort, durch welchen die Ehrfurcht, Aufmerksamkeit und Andacht gefördert oder wenigstens nicht gehindert wird." Einen vornehmeren und

paſſenderen Ort aber als die Kirche gibt es nicht, das Gotteshaus, auf deſſen Bedeutung, wenn ſie uns je einmal entſchwinden ſollte, ſchon die vier Offizien hinweiſen: Dedicatio eccl. cathedr., D. eccl. propriae, D. Ssmi Salvatoris, D. basilicarum S. Petri et Pauli, Feſte, an denen wir immer wieder erinnert werden an das Wort: „Mein Haus wird ein Bethaus genannt werden" und an das andere: „Meine Augen und mein Herz werden dort ſein alle Tage." Ceteris paribus muß uns ſchon die reale Gegenwart des euchariſtiſchen Heilandes zu dieſem Hauſe ziehen. Nachdem der Herr es für weiſe befunden hat, unter uns zu weilen, dürfen wir uns nicht auf die Allgegenwart des geiſtigen Gottes berufen und jeden Garten und Hain und jedes Zimmer in gleicher Weiſe als zum Gebete geeignet bezeichnen. Das „in unione illius divinae intentionis . . ." darf gewiß nicht zu eng gefaßt werden; einer euchariſtiſchen Seele wird aber dieſe unio am leichteſten gelingen in der Nähe des Gottmenſchen; zum wenigſten wird ſie ſich mit demſelben in geiſtigen Rapport ſetzen; zumal dann, wenn die eigene Wohnung einen Blick auf das Gotteshaus oder „das ewige Licht" geſtattet. Es braucht nicht darauf hingewieſen zu werden, daß dieſer ſpontan geſuchte Verkehr mit Chriſtus im Tabernakel beim Breviergebet auch ſeine ſegensreichen Rückwirkungen auf die Feier der heiligen Meſſe haben wird. Benutzen wir das ſo naheliegende Mittel, um jedem Mechanismus beim sacrificium tremendum die Wurzeln abzuſchneiden.

Es ſoll natürlich durch dieſe Weiſung keine Ängſtlichkeit geſchaffen werden; gibt es ja mancherlei Gründe, die einen anderen Ort als die Kirche rechtfertigen, und wenn wir keinen anderen Grund hätten als das Wort des Pſalmiſten: „In omni loco dominationis eius benedic, anima mea, Dominum" (Pſ. 102, 22). Auch hygieniſche Gründe ſollen nicht von der Hand gewieſen werden. — Die Ehre Gottes aber, die wir beim Gebet doch vor allem ſuchen müſſen, und auch der eigene Nutzen legen es uns dringend nahe, wenigſtens einen ſolchen Ort zu wählen, an welchem wir möglichſt wenig abgelenkt werden, der uns auch geſtattet, die vorgeſchriebenen Reverenzen, Verneigungen, Kniebeugungen, Kreuzeszeichen zu machen. Die Welt von heute verſteht es nicht immer, wenn wir dem Brevier ſo vielfach auf der Reiſe, in der Eiſenbahn uſw. obliegen, und die Gründe, die uns dazu nötigen, kann man ihr nicht auseinanderſetzen. So leicht ſie es nimmt mit den Pflichten gegen den Schöpfer und ſo viele Entſchuldigungen ſie für ihre Mängel vorbringt, ebenſo unnachſichtig iſt ſie hierin dem Kleriker gegenüber, auch jene Welt, die ihn als homo Dei anſieht. Ja gerade bei ihr iſt das scandalum pusillorum zu vermeiden. Wer vom Geiſte des hl. Paulus erfüllt iſt, der da ſchreibt: „Wenn eine Speiſe meinem Bruder Anſtoß gibt, ſo werde ich in Ewigkeit kein Fleiſch eſſen" (1. Kor. 9, 13; vgl. cap. 10, 22 f.), wird ſich nicht ſo leicht über das genannte Ärgernis wegſetzen, er wird lieber eine viertel oder halbe Stunde am Abend opfern, um ſeine Veſper in Ruhe zu beten, als zu böſen Bemerkungen Anlaß geben. Es iſt allerdings traurig, wie ſich die Reiſenden zumeiſt ruhig verhalten, wenn einer auch die gröbſten Zoten zum beſten gibt, während man über einen betenden Prieſter herfällt und ihn als Heuchler bezeichnet. So iſt eben einmal die Welt, ſie will nicht an Höheres und Geiſtiges erinnert werden. Es iſt zwar zuzugeben, daß wir da bald im Gentlemankleid reiſen müßten, wenn wir die Welt vor jedem „Ärgernis" bewahren wollten.

St. Paulus schreibt einmal: „Non prius, quod spiritale est, sed quod animale, deinde quod spiritale“ (1. Kor. 15, 46). Was bisher über die Solution des Offiziums gesagt wurde, ist mehr das „Sinnliche“, das „Äußere“. Auch dieses darf nicht außer acht bleiben, da der Mensch nun einmal ein animal compositum ist aus Geist und Körper. Doch ist das Geistige an ihm das Wichtigere, und deshalb muß er auch bei seinem Tun vorab auf das Geistige achten, damit der Buchstabe nicht tötet.

Auf das Offizium bedarf es einer Vorbereitung. Es gilt auch hier, ja mit Vorzug, das Wort: „Bevor du betest, bereite deine Seele vor und sei nicht wie ein Mensch, der Gott versucht“ (Ekkli. 18, 23). Aus den Offenbarungen der hl. Mechthildis – wenn es vor kritischen Lesern gestattet ist, auf solche Privatoffenbarungen und zudem noch auf solche einer Frau hinzuweisen – erfahren wir, daß unser Gebet dann am meisten Gnade findet, wenn wir es mit den Gebeten Jesu Christi verbinden. Daß wir solches tun, dazu gibt uns ja auch die Kirche Anleitung in der jetzt allgemein verbreiteten Formel: Aperi. Doch ist auch das eben nur eine „Formel“, und wenn sie nicht mit ganzer Aufmerksamkeit gesprochen wird, so wird damit nur die Reihe der mündlichen Lippengebete vermehrt, während es sich bei einer Vorbereitung doch vor allem um eine Sammlung des Inneren handelt. Das Mittel, die angewandte Formel, ist an sich gewiß nicht unzulänglich. Um den Zweck aber sicherer zu erreichen, den Geist eigens zu disziplinieren, dürfte es sich empfehlen, die Anweisung Dionysius' des Kartäusers zu beachten. Dieser schreibt: Ehe der Mensch sein Herz im Gebete vor Gott ausgießt, denke er aufmerksam an seine eigene Dürftigkeit und Armut, an seine vielen Mängel und Fehler, an seine immer zum Bösen geneigte Natur, an die Gefahren (Gott zu beleidigen), denen er stets (auch beim Gebete) ausgesetzt ist. Sodann stelle er sich die Majestät Gottes vor, seine unermeßliche Heiligkeit und Erhabenheit, seine Allmacht, seine Freigebigkeit, die keine Grenzen kennt, die ganze Liebe Gottes und dessen gnädiges Walten um das Menschengeschlecht. Von diesem doppelten Gedanken, dem an seine Armut und dem an Gottes Majestät, erfüllt, beginne er sein Gebet und verrichte es mit tiefster Demut, mit Bewachung seiner Sinne und seines Herzens, mit inniger Andacht und kindlicher Furcht, nicht weniger aber auch mit großem Vertrauen und mit Ausdauer.

Um die Vorbereitungsakte im einzelnen aufzuführen, so wären es vier: 1. Sammle dich einige Augenblicke und suche alle fremdartigen Gedanken und Sorgen, auch wenn sie sich auf wichtige Dinge beziehen, abzuweisen. Versetze dich dabei gleichzeitig in Gottes Gegenwart. 2. Denke kurz an die Größe dieses Gottes, an die unerfaßbare Reinheit dessen, an den du deine Worte nun richten willst für dich und für andere, für die ganze Kirche. 3. Schaue auf deine eigene Niedrigkeit, auf die Menge deiner Sünden, und damit dich bei diesem Gedanken nicht Kleinmut erfaßt, erwäge, daß du ja auch ein Glied der Kirche bist, der geliebten Braut, ein Glied am mystischen Leibe Christi und daß du nicht so fast in eigener Sache kommst, sondern als Gesandter der Kirche. 4. Endlich sprich nicht so fast mit dem Munde, sondern im Herzen ein kurzes, demütiges Gebet, in welchem du ob deiner Fehler um Verzeihung, aber auch um gnädiges Hören und Erhören deiner Anliegen flehest.

Bei diesem letztgenannten Punkte handelt es sich also genauerhin um die Intention, die nicht nur eine virtuelle und generelle, sondern bei jedem

Offizium eine aktuelle und spezifizierte sein sollte. Es genügt allerdings, daß wir uns der Intention der Kirche anschließen, auch wenn wir dieselbe, d. h. die jeweiligen Bedürfnisse der Kirche, nicht genauer kennen. Es genügt, wenn wir in unione illius . . . Gott ob seiner großen Herrlichkeit preisen, ihm danken, ihm die Nöte der Lebendigen und Verstorbenen empfehlen wollen. Gleichwohl ist es zu wünschen, daß wir neben dieser allgemeinen auch noch eine spezielle Intention erwecken[1].

Auch die sorgfältigste Vorbereitung wird nicht vor vielerlei Mängeln und Fehlern schützen, wenn das Offizium der drei Begleiter entbehrt, der Reverentia, der Attentio und der Devotio, mit anderen Worten, wenn wir es nicht wahrhaft reverenter seu „digne, attente et devote" verrichten wollen.

1. Die reverentia oder Ehrfurcht ist ein Affekt, der in unserer Seele entsteht, wenn wir einerseits an die Größe dessen denken, mit dem wir uns in Verbindung setzen wollen, und anderseits an die eigene Unzulänglichkeit, Unwürdigkeit. Von diesen Erwägungen war aber bereits die Vorbereitung getragen, weshalb dieselbe eine gewisse Garantie gibt, daß wir das Offizium reverenter verrichten. Wie sehr die heiligen Väter auf die ehrfurchtsvolle Rezitation gedrungen und welch hohe Anforderungen sie gestellt haben, ersehen wir aus den Worten des hl. Ephrem: „Während der ganzen Dauer des Offiziums sollst du einem der himmlischen Geister gleichen. Heilig und rein, unbefleckt und ohne Tadel soll dein Gebet sein. Bei seinem Aufstieg sollen sich die Pforten des Himmels wie von selber öffnen. Engel und Erzengel sollen freudig herbeieilen und es vor den erhabenen Throne Gottes niederlegen. Du mußt dich während des Gebetes mit Gott verbunden fühlen, wie die Cherubim und Seraphim mit ihm verbunden sind[2]."

Der 2. Begleiter beim heiligen Offizium muß die attentio sein. Man unterscheidet eine dreifache, eine solche, die auf die Worte, eine solche, die auf den Sinn der Worte und eine andere, die sich unmittelbar auf Gott richtet. Die erste bezeichnet der hl. Bonaventura auch als a. superficialis. Bei ihr trachtet der Beter nur danach, daß er die Worte fehlerlos spricht, ohne daß er deren Sinn zu fassen oder zu überlegen sich bemüht, oder fromme Affekte zu Gott erweckt. Alvarez nennt diese attentio eine puerilis. Sie genügt; jedoch sollte man sich nicht mit ihr begnügen, wenn nicht ein wichtigerer Grund vorhanden ist. Ein solcher wäre z. B. ein ein-

[1] Als solche gibt Alvarez an für den Sonntag: 1. Pro ecclesia Dei, statu ecclesiastico et saeculari et pro familia religiosa aut congregatione, cuius es membrum. 2. Pro sancta morte tua et beatitudinis adeptione.

An fer. II. 1. Pro conversione omnium infidelium, eorum praesertim, quibus fidei notitia numquam affulsit. 2. Pro remissione omnium peccatorum tuorum.

An fer. III. 1. Pro illuminatione cunctorum haereticorum et schismaticorum. 2. Pro assequenda vera mortificatione passionum et sensuum.

An fer. IV. 1. Pro iustificatione omnium peccatorum fidelium, qui nimiro sunt in peccato mortali. 2. Pro adipiscendo neglectu rerum terrenarum et victoria tentationum.

An fer. V. 1. Pro perseverantia iustorum et maiori profectu perfectorum. 2. Pro gratia ad assequendas universas virtutes.

An fer. VI. 1. Pro parentibus, cognatis, benefactoribus, amicis et inimicis. 2. Pro impetrando dono orationis et intimae familiaritatis cum Deo.

Sabbato. 1. Pro animabus poenas purgatorias sustinentibus. 2. Pro obtinenda perfectione charitatis.

[2] Sermo de virginit.

genommener Kopf, die Furcht vor Kopfweh bei einem intensiveren Denken; unmittelbar vorausgegangene geistige oder körperliche Beschäftigung mit nachfolgender Abspannung, etwa langer Beichtstuhl. Soll diese Rezitation ein wirkliches Gebet sein, so müssen die Gebete wenigstens in der Absicht gesprochen werden, Gott dadurch zu ehren. (Der Hinweis auf gewisse Frauenorden, deren Mitglieder zum lateinischen Chorgebet verpflichtet sind, ohne daß sie Latein kennen, gefällt mir weniger. Denn hier liegt sozusagen eine physische Unmöglichkeit vor, während das beim Kenner des Lateins nicht der Fall ist.)

Ungleich höher zu werten ist die attentio literalis s. ad sensum. Sie unterscheidet sich vielfach kaum von der dritten, der geistigen s. ad Deum. Denn viele Psalmenstellen und solche aus den Lesungen können Geist und Gemüt des Beters nicht unberührt lassen, lenken ihn unmittelbar auf Gott, auch wenn der Beter zunächst nur in den Literalsinn einzudringen sich vornimmt. Der Geist Gottes wird dabei gar oft bald diese bald jene Saite seines Herzens anschlagen, so daß es zu einem harmonischen Zusammenspiel zwischen Gott und dem Beter kommt. Die attentio spiritualis ist ohne Zweifel die erhabenste, sie ist im Gebete das, was die Liebe unter den Tugenden ist, aber ebenso gewiß ist es, daß sie unter die Gaben des Heiligen Geistes (im weiteren Sinne) gerechnet werden muß, zu deren Erlangung wir aber etwas beitragen können.

Vollkommene Seelen sind darüber einig, und auch Alvarez versichert es, daß es durchaus nicht leicht sei, den Geist während des ganzen Stundengebetes so gesammelt halten zu können, daß er nicht auf fremdartige Gebiete abgleitet. Von einer Sünde kann jedoch bei diesen Zerstreuungen, solange sie nicht freiwillig sind, nicht die Rede sein.

Der Autor gibt verschiedene Mittel an, um diese Zerstreuungen fernzuhalten, wobei nicht geleugnet werden soll, daß es eben Krücken sind. Krücken sind immer etwas unbequem; allein, wer im geistigen Leben nur in den höchsten Regionen sich ergehen will, wird gar oft das Schicksal des Dädalus teilen. Das haben selbst solche erfahren, die im mystisch-kontemplativen Leben große Fortschritte gemacht hatten. Eines dieser Mittel ist die Erinnerung an den leidenden Heiland[1].

Andere stellen sich unmittelbar die Gottheit vor: am Sonntag etwa die allerheiligste Dreifaltigkeit, an der fer. II. und V. vornehmlich Gott den Vater, an der fer. III. Gott den Sohn (Herz Jesu), ebenso an der fer. VI., an der fer. IV. und am Samstag den Heiligen Geist.

Wieder andere stellen sich in die Gegenwart Gottes und bemühen sich, die Worte des Psalmisten nicht als die einer dritten Person, sondern als ganz und gar aus dem eigenen Herzen entsprungen zu sprechen, und die Worte der Lesung als speziell an sich selber gerichtet aufzunehmen.

Diese Art des Betens, namentlich des Psalmenbetens, setzt aber eine ziemliche Vertrautheit mit dem Psalter voraus. Auch das aufmerksamste Lesen des Vulgatatextes hilft nicht zur Klarheit, sondern läßt viele Dunkelheit

[1] Die Alten haben dazu den Vers geprägt:
„Matutina ligat Christum, qui crimina purgat.
Prima replet sputis; causam dat Tertia mortis.
Sexta cruci nectit, latus eius Nona bipertit.
Vespera deponit; tumulo Completa reponit."

zurück. Ein tieferes Eindringen in den Text ist unerläßlich, wenn man im Sinne des Psalmisten beten will. Wenn auch nicht immer, so wird doch zum Verständnis sehr vieler Psalmen es notwendig sein zu wissen, in welcher Lage der Psalmist sich befunden, was den unmittelbaren Anlaß zum Liede gegeben hat[1].

Die dritte Begleiterin des Offiziums muß sein die devotio. Augustinus definiert dieselbe als pius et humilis in Deum affectus: humilis quantum ad considerationem propriae infirmitatis; pius quantum ad dulcedinem divinae clementiae. — Es handelt sich also auch hier vorab um die Erweckung von Affekten mit den Grundtönen der Demut, der Bewunderung, des Dankes, der Hingabe, der Liebe. „Wenn ihr", sagt Augustinus, „in Psalmen und Hymnen zu Gott betet, so muß das, was ihr mit Worten aussprechet, auch in euren Herzen anklingen[2]." Und an anderer Stelle: „Das Gebet ist mehr Sache des Herzens als der Stimme; weit besser ist es, im Herzen zu beten ohne Worte und ohne hörbare Stimme als nur mit Worten zu beten und das Herz nicht mitsprechen zu lassen." — Alvarez widmet den Affekten, die wir beim Psalmengebet erwecken sollen, ein eigenes Kapitel und führt vier Dekaden von solchen auf, ohne damit alle zu erschöpfen. Die ersten zehn sind besonders berechnet für die Anfänger im geistigen Leben: Furcht, Haß gegen die Sünde, Trauer, die aus dem Abscheu vor der Sünde hervorgeht, Bitten um Verzeihung, Selbstverdemütigung usw. Die zweite Dekade ist für die Fortgeschrittenen: Lob auf das Gesetz Gottes, Lob der Tugend, Selbstaufmunterung zur Tugend, Trost in Gott usw. Die dritte und vierte Dekade gilt den Vollkommenen: Lob Gottes, Lob seiner Vorsehung, Einladung der Geschöpfe zum Lobe Gottes, Bewunderung der göttlichen Majestät, Vertrauen, Frohlocken . . . Selbsthingabe, Eifer für Gottes Ehre, Ergebung, Verlangen nach dem himmlischen Vaterlande. — Natürlich kann und soll auch der „Anfänger" Affekte des „Vollkommenen" erwecken, wie der letztere wiederum zu denen des ersteren herabsteigen muß.

Schön führt Hugo von St. Viktor[3] aus, und die Stelle paßt für kein Gebet so gut als wie für das Psalmengebet: „Die Freunde Gottes müssen wir seligpreisen, über seine Feinde müssen wir Unwillen empfinden. Seine Macht müssen wir loben, seine Güte verherrlichen, seine Weisheit bewundern, seine Gerechtigkeit billigen. Wir müssen ihm unsere Nöte erzählen und

[1] Hierfür kurze, aber bestimmte Anhaltspunkte zu geben, war mein Hauptstreben bei der Ausgabe meines „Psalterium", Kurze Erklärung der Psalmen und Kantika der Wochenoffizien des römischen Breviers für Kleriker und Ordensleute (Limburg a. d. L., Gebr. Steffen; 155 S., M 3,—). — Des weiteren sei hingewiesen auf das fünfbändige Werk von Abt Wolter: Psallite sapienter (Freiburg), auf Scheggs und Thalhofers Psalmenerklärung. Neuere Werke sind Dr. Schulte, Die Psalmen des Breviers nebst den Kantiken zum praktischen Gebrauch übersetzt und kurz erklärt (Paderborn). Dr. Jetzinger, Die Psalmen und Kantika des Breviers (Regensburg, Pustet). Verständnis und Liebe zu den Psalmen wird auch schaffen P. Wendelin Meyer O. F. M., Die Psalmen, des Priesters Betrachtungsbuch (bis jetzt drei Bändchen). Eine treffliche Übersetzung gab uns Dr. N. Schlögl (Wien, Orionverlag). Sehr zu empfehlen, namentlich auch für Laien, ist die Übersetzung von Dr. Lauer (Freiburg), nach der Reihenfolge des römischen Breviers. Ein neuestes treffliches Werk bot uns P. Miller O. S. B., Die Psalmen. Übersetzt und kurz erklärt (Freiburg, Herder).

[2] Regul. c. 9.

[3] De modo orandi cap. 6.

unsere Bedürfnisse darlegen, unsere Schuld vor ihm bekennen, ihm versichern, daß er allein uns erretten könne und daß wir nur auf ihn unsere Hoffnung setzen. — Nicht weniger müssen wir vor ihm hinweisen auf die Bosheit, Grausamkeit und Tyrannei unserer Gegner, der Dämonen und boshafter Menschen. Wir müssen ihm sagen, daß die, welche uns verfolgen, ja auch seine Gegner seien, daß wir hassen, was er haßt, daß wir lieben, was er liebt; müssen ihm versichern, daß wir seinetwegen lieber den Haß unserer Feinde ertragen wollen, als gegen ihn im Frieden mit jenen zu leben."

Eine ganz besondere Aufmerksamkeit müssen wir dem Vaterunser und dem Ave Maria widmen, wie denn auch diese Gebete in jedem Tagesoffizium etwa fünfzehnmal vorkommen. Welche Verantwortung, welch ein Mißbrauch, wenn hier ein Mechanismus einreißen würde! Für jede der einzelnen Bitten gibt Alvarez zwei Affekte an, mit denen wir dieselben begleiten sollten.

Zeigen wir uns der hohen, anvertrauten Aufgabe würdig und benutzen wir den Gnadenschlüssel, der uns täglich aufs neue in die Hand gegeben wird!

Philosophische Programme der Gegenwart.

Von Dr. Joseph Feldmann, Professor der Philosophie, Paderborn.

Heinrich Rickert spricht in seinem jüngst erschienenen Buche über die philosophischen Modeströmungen der Gegenwart die Ansicht aus, daß wir erst durch Hegel hindurch müßten, ehe wir uns wieder zum selbständigen Philosophieren entschließen würden. Aber weder Hegel noch irgendein Denker der Vergangenheit könne uns für sich allein befriedigen. (Die Philosophie des Lebens. Tübingen 1920, Verlag von J. C. B. Mohr; ℳ 12,—, S. V.) Andere meinen, daß der Weg zu einer selbständigen neuzeitlichen Philosophie über Plato oder Aristoteles oder Kant führe. Alle aber stimmen darin überein, daß eine bloße Rückkehr zu den philosophischen Klassikern der Vergangenheit das philosophische Bedürfnis der Gegenwart nicht befriedigen könne. Auch darüber ist man sich einig, daß die Gegenwart selbst bislang noch kein philosophisches System ans Licht gebracht hat, das den drängenden Fragen der Zeit hinreichende Rede und Antwort stehen und dem überhasteten Suchen und Ringen nach Klärung und Vertiefung unserer Lebens- und Weltauffassungen Ruhe verschaffen könnte. Was die Jetztzeit zur Stillung des allgemeinen philosophischen Hungers bietet, sind, abgesehen von manchen bedeutenden Ausführungen über Einzelthemata, nicht viel mehr als philosophische Programme, deren Ausführung man von der Zukunft erwartet.

Wenig ermutigend klingt in dieser Hinsicht das Bekenntnis von Ernst Troeltsch in der kürzlich veröffentlichten Darstellung seiner Lebensarbeit. Die letzten hundert Jahre kannten im ganzen kein wirklich neues System, sondern kombinierten und änderten in der Hauptsache alte Systeme. Die sogenannten Systeme der modernen Autoren seien Mittel zum Verständnis ihrer eigentlichen Hauptwerke, die auf Einzelthemata gerichtet seien. Darunter befänden sich freilich ausgezeichnete, geist- und lehrreiche Sachen. Aber den großen antiken Systemen, wie denen des 17., des endenden 18. und be-

ginnenden 19. Jahrhunderts käme doch nichts von ferne gleich. „Was wir heute treiben, ist alles Epigonenwerk, wenn auch kein totes und überflüssiges. Zum mindesten ist es das auf dem Gebiete der Systembildung . . . Die neuen Wege und Durchbrüche liegen heute vorerst auf dem Gebiete der Einzelwissenschaften, da, wo sie sich mit philosophischem Geiste und universalem Zuge erfüllen. Erst von da aus werden dann einmal, wenn man an eine Wiederberuhigung der gegenwärtigen Weltwirren denken darf, irgendwo und irgendwann neue Systeme entstehen." (Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hrsg. von Dr. Raymund Schmidt. II [Leipzig 1921] 13.)

Die gegenwärtige Zeit- und Modephilosophie macht aus der Not eine Tugend und erklärt die volle Systemlosigkeit für das philosophische Ideal. Heinrich Rickert hat in dem genannten, für das Verständnis der modernen Geistesströmungen bedeutungsvollen Buche die philosophischen Bestrebungen unserer Tage unter dem Begriff einer Philosophie des Lebens zusammengefaßt. Das Charakteristische dieser modernen Lebensphilosophie besteht darin, daß man mit dem Begriff des Lebens allein die gesamte Welt- und Lebensanschauung aufbauen will. Das Leben steht im Mittelpunkte des Universums, alles ist auf dasselbe zu beziehen und philosophisch aus demselben zu erklären. Leben ist das „Wesen" des Weltalls und zugleich Organon seiner Erfassung.

Solche bereits in der deutschen Romantik auftauchende Gedanken erlangten in Deutschland vor allem durch Friedrich Nietzsche großen Einfluß auf das philosophische Denken, am meisten durch seine Dichtung „Also sprach Zarathustra". Da erscheint „das Leben" als personifiziertes menschliches Wesen, wie eine Geliebte. Für sie findet er in den Tanzliedern die innigsten, zärtlichsten Weisen, aus denen freilich auch Peitschenhiebe als schrille Mißtöne herausschallen. Damals aber erhielt das Wort „Leben" seinen neuen Glanz und hinreißenden Zauber. In klingenden Versen, die vielfach mehr durch musikalischen Rhythmus im Stile Richard Wagners als durch Logik miteinander verkettet sind, gewann das Leben seine neuen lockenden Farben und verführerischen Reize. Der Dichter geht ein Liebesverhältnis mit dem Leben ein und, wiewohl er es als eine problematische Schöne erkennt, legt er der an ihm zweifelnden Geliebten das Bekenntnis der absoluten Lebenstreue ab. Aus der Lebensauffassung erwächst die Weltanschauung, „die Metaphysik". „Damals aber war mir das Leben lieber als je alle meine Weisheit." Der echte Wille zum Leben, höchste Lebensbejahung ist der Sinn aller Kultur, jedes Lebens überhaupt. Worte, die es nicht ertragen, an dem Wert des aufsteigenden Lebens gemessen zu werden, sind auf allen Gebieten zu verwerfen. Sogar die Wahrheit hat keinen Wert, wenn sie nicht dem aufsteigenden Leben dient. Der Übermensch aber ist der lebendigste Mensch, der dem lebendigsten Leben dient und alle anderen Ideale verhöhnt und verachtet. Gerade in dieser Zurückführung aller Werte auf das Lebensprinzip liegt die Bedeutung Nietzsches als Modephilosoph unserer Zeit.

Weit einflußreicher als Nietzsche ist für das abendländische Denken der Franzose Henri Bergson. Er ist der eigentliche Theoretiker der heutigen Lebensphilosophie. Philosophieren ist nach Bergson so viel als unmittelbares, intuitives Erfassen der Welt. Die „Welt" der Naturwissenschaften, die man bislang für die eigentliche Welt hielt, ist aber die wirkliche Welt nicht,

sondern nur das Produkt des rechnenden Verstandes. Berechnen und messen läßt sich nur das Feste, Starre, Tote. Das wahre Sein aber ist lebendige Wirklichkeit, kontinuierlicher Fluß, beständiges Wallen und Wogen. Die Substanz der Welt „ist" nicht im Sinne eines starren Seins, sondern sie wird. Das Universum ist, nicht anders wie wir selbst, schöpferische Tat, aufquellendes, emporflutendes Werden und Geschehen. Die echte Wirklichkeit wächst und blüht in immer neuen Formen und Gestalten. Die vorwärtsdrängende Kraft steter Wandlung und Steigerung ist bildlich einer Schwungkraft vergleichbar, die alles in ihre Nähe Kommende mit sich fortreißt, „denn man fände kein der natürlichen Welt entnommenes Bild, das eine treffendere Vorstellung gäbe von dieser Entwicklungsbewegung, die die Materie des Alls durchflutet, diesen geistigen Zeugungstrieb und schöpferischen Willen". Schöpferische Entwicklung und Lebensschwungkraft, évolution créatrice und élan vital, deuten den Sinn und das Wesen des Lebens und der Welt.

Der tote und tötende Verstand aber reicht an dieses Weltwesen, den rauschenden Strom des Lebens, nicht heran. Seine Begriffe, die alles festlegen und starrmachen, was gezwungen wird, in sie einzugehen, töten das Leben. Sie uniformieren die Dinge, die alle verschieden sind. Sie verfertigen nur Konfektionskleider, arbeiten aber nicht nach Maß für die Dinge der Wirklichkeit. Sie bleiben daher beim Äußerlichen und Oberflächlichen, bei der Entspannung und Auflösung der Lebensschwungkraft stehen. Die wirkliche lebendige Welt erschließt sich allein der Intuition, und zwar nicht der passiven, sondern der tätigen Anschauung. Das Leben, nicht der Verstand erfaßt das Leben in seiner Lebendigkeit, als durée réelle. (Über den Begriff der Intuition bei Bergson siehe die trefflichen Ausführungen bei P. Simon, Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie, Paderborn 1920, S. 102 ff.)

Diese in glänzendem französischen Gewande auftretenden Gedanken, die vielfach deutschen Einfluß verraten, haben nicht nur in der Alten, sondern auch in der Neuen Welt begeisterte Aufnahme gefunden. In Amerika hat sich ihnen der von vielen als der größte Denker der Vereinigten Staaten gepriesene Psychologe William James angeschlossen und in seinem Pragmatismus die zur Lebensphilosophie gehörige Erkenntnistheorie geliefert. Im Anschluß an Gedanken, wie sie in Deutschland bereits Mach und Avenarius vertreten hatten, lehrt er, daß die Wahrheit nicht an ihrer theoretischen Bedeutung, sondern an ihrem Nutzen für das Leben, an ihrer Brauchbarkeit für die Lebenssteigerung bestimmt und gemessen werden müßte.

Eine Philosophie, die so ganz aus der Mentalität der Zeit geboren war, die von Schriftstellern ersten Ranges und verschiedenster Nationalität und Bildungsart propagiert wurde, mußte sich die Welt erobern. Sie fand und findet nicht nur den Beifall der Bildungs- und Literatenmasse, sie fand auch Widerhall in den feineren Ohren der besten Gelehrten.

Wilhelm Dilthey und seine romantischen Freunde sahen die letzte Wurzel der Geistesgeschichtswissenschaft im Nacherleben und innerlichen Verstehen der Einheiten und Zusammenhänge der geistigen Welten aus der Anschauung ihrer Lebenstotalität selbst. Es ist nicht zu leugnen, daß sie dadurch dem Eigenleben und der Eigengesetzlichkeit der höheren geistigen Funktionen wieder zu ihrem Rechte verhalfen, das ihnen die alles atomisierende und mechanisierende naturwissenschaftliche Denkart mit Einschluß der experimentellen Psychologie unterschlagen hatte.

Der feinsinnige Beobachter der zeitgenössischen Geistesbewegungen, Georg Simmel, erkannte nicht nur, daß um die Wende des zwanzigsten Jahrhunderts der Begriff des Lebens zum Grundmotiv für den Aufbau einer Weltanschauung erhoben wurde, wie in anderen Zeitaltern etwa der Begriff des Seins oder der Natur oder der Persönlichkeit, er hat auch selbst das Leben ausdrücklich in den Mittelpunkt seines eigenen Denkens gerückt. Freilich bedeuten seine letzten Schriften bereits eine gewisse Überwindung der reinen Lebensphilosophie, insofern seine „Wendung zur Idee" über das Leben hinausweist und seine Betrachtung des geschichtlichen Lebens sich auf Grund einer gewissen Synthese von Leben und Form vollzieht.

„Leise Anfänge der Umbildung der europäischen Weltanschauung und darum auch des Weltbegriffes" glaubt Max Scheler in den bisherigen „Versuchen einer Philosophie des Lebens" in einem gleichnamigen geistvollen Aufsatz zu sehen. (Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite Auflage. II [Leipzig 1919] S. 189.) Erst von der Phänomenologie im Sinne Husserls erhofft er „die volle Nutzung der großen Antriebe, die Fr. Nietzsche, Dilthey und Bergson unserem Denken erteilt haben". Die phänomenologische Einstellung geht auf das ungetrübte Erfassen der originär gegebenen Phänomene. Das „leibhaft Gegenwärtige" sollen wir in Einheit und Eigenart „sehen" lernen, wie es an sich ist, frei von allen Trübungen und Umhüllungen, die die wissenschaftlichen Theorien, nicht zuletzt die Psychologie, davor ausgebreitet haben. Diese unmittelbare „Wesensschau" ist die letzte Rechtsquelle und das letzte Kriterium aller vernünftigen Behauptungen. Daß die phänomenologische Methode in ihrem Kernpunkte der Wesensschau in der Tat mit der Lebensphilosophie verwandt ist, darauf weisen Bezeichnungen derselben wie „Erleben der Wesensgehalte der Welt" (Scheler a. a. O.), das zeigt Schelers bekanntestes Buch über den Genius des Krieges, dessen philosophisches Grundmotiv der Lebensbegriff bildet.

Rickert spricht in dem genannten Buche die Meinung aus, daß wir bereits am Ende der Philosophie des bloßen Lebens stehen (S. IV). Das mag für die philosophische Fachwissenschaft zutreffen. Jedenfalls stehen aber weite Literatenkreise bewußt oder unbewußt noch im Banne der modernen Lebenstendenzen. Das „Faustische", das „Morphologische" u. a. in Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes" weist gar zu deutlich dorthin. Das zurzeit oft genannte Buch von Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen" (1919) baut auf lebensphilosophischem Grunde. Drei Möglichkeiten soll es geben, hinsichtlich dessen der Mensch seinen „Halt" sucht. Fehlt jeder Halt, so entsteht der Typus des Skeptikers und Nihilisten. Findet der Mensch einen Halt, so geschieht es entweder im Begrenzten oder Unendlichen. Das Unendliche ist das „Lebendige". Der Halt im Begrenzten ist das starre System. Und dies wird echt lebensphilosophisch ein „Gehäuse" genannt. Wie der Stengel der Pflanze einer gewissen „gerüstbildenden Verholzung" bedarf, so bedarf das Leben des „Rationalen". Wie aber die Verholzung schließlich dem Stengel das Leben nimmt, so muß auch das Rationale schließlich die Seele „verholzen". Begriffe und Systeme sind Schalen oder Häute, die immer wieder gesprengt werden müssen.

Graf Hermann Keyserlings „Reisetagebuch eines Philosophen" (4. Aufl., Darmstadt 1920), das ein Modebuch der Zeit genannt werden kann, enthält im wesentlichen abendländische Lebensphilosophie in orienta-

lischem Gewande. Der Aufstieg zum Wissen vollzieht sich in der lebhaften Einfühlung in die mannigfachsten Lebensgestaltungen, weil sie sich in den verschiedenen Weltteilen des Okzidents und Orients, der Alten und Neuen Welt verwirklicht vorfinden. Das Wesen derselben wird durch unmittelbare geistige Intuition erschaut, wie auch das Wesen des metaphysischen Weltsinnes überhaupt. Begriffliches Denken ist ganz unvermögend, ins Bereich des Seienden jenseits der Erscheinungen vorzudringen. Das Ziel der Philosophie ist aber auch nicht Theorie, sondern Neugestaltung des Lebens, Philosophie ist Lebenskunst. Zu diesem Ende hat Keyserling bereits eine „Schule der Weisheit, Gesellschaft für freie Philosophie" gegründet.

Daß in hundert Schriften der Gegenwart die Lebensphilosophie eine Hauptrolle spielt, brauchen wir nach diesen Proben nicht eigens mehr zu erwähnen. Die Buntheit und Blindheit ihrer Begriffe macht sie zum Tummelplatz geistvoller Einfälle wie geschaffen und zur Ausnutzung nach den verschiedensten Denkrichtungen hin besonders geeignet. Feste und bestimmte Begriffe widersprechen ja geradezu ihrem innersten Wesen. Ihr ausgesprochener Charakter ist Begriffslosigkeit und Prinzipienlosigkeit. Ihr Lebensbegriff könnte geradezu als der Begriff des Begriffslosen bestimmt werden, wenn in der rechten Lebensphilosophie überhaupt von Bestimmung die Rede sein dürfte.

Die bloße Nennung dieses Umstandes ist schon ein Stück Kritik. Rickert gründet darauf in seinem schon wiederholt genannten Buche eine scharfe Ablehnung der Lebensphilosophie als Wissenschaft. Je konsequenter man das Leben als reinen Inhalt der Anschauung zu jeder Verstandesform zu erfassen sucht, um so mehr entfernt man sich von jedem wissenschaftlichen Denken. „Die bloße Intuition ohne festen Begriff führt zum theoretischen Nichts" (S. 61). Wissenschaft und Philosophie ist ohne Denken nicht einmal denkbar, denken aber ist seinem Wesen nach etwas anderes als bloß anschauendes Leben. Die Inhalte der Anschauung mögen die notwendige Voraussetzung und Grundlage jeglichen Denkens sein, das Denken aber ordnet und formt die chaotische Anschauungsmasse erst zu wissenschaftlichen Begriffen und Systemen, ohne die keinerlei Wissenschaft bestehen kann.

Die Welt mag unendlich mehr sein, als sich jemals in die Begriffe des Menschenverstandes wird einfangen lassen. Darauf mit Nachdruck hingewiesen zu haben, ist ein philosophischer Gewinn, den man der Lebensphilosophie buchen kann. Aber die Philosophie wird niemals darauf verzichten, auch die Bezirke des Irrationalen mehr und mehr unter Begriffe zu bringen, denn das ist ihr einziges Mittel, die Welt in ihrer Totalität zu verstehen, d. h. wahrhaft zu philosophieren.

Weiterhin ist der Lebensphilosophie gutzuschreiben, daß sie den übertriebenen Panlogismus und aprioristischen Rationalismus zur Selbstbesinnung auf die anschauliche und lebendige Unmittelbarkeit des Erlebens und zugleich auf die Grenzen des Verstandeswissens hingewiesen hat, daß sie ferner neue Probleme weckte und das Denken vor neue, unerhörte Aufgaben stellte, die allerdings die Lebensphilosophie selbst nicht lösen konnte.

Schon liegen Anzeichen vor, daß man sich aus dem Wandlungsrausch des Lebens und Erlebens, in den alle absolute Erkenntnis zu versinken drohte, wieder nach Festem und Gültigem sehnt, ja wieder Anschluß an eine rationale Erkenntnistheorie und Metaphysik sucht. Karl Joël gibt in seiner Schrift:

„Die philosophische Krisis der Gegenwart" (Rektoratsrede 2. Aufl. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1919; ℳ 3,60) eine lehrreiche Zusammenstellung derselben (S. 33 ff.). Wohl befinden wir uns gegenwärtig noch in einer Krisis der Philosophie, die durch die Zerstörung der Ruhe und Geschlossenheit, der innern Harmonie und des Gemeinschaftssinnes zur Krisis der Zeit geworden ist. Aber aus aller Auflösung und Anarchie des Geistes leuchtet doch ein geistiges Band hervor, das die Gegensätze, die sich in Modeströmungen und Gegenströmungen auswirken, in einer höheren Einheit, in einer harmonischen Weltanschauung zu verknüpfen sucht.

Der Höhepunkt der heutigen Krisis ist gekennzeichnet durch die heftig geführte Fehde der beiden Schlachtreihen, die sich auf dem Felde des Geistes gegenüberstehen: der Verfechter der Macht des Denkens und der Verfechter der Macht des Lebens. Noch rechnen viele mit einem Sieg des Lebens auf der ganzen Linie, von den vernehmlichen Vorgängen der Natur bis zu den geheimnisvollen Tiefen der Mystik. Von den Elementen, Elektronen und Biogenen bis zum Seelischen und Göttlichen — alles schwingend, strahlend, strömend, alles in Wandlung und Entwicklung. Das ist die neue Weltanschauung, die das freie Leben siegen läßt über das Tote und Starre, das Gebundene erlöst von dem Druck des Mechanismus und Dogmatismus, von dem „Geist der Schwere" mit Nietzscheschem Trotze. Ein herrlicher Sieg, aber ein Pyrrhussieg, in dem schließlich gar die Fahne der Wahrheit selber verloren geht. Denn es ist ein Sieg des Lebens über das Denken, des Flüchtigen über das Feste, des Relativen über das Absolute und Ewige.

Joël sieht das Heil der Philosophie und Kultur in einem Ausgleich zwischen dem Absolutismus der Vernunft und dem Relativismus des Lebens, dem Rationalismus der Schulphilosophie und dem Irrationalismus der Weltphilosophie. Das Leben ist dem Denken nicht nur entgegenzustellen als rauschende Fülle und wildes, unendliches Werden, Leben ist auch Ordnung, das zur Freiheit Bindung, zur Variation Konstanz braucht. Leben muß im chaotischen Wechsel versinken, denn alles Leben lebt nur als Organismus, d. h. in geordneten Verbänden. „Auf dem Gleichgewicht von Beharrung und Veränderung beruht die Möglichkeit der Welt", sagt schon Goethe. Die Gesetze bedingen sich im Leben wie im Erkennen. Den Fluß der Massen und Inhalte erleben und erkennen wir erst an den festen Formen, an den stützenden Konstanten, denen das Leben Dasein und Eigenart verdankt, wie wir umgekehrt die festen Formen erst am Strom des Werdens kennen lernen.

So kommt die Welt erst zum vollen Ausdruck in dem, was beide, Absolutisten und Relativisten, Rationalisten und Evolutionisten, Statiker und Dynamiker des Geistes von ihr zu sagen wissen. Freilich müssen erst beide Parteien voneinander lernen. Der alte Rationalismus kantianischer Richtung führt das Denken nur bis zur Schwelle der Wirklichkeit. Er muß den Schritt aus dem Bewußtsein zur Welt hinaus wagen, den Durchbruch zur Realität, den Fortschritt von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik unternehmen. „Die Metaphysik, die vielverschriene, weil vielverirrte, ist, richtig verstanden, die eigentliche Wissenschaft von der Realität. In ihr geschieht, was wieder geschehen soll: daß der Geist der Welt selber wieder gegenübertritt und das Denken zum Sein wieder in ein unmittelbares Verhältnis kommt" (S. 46). Darum müssen wir von der „Erbkrankheit moderner Philosophie", dem erkenntnistheoretischen Idealismus, geheilt werden. „Kant verstehen heißt

über ihn hinausgehen" (S. 47). Das spekulative Mittel dazu ist die Kraft der Synthesis, die den Kern der Kantischen Lehre bildet.

Eine ähnliche Lösung der gegenwärtigen philosophischen Spannung befürwortet die programmatische Schrift von Dr. Peter Wust: „Die Auferstehung der Metaphysik" (Leipzig 1920, Verlag von Felix Meiner; *M* 25,—). Von der modernen Philosophie ausgehend und mit reicher, gründlicher Kenntnis derselben ausgestattet, sucht er darzulegen, wie eine Versöhnung und Harmonisierung der Gegensätze von Form und Leben der kommenden Philosophie zielsichere Richtung und besonnene Ruhe verleihen, auch der Kultur jene Einheit zurückgewinnen werde, die sie von ihrer zweiflerischen Zerrissenheit erlöse und ihr ein neues Wagnis des Geistes ermögliche. Als die aussichtsreichsten Bahnbereiter der neuen Synthese erscheinen ihm Ernst Troeltsch und Georg Simmel. Das sieghafte Erkenntnismittel aber soll die Intuition sein, die anscheinend mehr im Sinne Husserls als der eigentlichen Lebensphilosophie verstanden wird. Führt dieselbe wieder in die verkannte Scholastik zurück, so kann es sich bei dem Aufbau der neuen Philosophie doch ebensowenig um eine bloße Umkehr zur thomistischen als zur kantischen kategorialen Formphilosophie handeln. „Man muß endlich einmal den Mut haben, der Kantischen Autorität den Rücken zu kehren" (S. 129). „Nur das ist unsere neue Aufgabe, von einer völlig veränderten Weltstellung aus an die Welt als ein Ganzes heranzutreten, an Natur und Geschichte ebenso wie an die formale Welt des reinen Bewußtseins, um mit Hilfe der als notwendig erkannten Methode der Intuition eine neue Metaphysik aufzubauen (von mir unterstrichen), die sich als eine Synthese des tausendfältig zersplitterten modernen Lebens dazu eignet, die vom Zweifel zerfetzte Menschheit wieder in einem neuen Idealismus zu gläubiger Arbeit und brüderlicher Eintracht zu vereinigen" (S. 150). Frei von den Fesseln des Kantischen Subjektivismus muß die Philosophie auf die alten Bahnen platonischer Weltanschauung zurückkehren und das objektive Sehen im Sinne Goethes wieder zu lernen anfangen, das demütig hinnimmt und anerkennt als ein *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*, was der alte Vernunfthochmut selber zu schaffen wähnte.

Eng an aristotelisches Denken lehnt Joseph Geyser, der bekannte Freiburger Philosoph, sein soeben veröffentlichtes philosophisches Programm (Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophisches Programm. Freiburg i. B. 1921). Gemäß dem aristotelischen Ausdruck *εἶδος* für Form ist ihm die Philosophie ihrem Wesen nach Formforschung oder Eidologie. Unter Form ist das Moment verstanden, durch das etwas ein bestimmtes solches Etwas ist und sich sowohl vom bloßen Etwas (d. h. der ersten Materie) als auch von jedem anderswie beschaffenen Etwas unterscheidet. Unter diesem Formbegriff glaubt Geyser alle wichtigen Probleme der Gesamtphilosophie ordnen, deuten und vereinheitlichen zu können. Uns will scheinen, daß mit dieser scharfen Grundeinstellung der philosophischen Forschung auf den Formbegriff die Universalität der philosophischen Betrachtung beengt und eingezwängt wird. Auch die Beschränkung des Seinsbegriffes auf das Reale scheint uns die Weite und Tiefe der universalen philosophischen Spekulation zu beeinträchtigen. In diesem Punkte muß unseres Erachtens die aristotelische und neuscholastische Ontologie durch platonisches Gedankengut im Sinne einer noch fehlenden Ontologie des Irrealen ergänzt und vertieft werden.

Umfassender, jedoch weniger bestimmt in den Einzelheiten kommt die

Aufgabe der künftigen Philosophie zum Ausdruck in dem Aufsatz, den Bernhard Jansen S. I. im Januarheft der „Stimmen der Zeit" veröffentlicht über „Scholastische und moderne Philosophie" (Sonderabdruck aus den „Stimmen der Zeit" 100. Band, 4. Heft, Januar 1921, Freiburg i. B., Herder). In der Neuscholastik glaubt er die siegreiche Führerin, die überlegene Herrscherin, die edle Wahrheitsträgerin in der Philosophie der Gegenwart zu erblicken. Aber sie soll nach „dem Vorbilde unseres großen deutschen Leibniz Altes und Neues harmonisch miteinander verbinden: modern kritische Problemstellung und mittelalterliche objektive Metaphysik, platonische Ideenfülle und aristotelische Begriffsschärfe, augustinisches Erleben und thomistisches Systematisieren" (S. 266).

Doch es sei genug dieser bedeutsamen programmatischen Kundgebungen zur kommenden Philosophie! Aus allen spricht der Glaube an eine neue Philosophie, die das Antlitz der geistigen Welt erneuern soll. Ihre Gestalt aber erscheint noch ganz in Dunkel gehüllt, nur in groben und flüchtigen Umrissen aus dem Nebel mannigfaltiger Probleme hervortretend. Nicht fein wird sie eine bloße Kopie oder eine bloße Synthese vergangener Systeme, sondern ein Neubau in der Struktur moderner Denkart und Weltansicht. Nicht bloße Lebensphilosophie, aber doch auch nicht bloße Formphilosophie wird sie sein, gewiß aber eine Philosophie lebendiger Formen oder des geformten Lebens; wenn zwar auch das nicht lediglich, denn es gibt nun einmal außer dem Leben auch Totes und Starres und Unabänderliches. Auch dieses wird die universale Neuphilosophie in den Bereich ihrer Betrachtung nehmen, sie wird auch eine Philosophie des Beständigen und Ewigen sein.

Noch mehr ist gewiß. Große, unerhörte Aufgaben harren ihrer, schon an der Schwelle ihres Daseins. Eindringlicher und vorsichtiger als ehemals, selbst als Descartes und Kant, wird sie die letzten Grundlagen und Normen der Erkenntnis erforschen und feststellen müssen, und zwar nicht nur wie bisher in allgemeiner und abstrakter Weise, sondern bis in die Einzelheiten der konkreten Wirklichkeit. Eine dringende Antwort erheischt die Frage, ob der enge Anschluß hinsichtlich der Evidenz- und Gewißheitsprobleme an die cartesianische Logik von Port Royal, der sich seit dem 19. Jahrhundert auch in der Neuscholastik findet, nicht besser wieder gelockert würde zugunsten der älteren schlichteren Auffassungen und Erörterungen dieser Probleme, wie wir sie bei den großen Griechen und den Vertretern der Hochscholastik finden. Von grundlegender Wichtigkeit für den Aufbau der Philosophie wird eine Aufhellung der Frage nach der Bedeutung und Leistungsfähigkeit der Begriffe sein, bei der die alte, noch nicht ausgefochtene Kontroverse über die Erkenntnis des Allgemeinen und Besonderen von neuem aufzunehmen ist. Die neuerdings so viel genannte, aber noch keineswegs hinreichend geklärte Wesensschau muß aus dem Wesen des Geistes und der Wahrheit begründet werden.

Mit den Erstlingen abendländischer Spekulation, den griechischen Denkern, werden wir wieder anfangen müssen, die verschiedenen Arten des Seins in ihren Beziehungen zueinander und zum Gedanken zu erforschen, in die von den Neuplatonikern zum erstenmal erkannte Analogie des Seienden, des Realen und Irrealen, des Rationalen und Irrationalen, des Endlichen und Unendlichen, des Absoluten und Relativen so weit einzudringen suchen, als es unseren beschränkten und endlichen Denkmitteln nur immer gelingen mag. Hier liegt offenbar das Grundproblem der universalen Seinswissenschaft, in

dem alle Rätsel vom Wesen des Seins und seiner Besonderungen, seiner Einmaligkeit wie der Übereinstimmung desselben mit dem Denken verborgen liegen. Vielleicht daß der neuen Philosophie gar das Hochziel der Ontologie, die Aufdeckung einer Einheit aller Seinsmassen, der realen wie der irrealen, gelänge, wozu freilich nicht schon neue Wortprägungen wie etwa die des „Überseienden" von Emil Lask, sondern nur geniale Intuitionen und Analysen imstande wären.

Jedoch nicht bloß diese allgemeinsten Seinsbegriffe, auch die speziellen, wie z. B. die Begriffe der Masse, der Kraft und Bewegung, geben der neuen Philosophie infolge neuer Forschungen und Auffassungen — ich nenne nur die Einsteinsche Relativitätstheorie — ganz neue ungeahnte Rätsel auf. Dazu hat die Lebensphilosophie auf das gewaltige Problem von dem Verhältnis des Wechsels, der Veränderung, der Bewegung zu den beharrenden Größen, die das Nach-, Aus- und Nebeneinander verknüpfen, durch neue Schlaglichter die Aufmerksamkeit aller gelenkt.

Wird die neue Philosophie alle diese Fragen zu lösen imstande sein? Auch sie wird wie alle ihre Vorgängerinnen das Kainszeichen des irdischen Pilgrims an der Stirne tragen. Den Himmel wird auch sie nicht stürmen können, aber auch bewußt nicht wollen. „Die neuerwachende Metaphysik," sagt sehr schön und treffend St. v. Dunin-Borkowski S. I. („Die Entsagung in der Philosophie" in „Stimmen der Zeit" Bd. 101 [1921] S. 81), „wird einen Zug der Entsagung tragen, nicht bloß als zufällige Begleiterscheinung, nein, als Wesensmerkmal." Die neue Philosophie wird nicht das Gesicht einer müden Skepsis oder einer verbissenen Kritik zeigen, aber auch nicht das verschleierte Bild einer schöpferischen Allmacht des Geistes sein, die da alles Sein in Gedanken und Begriffe aufgehen läßt. Jugendfrischer Optimismus und zugleich tiefe Bescheidenheit werden auch zum Programm der neuen Philosophie gehören.

Die Wiederwahl der Generaloberinnen in den religiösen Kongregationen und der Äbtissinnen und Priorinnen in den Nonnenklöstern.

Von P. Thomas Holenstein O. S. B., Prior, Kempen (Rheinland).

Unter dem 9. März 1920 erging von der Religiosenkongregation ein Zirkularschreiben an die Bischöfe, das die Wiederwahl zum Amte der Generaloberin in den religiösen Kongregationen und der Äbtissinnen und Priorinnen in den Nonnenklöstern zum Gegenstande hat (Act. Ap. Sedis, vol. XII, pag. 365. Vgl. diese Ztschr. Jhg. 1920, S. 230).

Sehr oft, so heißt es in diesem Schreiben, geschehe es, daß Generaloberinnen von Instituten, die nach Vorschrift ihrer Konstitutionen auf einen Zeitraum von mehreren Jahren gewählt werden und ein zweites Mal ohne weiteres für dasselbe Amt wiedergewählt werden können, auch noch ein drittes und ferneres Mal durch die Kapitelsabstimmung verlangt würden und dann jedesmal sich an die heilige Religiosenkongregation wenden müßten behufs Erlangung der hierzu nötigen Apostolischen Erlaubnis.

Würde eine Wiederwahl über die von den Konstitutionen vorgesehene Zeit hinaus leicht gestattet, so würde der Zweck vereitelt, den die Konstitutionen verfolgen mit der Bestimmung, daß ein und dieselbe Person die Regierung nur auf eine bestimmte Zeit innehaben dürfe. Auf dieser Zeitlichkeit der Leitung beruhe das ganze Gefüge der Konstitutionen. Dagegen dürfe man nicht einwenden, daß es in den Konstitutionen mancher religiöser Kongregationen ausdrücklich heiße, die Generaloberin könne ein drittes Mal wiedergewählt werden, wofern zwei Drittel der Stimmen für sie wären und der Apostolische Stuhl dazu seine Zustimmung gebe. Dies sei vielmehr so zu verstehen, daß, wenn zuweilen aus wichtigen Gründen ein und dieselbe Person zum dritten und ferneren Mal aufgestellt werden müsse, dies nur dann geschehen könne, wenn obige zwei Bedingungen vorhanden seien. Für eine dritte und fernere Wahl sei eine solche Generaloberin nicht mehr fähig gewählt zu werden (inhabilis ad munus). In solchen Fällen aber, wo kanonische Wahlunfähigkeit vorhanden sei, würden in der Regel ganz wichtige Gründe für Gewährung der Dispens verlangt. Der bloße Wille der Wähler und die Tauglichkeit der Person genüge an sich nicht zur Erlangung dieser Dispens. Eine Person aber, die kirchenrechtlich wahlunfähig sei, könne nicht gewählt, sondern müsse postuliert werden (vgl. can. 179–182 und can. 507, § 3).

Dasselbe wie von den Generaloberinnen gelte in entsprechender Weise auch von den Wahlen der Äbtissinnen oder Oberinnen der Nonnen, denen durch die Konstitution Gregors XIII. verboten worden sei, die Leitung des Klosters über drei Jahre innezuhaben. Diese Vorschrift sei zwar nicht in das neue kanonische Recht aufgenommen worden. Auf Anordnung des Heiligen Vaters aber befehle die heilige Religiosenkongregation, daß dieselbe in den Konstitutionen der Nonnenklöster erhalten bleibe. Weil aber in Nonnenklöstern nur die Mitglieder des einzelnen Klosters in Frage kämen für die Wahl und die Zahl dieser Mitglieder oft gering sei, würde leichter Dispens gewährt wegen Mangels an geeigneten Personen.

Um also hier Mißbräuchen vorzubeugen, habe der Heilige Vater den Auftrag gegeben, die Bischöfe, die den Wahlen der Generaloberinnen in den Kapiteln der Kongregationen oder den Wahlen der Vorsteherinnen in den Nonnenklöstern ihrer Diözese zu präsidieren haben, zu mahnen, daß sie die Wählerinnen über obengenannte Wahlunfähigkeit belehren. Wenn sie sähen, daß sie dieselbe Person über die von den Konstitutionen festgesetzte Zeit hinaus wieder wählen wollen, so sollen sie nach den besonderen und wichtigen Gründen forschen, die eventuell eine Postulation erheischen könnten. Sie sollten die Wählerinnen daran erinnern, daß der Apostolische Stuhl nur schwer sich zur Gewährung einer solchen Dispens entschließen werde. Die durch den Bischof dem Heiligen Stuhl zu unterbreitenden Gründe würden nämlich reiflichst erwogen. Darüber verginge geraume Zeit, was den Wählern ungelegen werden könnte, weil sie erst die Antwort abwarten müßten, ehe sie weitere Schritte tun könnten.

Wo aber wirklich schwerwiegende Gründe zur Wiederwahl über die von den Konstitutionen festgesetzte Zeit hinaus vorliegen, soll der in Frage kommende Bischof eine Eingabe an die heilige Kongregation machen behufs Erlangung der Dispens. In dieser Eingabe soll er klar und genau angeben, in wie vielen Wahlgängen die Postulation zustande kam, wie viele Stimmen

von der Gesamtzahl der Wählerinnen auf die Gewählte entfallen. Insbesondere soll er die Gründe darlegen, welche eine solche Wiederwahl zu verlangen scheinen. Endlich solle er auch seine eigene Ansicht beifügen.

So weit das Zirkular. Es erhebt sich nun die Frage, welche Oberen durch dieses Schreiben der Religiosenkongregation berührt werden.

1. Dasselbe ist kein Dekret, das neue kanonische Vorschriften enthält. Es ist eine Instruktion, die etwas in der Kirche schon Bestehendes erläutert und die Beobachtung desselben einschärft. Nur ein Punkt wird darin befohlen: Die Vorschrift Gregors XIII. bezüglich der Wahlen der Äbtissinnen oder Vorsteherinnen der Nonnen soll in jenen Konstitutionen der Nonnenklöster bestehen bleiben, in denen sie bisher stand. Alles übrige in dem Schreiben ist kein neues Gesetz, sondern nur die Einschärfung eines alten

2. Dieses Schreiben berührt nicht die Wiederwahl der männlichen Oberen, sondern nur die der weiblichen. Es berührt auch nicht die Wiederwahl der niederen Oberinnen (Superiorissae minores), die zwar auch nicht beliebig oft geschehen darf, aber anderweitig geregelt ist. Es berührt endlich nicht die Wiederwahl bestimmter höherer Oberinnen, z. B. der Provinzialoberinnen, die den Generaloberinnen untergeordnet sind und deren Wiederwahl durch die Konstitutionen geregelt wird. Es berührt nur jene Oberinnen, die innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft keine Oberin mehr über sich haben, von der sie abhänging sind: die Generaloberinnen in den Kongregationen und die Oberinnen in den Nonnenklöstern (zu denen auch die Oberinnen jener Nonnen zu zählen sind, die zu einem Orden gehören, ursprünglich feierliche Gelübde ablegten, heute aber nur noch einfache Gelübde haben infolge einer Verfügung des Apostolischen Stuhles).

3. Berührt dies Schreiben alle Generaloberinnen der Kongregationen und alle Äbtissinnen und Priorinnen der Nonnenklöster ohne Ausnahme?

a) Bezüglich der höheren Oberen, also auch der Generaloberinnen, bestimmt jetzt das Kirchenrecht, daß dieselben fürderhin ihr Amt nicht mehr lebenslänglich, sondern nur auf bestimmte Zeit (meist 12 Jahre, sei es als ein Duodecennium oder als zwei Sexennien gerechnet) innehaben sollen: „Superiores maiores sint temporarii" can. 505. Trotzdem gibt es in der Kirche auch heute noch lebenslängliche und länger als 12 Jahre im Amte bleibende Generaloberinnen, dort nämlich, wo die approbierten Konstitutionen älterer religiöser Gemeinschaften die lebenslängliche Amtsdauer der Generaloberin vorsehen oder wo sie zwar eine begrenzte Dauer des Amtes bestimmen, aber eine Wiederwahl, auch eine beliebig wiederholte, nicht ausschließen. Deshalb der Zusatz zum can. 505: „nisi aliter ferant Constitutiones". Wo also approbierte Konstitutionen anders bestimmen über die Wiederwahl der Generaloberin, gilt das in Frage stehende Zirkularschreiben nicht.

b) Bezüglich der Äbtissinnen und Priorinnen der Nonnen enthält obige Instruktion ebenfalls eine Einschränkung: „Quibus per Constitutionem Gregorii XIII. prohibitum fuit, quominus ultra triennium regimen Monasterii haberent." Also nur für jene gilt die Instruktion, denen durch die Konstitution Gregors XIII. untersagt wurde, die Leitung des Klosters länger als drei Jahre innezuhaben.

Welche Äbtissinnen und Priorinnen nun hatte die Konstitution Gregors XIII. im Auge? Es handelt sich um die Konstitution „Exposcit debitum" vom 1. Januar 1583. In derselben verlangt Gregor XIII., daß keine Äbtissin oder sonstige Vorsteherin eines Nonnenklosters in ganz Italien und besonders in den beiden sizilischen Reichen auf Lebenszeit, sondern nur auf drei Jahre dürfe gewählt werden. Außerhalb Italiens kann es also Nonnenvorsteherinnen geben, die auf Lebenszeit oder wenigstens auf eine längere Zeit oder, wenn nur für kurze Zeit, doch immer wieder gewählt werden können je nach den approbierten Konstitutionen der einzelnen Nonnenklöster und entsprechend unvordenklichen Gewohnheiten. In Italien aber können sie nur auf drei Jahre gewählt werden.

Diese Gregorianische Vorschrift war nicht in das neue Kirchenrecht aufgenommen, hätte also an sich ihre Geltung verloren entsprechend can. 6, n. 6. Nachdem aber die Religiosenkongregation auf Anordnung des Heiligen Vaters durch obige Instruktion befohlen hat, daß dieselbe in den Konstitutionen, in denen sie stand, weiterbestehen soll, lebt sie wieder auf.

Daß die Konstitution Gregors XIII. nur für Italien galt und nicht darüber hinaus, hat auch die Religiosenkongregation erklärt am 3. Juni 1910: „Da die Zweifel über die Ausdehnung der Konstitution ‚Exposcit debitum' vom 1. Januar 1583 über Italien hinaus noch fortdauern, wurde die Sache einer am 3. Juni 1910 abgehaltenen Vollversammlung der heiligen Kongregation der Religiosen vorgelegt. Nach allseitig reiflichster Prüfung kamen Ihre Eminenzen, die Hochwürdigsten Herren Kardinäle, zu dem Beschluß: Man solle sich in dieser Sache außerhalb Italiens an die vom Heiligen Stuhl approbierten Regeln, Konstitutionen und unvordenklichen Gewohnheiten halten." (Cum adhuc perdurent dubia circa extensionem Constitutionis „Exposcit debitum" diei 1. Ianuarii 1583 extra Italiam, re in Plenariis Comitiis Sacrae Congregationis de Religiosis die 3. Iunii 1910 habitis proposita, omnibus maturissime perpensis E.mi ac R.mi Patres Cardinales declarandum censuerunt: Servandas esse hac in re extra Italiam Regulas et Constitutiones a S. Sede approbatas et Consuetudines immemorabiles. Acta Ap. Sed. II, 483.) Wenn aber die Konstitution Gregors XIII. nicht über Italien hinaus Geltung hat, dann hat auch der Teil des Rundschreibens der Religiosenkongregation, der diese Konstitution wieder in Kraft setzt, über Italien hinaus keine Geltung. Außer Italien hat man sich bezüglich der Amtsdauer der Äbtissinnen und Priorinnen der Nonnenklöster an die betreffenden Regeln, Konstitutionen und unvordenklichen Gewohnheiten zu halten.

Das metaphysisch Unbewußte in Sprache, Mystik und Geschichte — eine Auseinandersetzung mit dem konkreten Monismus.

Von Dr. theol. et phil. Steffes, Privatdozent, Münster i. W.

Die apologetische Arbeit der letzten Jahre hat ihren besonderen Charakter in der Frontstellung gegenüber dem Monismus. Bezeichnet wird damit nicht etwa irgendeine konkrete häretische oder irreligiöse Lehre oder Einzel-

auffassung, sondern eine Geistesrichtung, die, ohne Welt und Gott zu trennen, aus einer ungeschiedenen einfachen Ureinheit auf dem Wege von Emanation, Evolution oder Spezifizierung den ganzen Kosmos mit all seinen Inhalten herleiten will. Trotz einheitlicher Tendenz weist er eine Fülle von besonderen Ausformungen auf, die z. T. material wie formal weit voneinander abstehen und zugleich alle Abstufungen geistiger Kultur an sich tragen, angefangen vom gedankenlosen Schlagwort der Straße bis zur subtilsten Philosophie.

Es galt hier also einen Kampf gegen einen außerordentlich differenzierten Feind, der nicht nur wegen der Menge seiner Angriffsfronten, die sich zudem stets gegen die Grundfundamente des Christentums richteten, gefährlich war, sondern auch namentlich durch seine Prätension, das theistische Christentum durch eine höhere, wertvollere und der Kultur und Wissenschaft entsprechendere Religion zu ersetzen. Namentlich war es E. v. Hartmann, der Begründer des konkreten Monismus, der mit schärfsten Akzenten diesen Anspruch erhob. Unter Ausnutzung aller wissenschaftlichen Methoden und philosophischen Theorien, die er in höherer Synthese vereinigen will, durchforscht er Natur und Kultur und behauptet auf Grund eines gewaltigen, mit großem Scharfsinn ausgenutzten Materials, den Beweis führen zu können, daß nur ein monistisches unbewußtes Absolutes, dessen Wesen blinder Wille und unbewußte Vorstellung sei, die Welträtsel zu deuten und eine befriedigende Erlösungsreligion zu bieten vermöge. Die Hauptargumente entnimmt er dabei der Erkenntnistheorie im weitesten Sinne des Wortes, der Naturphilosophie und Psychologie.

Hier sollen kurz die Beweise untersucht werden, die er zu deren Unterstützung und Ergänzung aus Sprache, Mystik und Geschichte für sein Absolutes gewinnen will[1].

1. Die Sprache.

Für das absolute Unbewußte läßt Hartmann auch die Sprachphilosophie zeugen. Nach ihm ist die Sprache die Bedingung des Bewußtseins; sie mußte also ohne dieses entstehen und ist doch voll unergründlicher Absichtlichkeit. Es ist, wie Hartmann betont, noch nicht gelungen, die grammatischen Satzbegriffe alle philosophisch zu erfassen. Die bewußte Spekulation ist hier weit hinter der unbewußten zurückgeblieben. Vielleicht der größte Teil von dem Geschäfte der menschlichen Vernunft besteht in der Zergliederung der schon in ihr vorgefundenen Begriffe.

Die Ausbildung und Fortentwicklung der Sprache, so lehrt Hartmann weiter, vollzieht sich in einzelnen still mit Naturnotwendigkeit. Der Wortsprache ging jedenfalls lange eine Gebärden- und Lautsprache voraus, die nur graduell der Tiersprache überlegen war. Die stets sich mehr komplizierenden Lebensbedingungen nötigten zur Ausbildung einer Wortsprache. Die Grundelemente dieser sind Wurzeln und demonstrative Laute. Erstere sind anschauliche allgemeine Bezeichnungen für Tätigkeiten nebst deren Subjekt,

[1] Das ganze Material habe ich verarbeitet in einem umfangreichen Buche, dessen Veröffentlichung die wirtschaftlichen Verhältnisse bisher hinderten: „E. v. Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten auf der Grundlage seiner induktiven Metaphysik dargestellt und kritisch gewürdigt. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen theistischer und monistischer Weltanschauung." Ich hoffe, daß die Untersuchung noch im Laufe dieses Sommers publiziert werden kann.

Produkt, Mittel, Werkzeug und sonstigem notwendigen oder gewohnheitsmäßigen Zubehör. Letztere, ebenfalls sinnlich anschaulich, allgemein und abstrakt, beziehen die allgemeinen Tätigkeiten auf bestimmte Orte, Zeiten und Subjekte, wodurch beide, Wurzel und Demonstration, zur konkreten Bedeutung und zum ursprünglichen Satze werden. Entstanden sind die Wurzeln z. T. durch Nachahmung der Geräusche von Tätigkeiten und durch Imperativlaute. Was die Lautbildung für geräuschlose Tätigkeiten bestimmt hat, ist nicht ausgemacht.

Die Entwicklung erfolgt nun so, daß auf Grund der unbewußten Denkformen (Substanz, Akzidens, Subjekt und Funktion, Ursache und Wirkung) die Wurzel sich unbewußt in Haupt- und Eigenschaftswort, in Aktivum und Passivum differenziert, die Demonstrativa aber zu Adverbien, Fürwörtern und Temporalformen des Verbums auf Grund der unbewußten Anschauungsform von Zeit und Räumlichkeit werden. Daß die Lautzeichen verstanden und richtig verknüpft werden, ist eine Folge des übersprachlichen Denkens. Die logische Sprachentwicklung ist wesentlich bedingt durch die logische Gesetzmäßigkeit des Denkens. Das Denken aber ist absolut unbewußt, bewußt sind nur seine Schritte und Vorstellungen. Dazu kommt die einen methodisch-systematischen Aufbau weit übertreffende organische Einheit der Sprache, ihre spekulative Tiefe und Großartigkeit. Das alles läßt in ihre unbewußten Quellgründe blicken. Nur aus dem Masseninstinkt kann sie geworden sein. So erklärt sich auch die Ähnlichkeit im Gang der Entwicklung, wenigstens in der Hauptsache, und die Übereinstimmung in den Grundformen und dem Satzbau in den einzelnen Stadien des Kulturprozesses. Jeder Fortschritt in der Sprachbildung wird die Bedingung für einen solchen im bewußten Denken. Denn jedes bewußte menschliche Denken ist erst mit Hilfe der Sprache möglich[1]. Die Bildungsgesetze der Sprache zeugen also für ein absolut unbewußtes Prinzip, das sowohl eine logische als auch eine realisationsmächtige Potenz in sich tragen muß, d. h. für seine unbewußte monistische Gottheit.

Hartmanns Ableitung der Sprache ist insofern naturalistisch-darwinistisch, als er die ursprüngliche Menschensprache in einer der Tiersprache nur graduell überlegenen Laut- und Gebärdensprache sieht, die infolge der schwierigen Lebensverhältnisse notgedrungen zur Wortsprache weitergebildet wurde. Energisch aber rückt er dadurch vom Darwinismus ab, daß er zur Wortsprache, deren Urbestandteile Wurzeln mit abstrakter Allgemeinbedeutung sind, das unbewußte Denken fordert. Das ist eben der Wesensunterschied der tierischen Gebärde- und Lautsprache von der menschlichen Wortsprache, daß erstere unbestimmt, vage und monoton ist und stets nur ein augenblickliches sinnliches Empfinden ausdrückt, während die Wortsprache auf Allgemeinbedeutungen beruht, die nur durch Denktätigkeit geformt werden können. Letztere will die Wahrheit wiedergeben, die Gebärdesprache bezeichnet sinnliche Augenblickszustände im Daseinskampfe. Nur das Denken schafft die Sprache, soweit sie menschlich und darum ein Instrument zur Geistentfaltung und Mitteilung ist. Das Denken selbst ist als formuliertes innere Sprache[2] und kommt darum erst dann zur Ruhe, wenn es einen Gegenstand innerlich nach allen seinen Gesichtspunkten und Kategorien geformt, gestaltet und ausgesprochen hat. Da nun

[1] Philosophie des Unbewußten I, Leipzig 1904, 258 f.

[2] B. Erdmann, Umrisse zur Psychologie des Denkens; 2. Auflage, Tübingen 1908, S. 27 ff.

Hartmann nur ein unbewußtes Denken zugibt, so vollzieht sich nach ihm der ganze Prozeß der Sprachbildung jenseits des Bewußtseins. Eine Untersuchung unseres Seelenlebens aber zeigt, daß unser Denken voll und ganz bewußt abläuft, und daß das Unbewußte überhaupt nicht fähig ist, alle die Beziehungen im Einzelfalle aufzustellen, in deren Heraushebung die charakteristische Arbeit des Denkens sich darstellt. Ist das Denken aber bewußt, dann muß es auch die Sprachbildung sein. Sie ist etwa so zu denken: Zunächst entstanden anschauliche Wurzelworte als Tätigkeitsbezeichnungen. Das Allerrealste, was der Mensch erlebte, rang nach Ausdruck, und das war seine Tätigkeit. Als Ganzes wird sie erfahren, als Ganzes, noch ohne gliedliche Scheidung ausgesprochen, und zwar als etwas Allgemeines, Abstraktes, ohne individuelle Charakterisierung. Dies war nur durch Reflexion möglich. Die Individualisierung oder Konkretisierung bewirken fürs erste wohl Gebärden, die dann ebenfalls in abstrakten, aber anschaulichen Demonstrationen, z. T. ehemaligen Bedeutungslauten sprachlichen Ausdruck finden und dadurch die Bildung des Satzes ermöglichen. Alles das sind Vorgänge, die der Denkgeist im Lichte des Bewußtseins vollzieht. Wodurch der lautliche Charakter der Wurzel bestimmt wird, harrt noch im einzelnen der Aufklärung. Psychologisch mußte die Fähigkeit vorhanden sein, eine Analogie zwischen Laut und Sache zu finden, wozu ein vergleichendes und sehr bewegliches Denken nötig war. Eine bedeutende Quelle für Wurzellaute war jedenfalls die Onomatopoetik im umfassendsten Sinne. Weiteres Licht bringt die synergastische Theorie, von Noirée und Müller vertreten, der zufolge die Laute Begleitäußerung, besonders wiederholter gemeinsamer Tätigkeit sind. Die Entwicklung und Fortbildung der Sprache mag nun in etwa so erfolgt sein, daß die abstrakte, intuitive Wurzelbedeutung den Denkkategorien entsprechend zerlegt und so allmählich der grammatischen Morphologie unterworfen wird. Die Zergliederung und Neukombinierung hat ihren Grund in der Struktur der durch die Wurzeln bezeichneten Dinge und im Wesen unseres Geistes. Reflexiv braucht sich letzterer in seiner sprachbildenden Tätigkeit nicht bewußt sein. So ist es möglich, daß sich hier Bildungen herausarbeiten vermöge des Bewußtseins, die dieses in ihrer letzten Bedeutung weder augenblicklich intuitiv noch bei späterer Reflexion restlos zu begründen vermag, besonders nachdem dieselben durch lange Entwicklungen hindurch Wandlungen und Komplikationen erfahren haben. Ohne reflexiv Tiefsinn und Tragweite seiner Tätigkeit zu durchschauen, gestaltet das Bewußtsein in der Sprache eine wundersame Metaphysik und Ontologie, prägt sie plastisch-künstlerisch aus in unerschöpflicher Wort- und Formenfülle. Diese produktive und bildliche Kraft weicht bei der schriftlichen literarischen Festlegung einer zunehmenden Vereinheitlichung und Logisierung. Der Mensch findet also nicht, wie Hartmann meint, fertige Begriffe im Bewußtsein vor, welche er analysiert. Das Bewußtsein hat diese Begriffe selbst nach den Wesensgesetzen des Geistes und des Objektes gebildet.

Der Wandlungsprozeß der Sprache vollzieht sich natürlich im gemeinsamen Gedankenaustausch und ist insofern nicht das Werk des Einzel-, sondern des Gesamtgeistes. Namentlich findet die lexikalische Erweiterung durch die Menge statt. Die gemeinsame Arbeit ist hierbei möglich, weil alle Menschen im wesentlichen mit gleicher psychologischer Ausstattung dem für alle gleichen Kosmos gegenübertreten und zudem alle von einer historischen Einheit umfaßt

werden. Diese prinzipielle Gleichheit erklärt auch die Gemeinverständlichkeit der Sprache sowie die Übereinstimmung fremder Sprachen in Grundformen und Satzbau wie im Aufstieg und Zerfall.

Bei aller Wesensidentität aber bleibt jeder Mensch und jedes Volk auf Grund individueller Veranlagung und Lebensform ein Besonderes, das sich immer mehr zu spezifizieren vermag. Dies ermöglicht dem einzelnen wie dem Volke wiederum die charakteristische persönliche Stellungnahme zu den Erlebnissen und Eindrücken, die ihre Ausprägung auch in der Sprache findet. Solche Sonderarten machen die Mannigfaltigkeit der Sprachen und Dialekte verständlich. Überall ist aber hier das Bewußtsein tätig. Die Sprachfunktion beruht auf realstem Erleben, Drang zur Mitteilung, Wahrheitsinteresse, auf dem Verlangen nach bewußtem geistigen Nachschaffen und Gestalten, also ganz auf Bewußtseinstatsachen. Aus einem Unbewußten wären jene oft komplizierten Denkvorgänge, in denen sich die Sprache auswirkt, nicht ableitbar, wenn anders einem Unbewußten überhaupt eine Tätigkeit zugeschrieben werden kann, welche irgendwelche Ähnlichkeit mit der bewußten hat und von dieser nachgeahmt zu werden vermöchte. Wäre der Urgrund der Sprache ein allgemeines Unbewußtes, dann ließen sich die Schwierigkeiten, fremde Sprachen zu lernen, und die Möglichkeit sprachlicher Mißverständnisse nicht mehr begreifen. Bildete die Sprache die Vorbedingung des bewußten Denkens und damit der Kultur, dann setzte jede höhere Geistesstufe eine entsprechend hohe Sprache voraus. Dies trifft aber nicht zu.

Ein mehrfaches Unbewußtes muß allerdings in der Sprache zugegeben werden; einmal werden uns beim Gebrauch der Sprache nicht alle Beziehungen, so besonders die Art, wie Klang und Sinn sich verbindet, bewußt. Anderes wird von uns nicht bemerkt. Dann verstehen wir nicht alle Bildungsgesetze und Wandlungen innerhalb der Sprachgeschichte, weil infolge von Überlieferung, Gewohnheit, Unterricht, Vermischung die Sprachentwicklung nicht rein logisch verlief. Endlich bleibt auch im Urquell der Sprache für uns ein Unbewußtes, insofern wir letztlich die innere Struktur unseres Geistes und damit seiner Sprachbefähigung innerlich nicht durchschauen. Wir erschließen viele seiner Gesetze und begleiten seine Funktionen mit Bewußtsein, sein innerstes Wesen aber ist uns verborgen, weil wir es nicht in eigenem Gedanken- und Willensakt geformt haben. Dieses Unbewußte kann indes wiederum nicht Hartmanns absolutes Unbewußtes sein; denn wir sind uns seiner Tätigkeit als solcher bewußt. Es muß dieses Unbewußte vielmehr zurückgeführt werden auf einen Denkgeist, dem es nicht unbewußt ist, der ihm seine Gesetze gegeben hat, und der es durchschaut, weil er sich selbst durchschaut und sich selbst der Grund seiner eigenen Gesetze ist[1].

---

[1] W. Windelband, Die Hypothese des Unbewußten (Sitzgsb. der Heidelb. Akad. d. W., phil.-hist. Kl., Jahrg. 14, Abhdl. 4). J. Müller, System der Philosophie, Mainz 1898, S. 216 ff. H. Schell, Gott und Geist, II. Band, Paderborn 1896, S. 541 ff. P. Schanz, Apologie des Christentums, I. Teil, 3. Aufl., Freiburg 1903, S. 354 ff. H. Ebbinghaus, Abriß der Psychologie, 5. Aufl., Leipzig 1914, S. 121 ff. A. Dyroff-G. Hagemann, Psychologie, Freiburg 1911, S. 240 ff. J. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, Münster 1908, S. 56 ff. A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, I. Bd., Halle 1908, an vielen Stellen. Die mannigfachen Theorien auf diesem Gebiete siehe bei H. Steinthal, Der Ursprung der Sprache, Berlin 1888.

2. Die Mystik[1].

Nur das Unbewußte macht die Mystik möglich, lehrt Hartmann. Von ihr läßt er sowohl die religiösen Offenbarungen ausgehen als auch die Philosophie; denn deren größere Inspirationen seien alle aus dem Unbewußten geflossen. Die Geschichte der Philosophie ist ihm nur die Rationalisierung der mystisch empfangenen und bildlich überlieferten Inspiration. Die Philosophie versucht später dieses Mystische als rationell erworben, die Religion als äußere Offenbarung darzustellen. Die höchsten Erkenntnisse des Menschen sind also, wenigstens in ihrem Ursprunge, mystisch, kommen von einem Jenseits des bewußten Geistes und setzen einen unbewußten, aber geistigen metaphysischen Hintergrund voraus[2].

Kritisch wäre zu den Aufstellungen Hartmanns etwa folgendes zu sagen: Das Wort Mystik kann sowohl eine praktische wie eine theoretische Bedeutung haben. In letzterer Beziehung bezeichnet es die Lehre und die Schriften über das praktische Phänomen der Mystik, in ersterer bedeutet es dieses selbst. Hier ist das Wort in seinem praktischen Sinne zu nehmen und besagt ganz allgemein das Streben nach Vereinigung mit dem, wie auch immer gedachten, Absoluten oder mit der Gottheit[3]. Die Mystik tritt in mehrfachen Gestaltungen auf. Als Haupttypen kann man unterscheiden: sinnliche und psychische, und bei dieser wiederum pantheistische und theistische Mystik. Erstere fand namentlich Pflege in antiken Kulten und Mysterien und bestand darin, daß man durch Überspannung und Erschöpfung der physischen Kräfte einen abnormen Zustand herbeiführte, in dem man am göttlichen Leben teilzunehmen oder Offenbarungen zu empfangen wähnte, oder darin, daß man in spezifiziertem Geschlechtsverkehr dasselbe anstrebte. Einer solchen Mystik hat die Kulturgeschichte keinerlei Inspiration zu danken. Was an auffallenden Erscheinungen und Erkenntnissen hier zutage tritt, läßt sich aus überreizter Phantasie und seelischer Störung, also physiologisch-psychisch, ohne Zuhilfenahme eines absoluten Unbewußten erklären.

Die geistige Mystik ist vor allem Besitztum der Philosophie und der christlichen Religion. Als philosophische hat sie vornehmlich pantheistischen Charakter, als christliche theistischen, wenn sie nicht, was öfter geschah, zur pantheistischen abirrte. Beide Formen der geistigen Mystik können sich in der Willens- und Gefühlssphäre oder im intellektuellen Bereiche auswirken. Die Willens- und Gefühlsmystik im Pantheismus besteht in der empfundenen ontologischen Lebensgemeinschaft mit dem All, dessen Kern als materiell oder geistig gedacht werden kann. Sie äußert sich in einer erhöhten Lebensempfindung, die psychologisch dadurch entsteht, daß die kleinen Individualgefühle persönlicher Zuständlichkeiten und Willensstrebungen weniger oder gar nicht beachtet werden, sondern nur mehr die Verflechtungen mit dem All. Diese Steigerung und Ausweitung des inneren Lebensgefühls ist eine Funktion unserer Seele und als solche durchaus verständlich ohne das Dazwischentreten irgendeines transzendenten Unbewußten, das in die Seele eingriffe. Alles

[1] Das Wort hat bei Hartmann mehr kulturellen als religiösen Sinn.

[2] Philosophie des Unbewußten I, 306 ff.

[3] R. Eisler, Handwörterbuch der Philosophie, Berlin 1913, S. 423. J. Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Kempten 1912, S. 1 ff. J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus im Lichte des Katholizismus, an mehreren Stellen. (Erscheint im Laufe des Sommers.)

vollzieht sich hier mit Bewußtsein. Freilich sind mystische Erfahrungen dieser Art hyperlogisch, weil hauptsächlich in der irrationalen Sphäre verlaufend, und daher rein persönlich und unmittelbar. Ihnen können also auch nicht die großen Geistesbefruchtungen der Menschheit entstammen.

Die intellektualistisch-pantheistische Mystik besteht in der inneren Wesensschau Gottes und der Dinge auf Grund ontologischer, göttlich-menschlicher Gemeinsamkeit. Hier wird der absolute Urgrund nicht unpersönlich und unbewußt, aber geistig vorgestellt. Aus dieser Gottvereinigung gewinnt der Mensch neue Erkenntnisse, die ihm reicher, tiefer und müheloser wie im gewöhnlichen Zustande und ohne den diskursiven logischen Apparat zufließen. Doch ist eine solche Gottgemeinschaft empirisch nicht nachweisbar und logisch und metaphysisch wohl auch nicht möglich. Die erhöhte Erkenntnistätigkeit ist schließlich nichts anderes als Intuition, soweit nicht Suggestion und Täuschung vorliegen. Deren tiefere Einsicht aber erklärt sich dadurch, daß durch Erhebung des Erkenntnisprinzipes über die Umgebung und die kleinlichen Ablenkungen und Interessen und durch seine gesteigerte Konzentration und Innigkeit Zusammenhänge und Tiefen geahnt und erschaut werden, die sich sonst unserem Denken entziehen. Was sich hier an Erkenntnissen ergibt, ist intellektuelle Schau und darum metalogischer Art, kann infolgedessen dem diskursiven Denken und der sprachlichen Formulierung sowie der logischen Begründung und Beweisführung zugänglich gemacht werden. Mystik steht also in dieser Beziehung bei Hartmann für Intuition, obschon sie an und für sich nur auf das religiöse Gebiet oder auf das Absolute sich bezieht, wo hingegen Intuition jede nicht diskursiv, sondern schauend gewonnene Kenntnis bezeichnet. Für Hartmann ist diese Identifikation charakteristisch, weil ihm Religion und Philosophie auch letztlich eins sind. Diese Art von Mystik oder Intuition ist freilich die Quelle vieler philosophischer und religiöser Erkenntnisse, welche später in der Geschichte weiter verarbeitet werden, ohne aber vielleicht, wie Hegel und Hartmann lehren, ganz rationalisiert werden zu können. Ein Grund, sie auf Offenbarung durch ein übermenschliches Unbewußtes zurückzuführen, liegt nicht vor. Unbewußt bleibt bei diesem Prozeß nur die Art der Intuitionsentstehung, welche in dem uns nur teilweise bekannten Wesen unserer Seele begründet ist. Was hier ein absolutes Unbewußtes leisten könnte, und wie es dem völlig anders gearteten Bewußtsein Inspirationen geben sollte, ist nicht deutlich.

Die theistische, christliche Mystik erstrebt eine Gottesgemeinschaft, nicht in ontologischer Wesenseinheit, sondern in moralischer Beziehung, in Gesinnung und Liebe. Legt sie ihren Schwerpunkt in die Willens- und Gemütssphäre wie die Kreuzesmystik des Paulus, so bewirkt sie durch die Beziehungen zu dem persönlichen Gott und das theistische Einssein mit dem Gekreuzigten in Unterwerfung, Leiden und Überwindung jene eigentümliche Lebenserhöhung. Ist aber das intellektuelle Leben mehr betont, wie z. B. in der johanneischen Mystik, dann erwachsen dem Menschen wiederum aus der Gnade und dem mystischen Verkehr mit der bewußten göttlichen Wahrheit gesteigerte Einsichten. Gestalten sich diese zu Offenbarungen aus, so sind sie vom bewußten Gott dem bewußten Menschengeist gegeben. Unbewußt bleibt hier wiederum nur die Art ihrer Entstehung, die jedoch nicht annähernd mit solchen Schwierigkeiten belastet ist wie die Beeinflussung des Bewußtseins durch das Unbewußte bei Hartmann. Wollte man aber, was ganz im Sinne Hartmanns liegt,

diesen persönlichen Verkehr mit einem persönlichen Gotte für Illusion und Suggestion halten, so bleiben, wie bei der pantheistischen Mystik, erhöhte natürliche Seelenzustände zurück, die sich im gehobenen Gemütsleben oder intuitiver, metalogischer, sei es bildlicher, sei es mehr begrifflicher Erkenntnis äußern. Aber auch zu ihrer Erklärung kommt wiederum ein absolutes Unbewußtes nicht in Frage, weil fast der ganze Prozeß sich im Lichte des Bewußtseins abspielt und das erübrigende Unbewußte in unserer, einer inneren Wesensschau für uns nicht zugänglichen Geistesart beruht. Und nähmen wir zur Deutung ein letztes Unbewußtes an, wir fänden von ihm zu den Bewußtseinsphänomen des mystischen Erlebens keine Brücken.

3. Die Geschichte.

Wie die Natur, so wird in der Philosophie des Unbewußten auch die Geschichte von dem Gesetz fortschreitender Entwicklung beherrscht. Sie ist eine Fortsetzung des Naturprozesses und bildet mit diesem zusammen nur einen Ausschnitt aus der universalen Entwicklung des Weltganzen. Das Unbewußte äußert sich nach Hartmann in der Geschichte einmal im instinktiven Drang der Massen, dann in der Produktion des Genies. Masseninstinkte sehen wir wirksam in den Völkerwanderungen, Revolutionen usw.; der tiefste Sinn solcher Bewegungen ist dabei den Menschen verborgen. Genies erscheinen für große Aufgaben und Zeiten. Auch ihr Kommen, Wirken und Gehen entzieht sich bewußter Berechnung. Jeder Zeit und jeder Aufgabe wird der rechte Mann gegeben. Scheint das nicht der Fall zu sein, so ist die Aufgabe noch nicht reif oder nur irrtümlich gestellt, ist die Stunde nach dem Weltenplan noch nicht gekommen. Zur Förderung der menschlichen Entwicklung produziert das Unbewußte Staat, Kirche und Gesellschaft, welche ihrerseits wiederum der Steigerung des bewußten Geistes dienen. Diese Aufwärtsentwicklung wird weiterhin bedingt durch die Vererbung der Gehirndispositionen und geistigen Qualifikationen. Die Erhöhung des geistigen Besitzes geht Hand in Hand mit der Hebung der Rasse; beide steigern einander. Letztere wird namentlich veredelt durch geschlechtliche Auswahl und die Konkurrenz der Rassen und Nationen. Das Unbewußte läßt sich durch keine Tier- und Menschenqualen beirren, wenn die Teleologie dieselben fordert. Darum ist die Menschheit auch stets in einem Aufstieg begriffen; nur darf man zu seiner Konstatierung die Perspektive nicht zu klein rechnen. Immer mehr nähert sich die Menschheit ihrem Endzweck.

Alle die angeführten Tatsachen und Erscheinungen sind, wie Hartmann uns belehrt, nur verständlich, wenn in und über den Menschen ein unbewußtes Absolutes waltet, dessen konkret monistische Geist- und Kräftestrahlungen uns in der Geschichte entgegentreten. Von dieser Annahme aus wird auch die Streitfrage, ob in der Geschichte das Fatum oder die Vorsehung oder die psychologische Bestimmung des individuellen Handelns entscheidend sei, gelöst, indem die drei Auffassungen ihrer Einseitigkeit entkleidet und in der höheren Wahrheit des konkreten Monismus geeint werden[1].

Daß Hartmann Natur- und Geschichtsentwicklung in eine Linie rückt, ist eine Folge seiner mechanistischen Seelentheorie, nach der die geistigen Funktionen sich nur durch eine höhere Gesetzlichkeit von den materiellen Bewegungen unterscheiden. Die Geschichte wird so zur höheren komplizierteren

[1] Philosophie des Unbewußten I, 322–345

Naturwissenschaft. In beiden Reichen sieht Hartmann eine stete Entwicklung, also Aufwärtsbewegung, hier auf den Spuren der Kant-Laplace, dort der Hegel-Darwin wandernd. Empirisch ist indes eine solche wohl nicht zu beweisen, da dem Wachstum auf einem Gebiete Zerfallerscheinungen anderer zur Seite stehen. In der Geschichte könnte man empirisch freilich von einer steten Entwicklung reden in dem Sinne, daß trotz zeitweiligen Niederganges die Gesamtheit der Lebenserfahrung und daher der geistigen Bereicherung wachsen kann. Eine allseitige, konsequente Geschichtsteleologie ließe sich strikte aber wohl nur aus dem Gottesbegriff deduzieren, nicht empirisch induzieren. Der Gottesbegriff Hartmanns soll indes erst eruiert werden, vermag also nicht als Voraussetzung zu dienen. Jedoch macht die Empirie die Annahme einer historischen Teleologie keineswegs unannehmbar, sondern sogar wahrscheinlich.

Es ist nun im einzelnen zu untersuchen, welcher Art die Kräfte sind, die sich in der Geschichte als wirksam erweisen, und ob etwa ein absolutes Unbewußtes in ihr nachgewiesen werden kann. Geschichte im weitesten Sinne bedeutet jegliches Werden; darum gibt es auch eine Naturgeschichte. Im engeren Sinne aber bezeichnet Geschichte das Werden innerhalb der menschlichen Sphäre, vornehmlich im Bereiche der Freiheit. Die Betätigung des Menschen hat nun eine zweifache Zielrichtung, nach der Natur und nach dem Menschen hin und ist gleichfalls von einem doppelten Bedürfnis und einer doppelten Kraft getragen, die auf seinem körperlichen und geistigen Wesen beruhen. Durch sie weckt und fördert er seine Kräfte und Fähigkeiten nach allen Seiten. Besondere Erregung und Vermehrung erfahren sie durch die Beziehungen und Wechselwirkungen von Mensch zu Mensch. Die Vereinigung und der Zusammenschluß der physischen Kräfte befähigt zu überindividuellen Leistungen, der Austausch der geistigen Güter gibt dem Geiste größere Dimensionen und Wirkungssphären. Die praktische Notwendigkeit treibt zu umfassenden Willensgemeinschaften, aus denen sich auf Grund langer Erfahrung die Bildung der sozialen Formen aller Art, auch schließlich des Staates, der Religionsgenossenschaft und der Gesellschaft vollzieht, innerhalb deren sich die Kräfte der einzelnen immer mehr verschlingen und verweben. Die Gedanken, Bedürfnisse und Ziele der Individuen konkrezieren zu Kollektiverscheinungen oder finden doch hier ihre höhere soziale Vertretung und Ausgleichung, und diese sind es wiederum, welche auf Grund von körperlichen und geistigen Forderungen und Notwendigkeiten zu Wanderungen, Revolutionen, Kriegen, Bündnissen usw. führen. Dadurch treten aber wieder große Umwälzungen, Störungen, Umlagerungen der verschiedensten Kräftegebilde ein, indem die Wandlung in einem Volke auch sofort für andere von tiefgreifender Bedeutung wird. Die so im Laufe des geschichtlichen Prozesses entstandenen sozialen und politischen Verkörperungen sind überindividueller, geistiger und materieller Art, deren Kräftestruktur und Auswirkung nicht mehr vom einzelnen überblickt wird, und aus denen darum keine völlige Gesetzmäßigkeit herausgelesen werden kann. Abgesehen davon, daß schon die freie Einzelentscheidung eine starre Regelmäßigkeit verhindert. Während aber der einzelne die überindividuellen Kräfte-, Gedanken- und Zielbildungen nicht mehr übersieht, gibt es bisweilen groß angelegte Menschen, die tiefer blickend als andere, verborgene Zusammenhänge überschauen und mit starker Eigenmacht die vorhandenen Kräfte zu neuen großen Zielen

hinwenden. Es sind die Genies, die Marksteine und Schicksale im Kulturleben der Menschheit.

Die errungenen Vervollkommnungen pflanzen sich fort und erhöhen sich im einzelnen durch Vererbung, geschlechtliche Auswahl, Rassenpflege usw. Auch dadurch bilden sich wieder mannigfache, allerdings nicht immer eindeutige Kräfteverbindungen, die sich verschiedentlich verschlingen können.

Der ganze Prozeß der Geschichte stellt also empirisch ein Gewebe von menschlichen Kräften und Strebungen dar, das sich durch komplizierte Verbindungen und Lösungen in einer dem Kalkül nicht erreichbaren Weise gebildet hat. Die letzten Bestandteile der Geschichte sind also geistige und körperliche Menschenkräfte, die mit vollem Bewußtsein betätigt werden. Aber trotzdem enthüllt die Geschichte, darin hat Hartmann recht, unbewußte Momente, d. h. Vorgänge, Möglichkeiten und Ziele, die als solche wenigstens von keinem einzelnen Menschenbewußtsein gedacht, beabsichtigt und gewollt waren. Das, was intendiert wurde mit Bewußtsein und Überlegung, was Ziel sein sollte, erweist sich oft nur als Mittel zu uns fremden Zielen. Unvorhergesehene Ereignisse treten ein und durchkreuzen alle geistig erschauten Richtlinien. Haben wir hier jedesmal transzendente, unbewußte Eingriffe zu sehen? Solange natürliche Erklärungen genügen, dürfen andere nicht zu Hilfe genommen werden. Wie verdeutlicht sich aber das über das Bewußtsein hinausgehende Wirken und Geschehen? Wir kennen nicht das ganze Wesen unseres Geistes samt allen seinen Aktions- und Reaktionsmöglichkeiten. Noch viel weniger sind uns die anderen Menschen bezüglich ihres Gesamtwesens durchsichtig. Wir kennen ferner nicht alle durch die Naturgesetzlichkeit bedingten und möglichen Geschehnisse und wissen nicht die Gegenwirkung der Menschen im einzelnen Fall. Es bleibt uns weiterhin verborgen, wie weit die geistigen Einflüsse und Gedanken reichen, welche Veränderungen sie in den verschiedenen Bewußtseinen hervorrufen oder erfahren, und welche Wirksamkeit ihnen darum schließlich in einem internationalen Gedankenaustausch werden kann. Diesen Wandlungsmöglichkeiten und Permutationen ist keine Mathematik fähig nahezukommen. Besonders, weil hier keine allgemein gültigen Gesetze walten, sondern der individuelle Charakter und die letztlich immer noch bleibende freie Entschließung, sowie die unvorhergesehenen Naturgeschehnisse alle Berechenbarkeit und feste Gesetzmäßigkeit für den konkreten Fall von vornherein illusorisch machen. Was geschieht, greift in der Gesamtheit seiner Momente somit weit über den Bewußtseinsradius des einzelnen hinaus; aber alle Komponenten der geschichtlichen Tat stammen schließlich irgendwie aus den Bewußtseinen, wandeln und formen sich in Bewußtseinen, reifen zur synthetischen Wirkkraft auf Grund von Bewußtseinsentscheidungen, wenn auch der Effekt im Zusammenprall der Kräfte untereinander andere als die geplanten Formen annimmt. Hinter allem geschichtlich-menschlichen Geschehen steht die menschliche Vernunft, allerdings in die Vielheit der Bewußtseine zersplittert, aber trotz aller individuellen Besonderheiten vereinheitlicht durch die gleiche logische Grundstruktur des Geistes. Daher zeigt die Geschichte die Kategorien des Geistes. Was also letztlich nur unbewußt bleibt, sind manche, auch für die Geschichte wichtigen, kommenden Naturereignisse sowie das innere Wesen der individuellen Menschen, das Geheimnis des Persönlichen und seine Schöpferkraft. Schon das allgemeine menschliche Wesen ist uns nicht ganz durchsichtig, daneben bleiben die qualitativen Besonder-

heiten uns oft ganz fremd. Auch das Genie stellt nur eine besondere individuelle Qualität dar.

Das in der Wesensart des Menschen und seiner individuellen Spezifizierung gelegene Unbewußte unterscheidet sich toto coelo von dem absoluten Unbewußten Hartmanns und ist aus diesem nicht herzuleiten. Hartmann vermag mit seiner mechanistischen Psychologie, die eine notwendige Folge oder Vorbedingung seines absoluten Unbewußten ist, weder den Geist im allgemeinen noch die individuelle schöpferische Besonderheit zu verdeutlichen; er wird mit seinem Logischen den oft komplizierten historischen Einzelfällen oder dem Begriff des Logischen selbst nicht gerecht. Der abstrakte Wille kann eine seelische oder historische Wirklichkeit nicht begründen. Zudem schließt das absolute Unbewußte eine Entwicklung in der Geschichte aus, weil im absolut unbewußten logischen Prinzip ein Nacheinander, wie es die Geschichte zeigt, unmöglich ist, und weil der potentiell unendliche Wille das fertige logische Schema in einem einzigen Augenblicke verwirklichen könnte[1].

Das Unbewußte in der Geschichte weist vielmehr, wie schon angedeutet wurde, auf ein unendliches Bewußtsein als seine Quelle hin, in dem es mit bewußter Überlegung gestaltet wurde. Und von diesem aus wird auch eine providentielle Leitung der Geschichte begreiflich. Hartmann ist ein scharfer Verfechter der historischen Teleologie und meint, den einzig haltbaren Begriff der Providenz durch den konkreten Monismus gesichert zu haben, der Fatum, psychologische Determination und freie Providenz ausgleiche und versöhne. In Wirklichkeit aber kommt Hartmann über Fatum und Determination nicht hinaus, weil er die menschliche und auch die göttliche Freiheit zerstört.

Vom theistischen Standpunkte aus aber wird die Selbständigkeit der freien Geistseele gerettet, weil sie durch einen Schöpfungsakt vom persönlichen Gotte hergeleitet wird, und ermöglicht sich eine providentielle Leitung der Geschichte dadurch, daß Gott die Naturereignisse und die ihm allezeit offenbaren Qualitäten der Einzelmenschen bestimmt, aus deren Ineinanderwirken sich die Geschichte entfaltet, und daß ihm, dem freien Gotte, Möglichkeit bleibt, auf den geschaffenen Geist beliebigen Einfluß auszuüben, ohne dessen vitale Eigenart und Gesetzmäßigkeit zu verletzen.

Trotz aller noch ungeklärten Dunkelheiten, die im Seelenleben des Menschen walten und in dessen hervorragendsten Schöpfungen sich kundtun, bleibt doch die Tatsache bestehen: begreifen und verstehen kann man die Seele und ihre Fähigkeiten nur, wenn sie letztlich Erzeugnisse eines persönlichen absoluten Bewußtseins sind. Sprache, Mystik und Geschichte führen nicht zum Monismus, sondern zum Theismus.

[1] B. Haym, Ges. Aufsätze, Berlin 1903, S. 502.

Forschungsbeiträge zur Geschichte der Vulgata Sixtina von 1590.

Von Prälat Dr. Paul Maria Baumgarten, Rom.

I. Einige Kleinigkeiten.

Es muß dem unbefangenen Forscher auffallen, daß bei der Erörterung der schwierigen Lage, die durch die hastigen Maßnahmen gegen Bulle und Bibel des gerade verstorbenen Papstes Sixtus hervorgerufen worden war, die Nennung von Namen der Zeugen fast immer vermieden wird. Wir erhalten allgemeine Hinweise auf alle möglichen Leute, ohne daß wir sie fassen und den Wert ihres Zeugnisses abschätzen könnten. Es ist alles ganz schön und gut, wenn Nisius und andere uns weitläufig auseinandersetzen, was für treffliche Menschen alle diese Zeugen gewesen seien, die sie selbst ebensowenig kennen wie wir anderen Zweifler. Wenn sich nun diese allgemeinen Hinweise etwas gar zu sehr häufen, so bekommt man doch schließlich das Gefühl, daß etwas nicht stimmen kann, wenn gerade auf die wichtigsten und entscheidendsten Fragen nur eine höchst allgemeine und nichtssagende Antwort erteilt wird.

Einige dieser Beispiele, die mir gerade zur Hand sind, will ich hier zum Erweise dessen, was ich gesagt habe, anführen.

Der deutsche Jesuitenassistent Alber schreibt zur Beruhigung einiger deutschen Patres am 28. August 1610: „. . . post diligentem inquisitionem et discussionem hanc denique responsionem dederunt ii qui huic rei incumbebant . . .“ Wer diese Männer waren, auf die sich Alber hier beruft, weiß außer Nisius niemand. Er ist aber gleich bereit, den ganzen Kreis derselben zu beschreiben, als ob er mitten unter ihnen gesessen hätte. Im Jahre 1912 schreibt er Seite 30 seines Aufsatzes in der Innsbrucker Zeitschrift: „Dieser Mangel galt damals für die Kommission, die ohne Zweifel auch das Urteil der Kanzleibeamten beizog, als durchaus sicheres Anzeichen (certissimum indicium), daß die Promulgation nicht stattgefunden habe.“

Ich sehe ganz davon ab, daß Nisius bei dieser Gelegenheit die heterogensten Kanzleidinge durcheinanderwirft, um nur darauf hinzuweisen, daß er von einer Kommission und der Heranziehung der Kanzleibeamten spricht, obschon die Briefstelle für alle diese schönen Dinge gar keinen Anhaltspunkt bietet. Mit genau demselben Rechte könnte ich sagen, daß der oberste Rat der Gesellschaft zusammengetreten sei und diese Antwort erteilt habe. Dagegen könnte Nisius gar nichts einwenden.

An der gleichen Stelle erzählt Alber: „Bellarminus testatur se, cum ex Gallia rediisset, a pluribus cardinalibus audivisse . . .“ Es ist ganz unerfindlich, warum wir nicht mit den Namen der Kardinäle bekanntgemacht werden. Das hätte doch dem Zeugnisse ein ganz anderes Gewicht verliehen! Aber nein! Die Namen werden hartnäckig verschwiegen. Warum wohl? Ich weiß keine befriedigende Antwort auf diese Frage.

Am 4. September 1610 schreibt der vorgenannte deutsche Assistent in der gleichen Angelegenheit: „. . . cum instarent aliqui Papam posse errare . . .“ Wenn Alber hier mit Namen aufgewartet hätte, könnten auch wir uns ein Bild davon machen, um was es sich bei dieser nach dem Tode von Sixtus vorgefallenen Geschichte handelt. So aber wissen wir nicht, ob es überhaupt eine ernsthafte Angelegenheit war oder nur irgendeine aufgebauschte Dummheit ohne jegliche Bedeutung.

Der deutsche Jesuit Tanner schreibt in einem nach Rom gerichteten Briefe: „Nam ut ex viris gravibus et fide dignis, qui Romae in hanc rem sedulo inquisierunt, compertum est . . .“ Und weiterhin: „. . . nonnulli scripserunt . . .“ Was soll man sich bei solchen Angaben eigentlich denken? Ob wir, wenn wir die Namen kennten, auch so urteilen würden, ist denn doch nicht ohne weiteres ausgemacht, sollte ich meinen.

In der Selbstbiographie Bellarminos heißt es, daß Gregor XIV. viri graves befragte, was man bezüglich der Sixtina unternehmen solle.

Diese Liste ließe sich unschwer verlängern, um klar zu zeigen, daß in der ganzen Behandlung der Unterdrückung der Sixtina und der Herstellung der Klementina eine fast unüberwindliche Scheu vor der Nennung der Namen geherrscht hat. Im Zusammenhang mit der Tatsache, daß auch die klare Herausarbeitung der angeblichen Tatsachen mit der größten Sorgfalt vermieden worden ist, müssen dem vorurteilslosen Forscher doch sehr erhebliche Bedenken aufsteigen, will mir scheinen. Aus diesen Feststellungen erklären sich denn auch alle die zahlreichen Hypothesen, zu denen Nisius notgedrungen seine Zuflucht nehmen mußte. Es ist nicht angängig, daß man die aus dieser Sachlage entstehenden beträchtlichen und berechtigten Zweifel aus der Welt schaffen will, indem man sagt, an der Wahrheitsliebe der Männer, die diese so dehnbaren Gummiargumente gegeben haben, dürfe doch niemand zweifeln. Damit kommen wir um keinen Schritt weiter.

Was die Nachrichten betrifft, die erst 18 oder 20 Jahre später zum erstenmal veröffentlicht oder brieflich mitgeteilt werden, so erhalten wir sie alle aus zweiter oder dritter Hand. Sie müssen sich also alle die erheblichen Abstriche gefallen lassen, die die modernen Untersuchungen über die Psychologie der Zeugenaussagen zutage gefördert haben[1]. Es bleibt demnach nur ein verhältnismäßig kleiner Rest übrig, mit dem die Kritik sich auseinanderzusetzen hat. Dabei bleiben die das Material mitteilenden Persönlichkeiten von dem Vorwurf einer bewußt ändernden Berichterstattung natürlich ausgeschlossen.

Die anderen Nachrichten in ihrer ganz allgemeinen Form sind nicht so greifbar, daß sie selbst unter den Anhängern der Nisius-Thesen eine auch nur im wesentlichen übereinstimmende Auffassung erzielt hätten. Während Nisius ganz fest eine Reihe von Behauptungen aufstellt, die er nur durch mehr oder minder willkürliche oder unsichere Annahmen zu stützen versucht, ist Le Bachelet wesentlich vorsichtiger. An fast allen den Stellen, wo er merkt, daß die Ergebnisse unsicher sind, begnügt er sich, die Erörterung mit einer zweifelnden Frage abzuschließen. Das ist viel richtiger als das Dogmatisieren von Nisius und setzt ihn längst nicht so sehr der Kritik aus.

Damals sowohl wie heute wäre die Stellung der scharfen Gegner und Angreifer des Papstes Sixtus eine viel günstigere gewesen, wenn sie gleich die Karten auf den Tisch gelegt hätten. Diese Geheimniskrämerei, die selbst dann die Scheu vor der Nennung von Namen nicht überwinden kann, wenn keinerlei Gefahren drohen, wie zum Beispiel in den Briefen von Alber, muß doch notwendigerweise sehr nachdenklich stimmen und zu dem Schlusse führen, daß die Nennung der Namen eine unliebsame Nachprüfung der Nachrichten ermöglicht hätte, die man unter allen Umständen vermeiden zu müssen glaubte.

Ohne die Interessen der Kirche zu gefährden oder den guten Namen des Papstes Sixtus dem Gespötte der Häretiker auszusetzen, hätte die praefatio Clementina schon aus Klugheit eine Reihe von Zeugen nennen müssen, wodurch dem zu erwartenden Gerede der Boden entzogen worden wäre. Nichts von alledem ist geschehen. Man mühte sich ab, möglichst farblose und allen Vermutungen zugängliche Ausdrücke zu wählen, da man ganz augenscheinlich nichts Deutlicheres zu sagen imstande war. Daraus haben sich dann schon sehr bald alle die Erörterungen entwickelt, die viel unangenehmer empfunden werden mußten, als eine ungeschminkte Darlegung der eigentlichen Vorgänge mit ihren Begleiterscheinungen überhaupt hätte empfunden werden können. Und so stehen wir heute noch wie damals mitten in den temperamentvollsten Erörterungen drin, da die „Verteidiger Bellarmins“, wie Höpfl sich ausdrückt, in der Klärung der Sachlage um keinen Schritt zu ihren Gunsten weitergekommen

[1] Lagrange (Revue Biblique 1914 Seite 147) macht eine hierher gehörige Bemerkung: „Il est d'ailleurs malaisé de comprendre en quoi l'existence de ces exemplaires (imprimés) donne du poid au témoignage du P. Azor, dont l'auteur prouve qu'il a été à tout le moins maldaté par le P. Alber qui l'a produit.“

sind. Der Höhepunkt dieser Erörterungen wurde erreicht, als Rosa in der Civiltà Cattolica schrieb, daß er in der praefatio Clementina eine zartfühlende, rücksichtsvolle Darstellung erblicke, die die Verdienste, nicht das Unrecht des Papstes Sixtus hervorhebe. Nisius ist von dieser seltsamen Auffassung so begeistert, daß er sie sich schleunigst in ihrem ganzen Umfange aneignet. Es wäre gewiß sehr unrecht von mir, wollte ich Nisius in dieser Begeisterung irgendwie stören. Im übrigen hat er an Cavallera in Toulouse einen sehr wirksamen Helfer erhalten. Dieser geht, wie Mangenot (Questions Ecclésiastiques, Nr. 39, Seite 25–26) mitteilt, gleich aufs Ganze, indem er schreibt: „La dissertation de M. Amann et les documents précis qu'il produit ne paraissent pouvoir laisser place désormais qu'à une volonté interprétative de la part de Sixte V." Dazu bemerkt Mangenot lakonisch: „Qu'est-ce, en histoire, qu'une volonté interprétative?" Alles, was Nisius in bezug auf den angeblichen Entschluß des Papstes, seine gerade fertig gewordene und herausgegebene Bibel in irgendeiner Weise zu ändern, vorbringt, läuft letzten Endes auf eine volonté interprétative hinaus. Nur war Nisius nicht so glücklich, einen so kurzen Ausdruck für diese Merkwürdigkeit zu finden. Doch nun da der Ausdruck da ist, liegt kein Hindernis vor, daß ihn auch Nisius und Rosa als die kürzeste Fassung ihrer Ansicht übernehmen.

* * *

In meiner Schrift über die Einführungsbulle sage ich, daß der 10. April der Termin des Reindruckes des letzten Bogens der Sixtina sei, soweit man das berechnen könne. Nisius ist sehr wenig damit einverstanden und glaubt, meine Berechnung entkräften zu können, indem er bemerkt, daß der so ungeduldige Papst wohl kaum bis zum 2. Mai gewartet haben würde, um die Bibel zu verschenken, wenn meine Angabe richtig wäre. Le Bachelet macht eine ähnliche Bemerkung. Da muß ich denn doch fragen: Glauben denn die beiden Gelehrten, daß mit dem Reindruck des letzten Bogens der Riesenband nun auch fix und fertig gewesen wäre? Die Arbeit des Falzens, des Heftens, der Buchbinderei und alle die anderen minutiae verlangten doch auch ihre entsprechende Zeit zur Erledigung. Bei der moles des Buches müßte man eigentlich annehmen, daß der Druck schon früher beendet war, als ich es berechnet habe, wenn am 2. Mai die Geschenkexemplare schon ausgetragen werden konnten. Mit dieser mittelbar auf das Promulgationsdatum gerichteten Anzweiflung meiner Angabe ist es also nichts. Eine Nachprüfung der Daten ergibt in der Tat, daß die 245 Seiten des Neuen Testamentes, mit dessen Druck schon am 1. November 1589 begonnen wurde, ohne jede Schwierigkeit bis zum März 1590 haben fertiggestellt werden können.

Daß die Bibelbulle geraume Zeit vor der Herausgabe der Bibel in valvis zu lesen war, will Nisius als ein Argument zu seinen Gunsten verbuchen. Damit zeigt er aber nur, daß ihm die Gebräuche und Vorschriften der Apostolischen Kanzlei nicht bekannt sind. Ich kann darum diese Frage mit diesem einfachen Hinweis für erledigt halten.

Das gleiche gilt für die folgende Äußerung von Nisius, womit er Sixtus V. von dem Vorwurf der materiellen Bullenfälschung entlasten möchte: „Es wäre ihm höchstens, oder vielmehr seinen Beamten, eine Vergeßlichkeit oder Nachlässigkeit zur Last zu legen, die darin bestand, daß sie später, als nämlich die Bulle am 10. April nicht publiziert wurde, den Vermerk auf dem Original der Bulle nicht tilgten." Die Harmlosigkeit, die aus diesen Worten des Wiener Gelehrten spricht, der glaubt, daß die Dinge stets so sein müßten, wie er sie gerade im Augenblick am bequemsten brauchen kann, hat eigentlich nichts Erstaunliches mehr. Seine Forschungen über die päpstliche Diplomatik des 16. Jahrhunderts sind recht vielseitig und versprechen vielleicht noch manche interessanten Aufschlüsse. Im übrigen verweise ich Nisius auf mein Buch: Aus Kanzlei und Kammer, Herder 1907, Seite 210 und folgende. Auf der einen Seite die beweglichsten Klagen, daß Sixtus alles habe selbst machen wollen, und hier, wo der Papst sicherlich keinerlei Beamteneingriffe geduldet hätte, werden auf einmal die Beamten vorgeschoben, gerade wie es Nisius am gelegensten ist!

* * *

Le Bachelet bemerkt in seinem Buche Seite 87, daß es keine Sonderdrucke mit Promulgationsvermerk gebe, also habe man solche überhaupt nicht gedruckt.

In den Responsiones Facti et Iuris des Beatifikationsprozesses Bellarminos lese ich: „Nam si more solito (bulla) fuisset publicata, ut maxima erat in tota Ecclesia sixtinae editionis expectatio, statim innumera

illius Bullae exemplaria coempta fuissent, atque dispersa per totam Europam, ut fieri solet de aliis Pontificiis Bullis, praesertim alicuius momenti, et quae spectant ad omnes fideles. Et nihilominus nullum prorsus huius Bullae separatum exemplar uspiam locorum reperitur, nullum producitur."

Nun, wir wissen, was wir von dieser feierlichen Versicherung des Prozesses zu halten haben. Le Bachelet, der die obige Behauptung aufgestellt hatte, wird aber von seinem eigenen Buche eines Besseren belehrt, das ihn auf Seite 188 mit der Aussage des Professors Azor bekanntmacht, der die Promulgation leugnet, „quamvis in impressione legeretur subscriptio cursorum". Für den Prozeß bemerke ich, daß derselbe die Verhältnisse der administrativen Drucke seiner Zeit in die Zeit Sixtus' V. projiziert, was ein ganz falsches Bild gibt. Es ist erstaunlich, welch gewaltige Lücken die Raccolte dei Bandi in den römischen Bibliotheken gerade für das Ende des 16. Jahrhunderts aufweisen. Und doch haben wir solche Riesensammlungen wie jene im Vatikanischen Geheimarchiv, in der Biblioteca Casanatense, in der Biblioteca Vittorio Emanuele und kleinere in den anderen Büchereien der Ewigen Stadt. Wenn dem Postulator die genauen Verhältnisse der Zeit von 1588 bis 1593 bekannt gewesen wären, dann hätte er nicht von einer Massenverbreitung der Bibelbulle sprechen können. Es ist überhaupt merkwürdig, daß sich von einem Drucke, der in den kritischen Tagen des Todes des Papstes erschien und dann nach ganz kurzer Zeit beschlagnahmt und endlich überall wieder eingefordert wurde, überhaupt noch ein Abzug für die Nachwelt erhalten hat.

Paolo Blado, der Kameraldrucker, schreibt im Jahre 1589, wenn ich nicht irre, an den Großherzog von Toskana, daß er ihm nach wie vor alle seine Drucksachen senden wolle, damit er über alle Vorgänge in Rom genau unterrichtet sei. Unter diesen Sendungen war auch ganz zweifellos die Bibelbulle. Das geht aus dem Umstande hervor, daß er ihm selbst solche amtliche Drucksachen zustellte, die zwar auftragsgemäß von Blado gedruckt, aber dann von der Behörde nicht ausgegeben wurden, mithin nicht in den Handel gelangten. Man müßte nun in der Bücherei in Florenz, in der die Privatbibliothek des Großherzogs heute untergebracht ist, nach dem Drucke fahnden. Dort könnte man wohl diesen hübschen Fund machen.

Wenn die Buchhändler und Drucker Venedigs von einer sehr weiten Verbreitung dieser Bulle in ihrer wehleidigen Eingabe an die Serenissima sprechen, so erklärt sich das ganz naturgemäß aus dem Bestreben, ihre Lage als äußerst gefährdet darzustellen. Im übrigen ist mir nicht bekannt, daß sich außerhalb Roms überhaupt nennenswerte Sammlungen römischer Bandi vorfänden. Soweit dieselben nach anderen Orten kamen, sind sie fast ausnahmslos untergegangen, wie das mit den fliegenden Blättern dieser Art regelmäßig zu geschehen pflegt. Ich habe hierbei nur das 16. Jahrhundert im Auge, da für die späteren Zeiten die Dinge weniger ungünstig liegen.

In diesem Zusammenhange mag eine sehr ungenaue Bemerkung von Nisius richtiggestellt werden. Er schreibt Seite 236 seines Aufsatzes in der Innsbrucker Zeitschrift (1914): „Die römischen Drucker und Händler waren, wie es scheint, auf dem besten Wege, die von dem Druckprivileg der Bulle eröffnete günstige Aussicht für ihre Sache möglichst auszunützen." Wenn Nisius den Bullentext nachgesehen hätte, würde er nicht von einer Mehrheit von Druckern haben sprechen können. Das Druckprivileg betrifft ausschließlich den Domeniko Basa als Präfekten der Vatikanischen Druckerei. Die anderen Drucker Roms konnten also nicht „auf dem besten Wege sein".

Schließlich weise ich noch auf eine ganz verfehlte Ausführung von Nisius hin. Bei der Erörterung des Druckes der Bibelbulle schreibt der Genannte: „Es lag eben auch im Interesse Sixtus' V., der auf die Mehrung seines Staatsschatzes sehr bedacht war, daß die Römischen Buchhändlergeschäfte gefördert wurden." Der einzige, der mit dem Bullendruck und Bullenverkauf, wofür er das streng geschützte Monopol hatte, Geschäfte machte, war Paolo Blado Und schließlich kann doch niemand den Staatsschatz des Papstes mit dem Verkauf einer Bulle vermehren. Wie Nisius aus meiner Schrift hätte lernen können, mußte Blado sehr erhebliche Summen für sein Monopol bezahlen. Er mußte also sehen, wie er rundkam.

* * *

Durch Rundschreiben des Generals der Jesuiten wurden alle Provinziale beauftragt, überall nach den Sixtinischen Bibeln zu fahnden und sie aufzukaufen. Die entstandenen Unkosten wurden auf die Apostolische Kammer übernommen. Der

Kardinal von Santa Severina schreibt in seinem Tagebuche unter dem 15. April 1594, daß die Jesuiten einige Bibeln aufgekauft und den Nuntien abgeliefert hätten. Andere lägen noch bei ihnen, die sie also den Nuntien nicht zugestellt hatten. Alle diese Exemplare wurden ihnen bezahlt, wie wir aus den Rechnungen der Kammer und der Verrechnung der dem General überwiesenen Summen mit den einzelnen Provinzen wissen. Diese letzteren Exemplare haben nun den Weg zu den Nuntien nicht gefunden, sondern blieben in den betreffenden Häusern. Daher erklärt es sich denn auch, daß eine ganze Reihe von Sixtinen noch heute auf Jesuitenkonvente zurückgeführt werden können. Die Zahl derselben scheint noch nicht abgeschlossen, da die Untersuchung von zwei Exemplaren wohl auch noch Jesuitenprovenienz zeitigen wird. Der Papst hatte ausdrücklich angeordnet, daß die Bibeln vernichtet werden sollten. Das hat man augenscheinlich in den Häusern der Jesuiten im Drange der Geschäfte vergessen; und so sind uns diese Exemplare erhalten geblieben.

* * *

In der Erörterung über die praefatio Clementina hat Nisius wiederholt und mit Nachdruck hervorgehoben, daß der Entwurf zwar von Bellarmino stamme, daß aber die Autorität Clemens' VIII. hinter ihr stehe. Es sei ganz sicher, daß der Entwurf von irgendwelchen Kardinälen und Prälaten, von denen uns zwar keine Quelle etwas erzählt, die aber Nisius beinahe namhaft zu machen imstande scheint, die endgültige Fassung erhalten habe. Das sei eine ganz natürliche und selbstverständliche Sache.

Soweit ich es übersehe, hat Nisius bei Behandlung dieser Dinge gar keine Rücksicht auf zwei Urteile genommen, die dem Jesuiten Serarius, Professor in Mainz, im Jahre 1608 aus Rom zugekommen sind. Es scheint mir der Mühe wert, diese beiden Äußerungen nach dem Texte bei Le Bachelet (S. 65 u. 66) hierherzusetzen: 1. Cette préface contient rien qui ait force de décret ou d'injonction, c'est une lettre de recommandation en faveur d'une édition corrigée. Elle a le degrée d'autorité qui s'attache d'ordinaire aux paroles d'un auteur de préface docte et pieux. 2. Seule la seconde préface (le décret du concile) jouit d'une autorité canonique, la troisième ne contient qu'une mesure disciplinaire à l'égard des imprimeurs. La première n'est qu'une recommandation en faveur de l'édition corrigée.

Das sind ganz hausbackene Mitteilungen, die von der hinter der praefatio stehenden auctoritas Summi Pontificis gar nichts zu erzählen wissen. Es sind zwei römische Theologen, die dem Mainzer Professor diese sehr vernünftigen Mitteilungen gemacht haben. Darin ist von nichts weiter die Rede, als von der Autorität eines frommen und gelehrten Vorredenschreibers. Und der war nach eigener Bezeugung eben Bellarmino. Ihm wird also ausschließlich die Verantwortung für die Vorrede zugeschrieben. Damit kann man sich sehr gut einverstanden erklären. Wollte man diese Worte pressen, wie Nisius das mehreremal bei seinen philologischen Exkursen getan hat, so könnte man sich noch ganz anders ausdrücken. Es ist sehr zu bedauern, daß auch hier die Scheu vor Nennung von Namen uns nicht mit den Persönlichkeiten der Theologen bekanntmacht.

II. Eine philologische Seltsamkeit.

In der praefatio der Vulgata Clementina vom Jahre 1592 stehen die Worte: „Quod (opus) cum iam esset excusum et ut in lucem emitteretur idem Pontifex (Sixtus papa Quintus) operam daret."

In dem iudicium, das Bellarmino im Jahre 1591 über die heikle Lage abgab, heißt es:

„In praefatione narretur Sixtum quidem Pontificem biblia suo iussu castigata superiore anno emisisse . . ."

In seinem großen Aufsatze in der Innsbrucker Zeitschrift (1912) Seite 34 sagt Nisius das Folgende:

„Die Bibel war gedruckt und, wie jedermann wußte, auch in vielen Exemplaren verschenkt und verkauft (also ‚ediert') worden, aber die eigentliche ‚emissio in lucem', d. h. die definitive Promulgation der Bibel, zu der jene Akte nur eine Vorstufe bildeten, war noch die Sorge des Papstes."

In seinem großen Aufsatze des Jahres 1914 an der gleichen Stelle lesen wir aus der Feder von Nisius:

„Solange der Papst Exemplare versandte, an den vorhandenen Exemplaren herumkorrigierte, was nach Ausweis der Akten mindestens bis Ende Juni der Fall war, war er damit beschäftigt, seine Bibel herauszugeben, oder bemühte er sich, dieselbe abschließend herauszugeben."

Ghislieri, der große Gewährsmann von Nisius und Rosa — ich halte Ghislieri für einen wenig zuverlässigen Zeugen — läßt sich über die gleiche Sache wie folgt aus:

Sixtus „ex proprio marte, humiliter refragante Cardinali Carafa, correctam vulgatam in lucem vaticana emisit impressione".

Henricus de Guzman comes de Olivares, spanischer Botschafter an der Kurie, schreibt am 7. Mai 1590 an seinen König:

„Su Sd ha sacado ya á luz la biblia."

In dem Schriftstück „Ad petitionem Gregorii XIV" äußert sich Bellarmino in folgender Weise:

„Sixtum quidem Pontificem biblia . . . emisisse . . ."

Die Zusammenstellung der vorstehenden Zeugnisse ist ungemein lehrreich. Wie der Leser erkennt, will Nisius beweisen, daß der Papst Sixtus V. sich lange Wochen ganz vergeblich bemüht habe, seine Bibel „abschließend" — wie der prächtige Ausdruck lautet — herauszugeben. Man stelle sich diese Tätigkeit der sich endlos hinziehenden Herausgabe eines fix und fertig vorliegenden Buches nur einmal vor, ohne dabei über diese Seltsamkeit und Absonderlichkeit vergnüglich zu schmunzeln und an der Verlegenheit, die Nisius zu solchen Torheiten verleitet, seine Freude zu haben! Es gibt nicht viele Beispiele für ein apologetisches Unterfangen, die sich mit diesem an Wirksamkeit auch nur entfernt messen könnten.

Für den normalen Menschen, der auch nur eine leise Ahnung vom Buchwesen hat, ist der Begriff der Herausgabe eines Buches ein klarer, fest umschriebener. Da aber dieser Begriff in die Konstruktion von Nisius nicht paßte, so erfindet er den so unterhaltenden Streich des großen Sixtus, der sich im Schweiße seines Angesichtes wochenlang vergeblich abmüht, das so einfache Geschäft der Herausgabe eines Buches fertigzubringen.

Aber von dieser Seltsamkeit abgesehen ist die Philologie von Nisius von seinem Freunde Ghislieri schnöde über den Haufen geworfen worden. Dieser Mann erkühnt sich zu erklären, daß Sixtus tatsächlich seine Bibel „in lucem vaticana emisit impressione". Dort steht also ganz unzweideutig der Ausdruck in lucem emittere, eine Tätigkeit, von der Nisius zweimal versichert, daß der Papst sie nicht habe leisten können. Nisius kann es dem schon einmal genannten normalen Menschen nicht gut übelnehmen, wenn er seiner philologischen Haarspalterei kein Vertrauen entgegenbringt, sondern mit dem spanischen Botschafter fest glaubt, daß Papst Sixtus tatsächlich seine Bibel habe „sacada á luz", was haarscharf mit emittere in lucem zu übersetzen ist.

Und daß auch Bellarmino sich erkühnt, zweimal den Ausdruck emittere von der Bibel zu gebrauchen, muß für Nisius doch eigentlich sehr hart sein, denke ich. Es bleibt für den vorgenannten normalen Menschen also wohl nur der eine Ausweg übrig, daß er die philologischen Kenntnisse von Nisius zwar bewundert, aber doch ablehnt und zu dem hausbackenen Schlusse kommt, daß es dem so kraftvollen Papste Sixtus doch wohl gelungen sei, sein Buch in lucem emittere, und zwar mindestens schon am 2. Mai 1590. Und damit nimmt die vergnügliche Geschichte der Philologie von Nisius ein gutes Ende!

III. Papst Paul V. und die Vulgata Sixtina.

Adam Tanner S. I., Professor in Ingolstadt, wollte Klarheit über den wahren Sachverhalt in betreff der Promulgation der Bibelbulle haben, um die damals erörterten theologischen Schwierigkeiten endgültig beseitigen zu können. Er wandte sich deswegen an den damaligen Assistenten für Deutschland, Ferdinand Alber, und legte ihm seine Bedenken vor mit der Bitte, ihm Genaueres über die promulgatio mitzuteilen.

Das Wichtigste aus der ihm gewordenen Antwort vom 28. August 1610 lautet dahin, daß die Bibelbulle überhaupt nicht veröffentlicht worden sei. Dafür bringt Alber einige Gründe bei. Tanner, der in einem seiner Bücher die erhaltene Antwort mitteilt, führt diese Gründe wörtlich an. Dann übergeht er einen Abschnitt des Briefes von Alber und sagt dann: „Et addit idem P Alberus: ‚Sciat praeterea R. Vestra haec eadem ex Sanctissimo Domino nostro habita fuisse, ut tuto his adhaerere liceat et oporteat'."

Was in dem ausgelassenen Abschnitt des Briefes stand, wissen wir nicht. Es bezog sich aber wohl auch auf diese Frage, wird aber wohl etwas mehr Nebensächliches betroffen haben, sonst hätte es Tanner gewiß mitgeteilt. Dann setzen die Worte über Paul V. ein.

Aus dem Zusammenhange ergibt sich, daß man dem Papste über die Anfrage und die zu erteilende Antwort Vortrag gehalten hat, und daß der Papst die Antwort gebilligt hat. Er läßt Tanner durch den Assistenten sagen: „ut tuto his adhaerere liceat et oporteat".

Verschiedene Male ist mir vorgehalten worden, daß ich diese Antwort Pauls V. ganz mit Stillschweigen übergehe. Der Grund dafür ist lediglich darin zu suchen, daß der mit der Ingolstadter Angelegenheit bekanntgemachte Papst nach dem Vortrage erklärt hat: „Va bene. Dica a quel padre che si possa e si debba prestar fede a quello che Voi starete per scrivergli." Tatsachen, die der Papst etwa aus eigener Kenntnis der Verhältnisse beigesteuert hätte, sind in der ganzen Mitteilung nicht enthalten. Ihm schienen die von dem General der Jesuiten — oder wer sonst den Vortrag gehalten haben mag — angeführten Gründe völlig durchschlagend, so daß er die mitgeteilte Äußerung machte.

Nisius und Le Bachelet heben hervor, daß Monsignor Camillo Borghese im Jahre 1590 zum Uditore della Camera Apostolica ernannt worden sei, er „also einen Posten innehatte, der ihn mit den Ereignissen am päpstlichen Hofe in nächste Berührung brachte", wie Nisius sich ausdrückt.

Wie sich zeigen wird, ist mit der Erwähnung der Ernennung und der daraus gezogenen Schlußfolgerung für die vorliegende Frage nichts gewonnen. Wäre Nisius der Sache etwas nachgegangen, so hätte er folgenden Tatbestand feststellen können:

Der Vater Pauls V. hatte für seinen Sohn Orazio zum Preise von 70000 Dukaten das Amt eines Uditore della Camera Apostolica gekauft. Orazio starb aber in jungen Jahren, so daß für die Familie Borghese der Verlust dieser gewaltigen Summe sicher schien. Was geschah nun? Um den Vater über den Verlust seines vielversprechenden Sohnes zu trösten und auch um den drohenden materiellen Verlust auszugleichen, ernannte Gregor XIV. — nicht etwa Sixtus V. — den zweiten Sohn, Camillo, zum Nachfolger seines Bruders im Amte eines Uditore. Nun hatte Sixtus V. den Monsignor Camillo Borghese, den nachmaligen Papst, im Jahre 1588 als Vizelegaten nach Bologna gesandt. Dort erreichte ihn die Ernennung Gregors, und nach Abwicklung der dortigen Geschäfte kehrte Camillo von Bologna zurück. Er war also gar nicht in Rom, als sich die Promulgation der Bibelbulle und die darauf folgenden Ereignisse abspielten. Er ist erst 1591 in die Ewige Stadt zurückgekehrt.

Daß er mit den Ereignissen am päpstlichen Hofe in nächste Berührung gebracht worden sei, wie Nisius sagt, wäre für die Zeit von 1591 ab sehr gut möglich gewesen, wenn er sich nicht von diesen Dingen ferngehalten und ganz in seine juristischen Bücher vergraben hätte. Er führte ein außerordentlich zurückgezogenes Leben, so daß es nicht wahrscheinlich ist, daß er sich um andere Dinge als um die seines Amtes gekümmert habe.

Papst Paul V. war demnach, wie ich oben schon hervorhob, gar nicht in der Lage, etwas aus eigener Kenntnis über die ganze Angelegenheit beisteuern zu können. Nisius müßte bei seinen Ausflügen in das Gebiet der Geschichte im allgemeinen und der päpstlichen Diplomatik im besonderen wesentlich zurückhaltender sein, als er es in seinen zahlreichen Aufsätzen über die Vulgata Sixtina gewesen ist. Es ist wahrlich kein Vergnügen, wenn man andauernd jede historische Angabe von Nisius auf ihren Unwert nachprüfen muß. Denn bis jetzt hat der „Hilftoriker" Nisius doch wirklich nur Pech gehabt. Nicht wie die Dinge gerade passen, muß man sie darstellen, sondern wie sie sich tatsächlich abgespielt haben. Wenn nun die geschichtliche Architektonik von Nisius ins Wanken gerät, dann müssen die anderen Dinge nachstürzen. Von seinem mit so viel Eifer aufgebauten Hause dürfte dann also nicht viel übrigbleiben. Er wird sich an den Gedanken gewöhnen müssen, daß die Bibelbulle ordnungsgemäß veröffentlicht worden ist, daß die Bibel selbst wirklich emissa in lucem war, daß in der praefatio Clementina ausschließlich die Befürchtungen und die Furcht vor den Anschlägen der Häretiker das Wort geführt haben, daß alle diese Dinge so aufgefaßt werden müssen, wie die richtig erkannte Geschichte es uns lehrt.

Im Anschluß an diese Ausführungen will ich noch ein Wort über die beiden Briefe des Assistenten Alber an Tanner vom 28. August und 4. September 1610 sagen. Beide Schreiben, von denen wir nur Bruchstücke kennen, sind mit einer bewunderns-

werten Geschicklichkeit und Klugheit stilisiert. Es ist alles aus den zur Verfügung stehenden Nachrichten herausgeholt worden, was gesagt werden konnte, ohne sich dem Vorwurfe einer Beugung auszusetzen. In dieser Beziehung muß ich die Briefstellen als wahre Meisterwerke bezeichnen. In den Worten, die ich oben aus Albers Brief über Paul V. angeführt habe, sind die Pronomina haec eadem von besonderer Bedeutung. Sie verwirren vielleicht den Sinn ein klein wenig, aber nicht zum Nachteil der Sache, die Alber vertritt. Unrichtig ist nur die Angabe, daß Azor seinen Disputationseinwurf über die berüchtigte „anticipatio typographi" gemacht habe „eo ipso tempore quo coeperunt publicari illa Biblia". Davon kann unter keinen Umständen die Rede sein. Und selbst Höpfl lehnt diese Zeitbestimmung mit dem größten Nachdruck ab. Er hat darin ganz recht, und auch seiner Begründung kann ich völlig beistimmen. Der Vorfall mit Azor kann erst nach dem Tode von Sixtus eingereiht werden.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich mit vollster Klarheit, daß Paul V. als Schwurzeuge für die These von Nisius abzulehnen ist. Wenn Alber einigermaßen Bescheid in dem Vorleben des Papstes gewußt hätte, so würde er seine Mitteilung über ihn wohl anders gefaßt haben. Aber da er auch so wenig Bescheid über das wahre Datum der Bibelbulle wußte, daß er sie mit anderen in das Jahr 1589 verlegte, so hat er auch von den kurialen Verhältnissen der Jahre 1588–1591 keinerlei Ahnung gehabt.

Über Mystik.

Von Prof. Dr. Bernhard Bartmann, Paderborn.

Wir leben in einer Zeit, wo das Wort „Mystik" einen guten Klang hat. In Rom hat der Papst einen eigenen Lehrstuhl für Mystik eingerichtet. Schriften über Mystik erscheinen zahlreicher als früher. Da war es angebracht, eine **Revue d'ascétique et de mystique** als Vierteljahresschrift herauszugeben. (Paris VIIe place Saint-Francois-Xavier, 5, Bureaux des Etudes: 15 fr. Un numéro 4 fr.) Die „Etudes" sind eine Zeitschrift der Jesuiten. Uns liegt die erste Nummer vor. Sie macht einen recht verheißungsvollen Eindruck. Da es heute einen weitverbreiteten Mystizismus gibt, so betont die Revue zunächst ihren streng „theologischen" Charakter. Die Grundsätze der Dogmatik werden also hier maßgebend sein, nicht unklare, pantheistische Hypothesen. Nach Darlegung der programmatischen Prinzipien greift die Revue den „Procès des Molinos" 1685–87 auf und behandelt Leben, Lehre, Erfolg, Verfolgung und Verurteilung des Quietisten in Rom. Man sieht hier wie so oft, wie leicht sich Gefühlsfrömmigkeit mit Sinnlichkeit verbindet! Bezeugt wurden von den mystischen Konventikeln Molinos: baises, étreintes, attouchements impudiques, promenades côte à côte avec les complices de ses impudiques, sans vêtements aucuns; soins suspects, sous prétexte d'hygiène, alles als Äußerungen „echter" Mystik. Vgl. auch die 263 Propositionen bei Denzinger-Bannwart 1221–1288. Der folgende Artikel erörtert das Verhältnis der Mystik zur Aszese, das heute viel behandelt wird. Ein aktuelles Thema ist auch das dritte, welches über die Pratique de l'Oraison mentale handelt. Es fragt sich, ob dabei l'âme demeure dans une certaine vigilance d'amour et d'attentation à Dieu, sans faire aucun autre acte? Die Antwort lautet, daß an Stelle einer nur allgemeinen quietistischen Hinrichtung auf Gott die lebendigen Akte des Verstandes und besonders der Liebe treten sollen. Die letzten Artikel behandeln die Übernatur des Gehorsams im Glaubensakt wie im religiösen Leben und einen geistlichen Brief des Mystikers Makarius von Ägypten.

Am Schluß wird eine gute Bibliographie der mystischen (neueren) Arbeiten und Schriften gegeben. Die Zeitschrift verdient alle Beachtung der Theologen. Möchte die „Valuta" ihr günstiger werden!

Mit diesem Wunsche möchten wir auch die folgende Publikation einleiten, die uns wie die vorige durch die Güte eines ausländischen Jesuiten privatim zugegangen ist: **Semaine d'ethnologie religieuse.** Comte-rendu analytique de la IIme session tenue à Louvain (27. Août—4. Septembre 1913. Louvain, E. Charpentière, Rue de Namur 108. Sie ist wegen des Krieges erst jetzt veröffentlicht. Erste katholische Autoritäten kamen auf dem Kongreß zu Worte; vor allem auch unser Landsmann W. Schmidt S. V. D. aus Mölding, der zwei Vorträge über Geschichte, Natur und Methode der Ethnologie hielt, ferner noch zwei über astrale Mythologie. Andere Autoren, meist aus dem Ordensstande, weil Missionare des In- und Auslandes,

steuerten mit beachtenswerten Vorträgen bei. Die ersten Aufsätze geben Etudes ethnologiques, historiques, psychologiques des religions, wobei der Jesuit Maréchal sich vernehmen läßt über Mystizismus und Mystik. Über die Mystik des Islam (Al-Gazzali) berichtet ein Dr. Palacios. Dem Islam werden überdies noch eine Reihe von Artikeln gewidmet, die unter anderen Gesichtspunkten abgefaßt sind. Ebenso dem Buddhismus. Möge die Hoffnung des Einsenders dieses „Compte-rendu" sich erfüllen, daß die nächste „Semaine" unter Verhältnissen stattfindet, die auch den deutschen Gelehrten eine rege Teilnahme daran ermöglichen werden.

Zum Schluß können wir auch eine Schrift von einem deutschen Autor zu dem Thema anzeigen: **Über Grundfragen der kirchlichen Mystik** handelt E. Krebs in einer bei Herder soeben erschienenen schönen Schrift (266 S., ℳ 17,80 u. Zuschlag). Er geht wie auch die eingangs erwähnte Revue de mystique davon aus, „auf theologischem Weg Sicherheit über das Wesen der Mystik" zu gewinnen. Das ist die einzig richtige Methode, um Klarheit in diesen vieldeutigen und vielmißbrauchten Begriff zu bringen. „Wir fragen zunächst, was das Wort ‚Mystik' in dem Sinne, wie es heute gebraucht wird, bedeutet; wir fragen weiter, was uns berechtigt, von einer eigenen kirchlichen Mystik zu sprechen. Wir suchen sodann Klarheit darüber, was das Lehramt der Kirche uns über das Wesen der Mystik vorträgt, und wie diese Lehre in Schrift und Überlieferung begründet ist. Von diesen theologischen Untersuchungen wird für die Abgrenzung des rechten Weges diejenige über die lehramtlichen Äußerungen die grundlegende sein. Die Mystik erscheint dem Verf. mit Recht als „Ziel und Frucht der gesunden Frömmigkeit". Er hebt auch den Fortschritt oder die „Stufen und Sondererscheinungen" des mystischen Lebens hervor und gibt „Grundsätze für das Wandern auf dem Wege der Mystik an". Auf Einzelheiten können wir kaum eingehen. Nur sei hervorgehoben, daß nach K. die Grenze von echter Mystik und Pseudomystik fließend ist und sich auch bei Heiligen Irrtümer in ihre Erlebnisse einmischen. So sagt Benedikt XIV., daß die Ekstasen von Katharina von Siena nicht gedruckt werden dürften, „weil sie voll von großen Phantastereien" seien. Sie hatte bekanntlich vorgegeben, in der Vision erkannt zu haben, daß Maria in der Erbsünde empfangen sei. Diese Vision war durch den Einfluß der Dominikaner, deren Schülerin sie war, bestimmt worden. Außer solchen natürlichen Einflüssen darf man auch an krankhafte denken. Den Teufel bringe man nicht leicht in Anrechnung. Das lehrreiche handliche Buch wird sich seinen Weg zu den vielen Freunden der Mystik schon bahnen neben dem bekannten Buch von Zahn, „Einführung in die kirchliche Mystik", wovon Verf. sagt, daß er damit „in den Grundfragen übereinstimme", wenngleich seine „Arbeit das Ergebnis ganz unabhängig von Zahn betriebener Studien" sei. Ein „Namen- und Sachregister habe ich angefügt in Erinnerung an die Mahnung meines verstorbenen väterlichen Freundes P. Odilo Rottmanner, der das Register ‚die Höflichkeit des Autors gegen den Leser' zu nennen pflegte".

Nochmals: Diaspora-Helferinnen.

Von Kaplan B. Kirchner, Iburg.

Die Einstellung von Helferinnen in die Diaspora-Arbeit ist von weittragender Bedeutung. Die Arbeitslast der Missionsgeistlichen ist vielfach erschreckend groß im Vergleich zu der geringen Anzahl der Gemeindemitglieder. Besonders die Religionsstunden nehmen den Geistlichen über Gebühr in Anspruch. Wöchentlich 20–25 Unterrichtsstunden in Gemeinden von 4–500 Seelen sind keine Seltenheit. Dabei die gewaltigen Entfernungen der einzelnen Außenstationen voneinander. Daß durch diese Überlastung allein durch Religionsunterricht eine intensive Seelsorge sehr erschwert wird, liegt klar auf der Hand. Dabei werden die Kräfte der Missionspriester schon vor der Zeit verbraucht, so daß manche schon nach wenigen Diasporajahren ihre Hauptarbeitskraft wesentlich eingebüßt haben. Um so mehr ist diese neue Einrichtung des Bonifatiusvereins zu begrüßen, und es ist dringend zu wünschen, daß möglichst viele Damen sich dieser apostolischen Arbeit widmen möchten[1].

Im Anschluß an diese Bemerkungen über Laienkräfte in der Diaspora-Arbeit möchte ich hinweisen auf eine religiöse Genossenschaft, die eigens für die Arbeit in der Diaspora geschaffen ist. Es handelt sich um „die Genossenschaft der Missions-

[1] Siehe Theologie und Glaube, 1920, S. 169.

schwestern Mariens", deren Mutterhaus sich in Meppen, Diözese Osnabrück, befindet. Die Missionsschwestern Mariens gehörten ursprünglich zu der Genossenschaft der Maristen und hatten ihr Mutterhaus in Lyon. Vor Jahren waren mehrere junge Mädchen aus der engeren und weiteren Umgebung von Meppen, wo ein Missionshaus der Maristen ist, in Lyon eingetreten. Sie wurden jedoch infolge des Krieges sämtlich ausgewiesen. Mehrere kehrten zu ihren Familien zurück, andere beschäftigten sich im Lazarett der Ursulinen in Haselünne, während andere den Haushalt der Maristenpatres führten. Der hochwürdigste Herr Bischof Wilhelm von Osnabrück, dem das ausgedehnte Gebiet der Norddeutschen Missionen untersteht, hat diese Schwestern jetzt wieder gesammelt und, nachdem ihre Verpflichtungen gegen das Mutterhaus in Lyon gelöst worden waren, zu einer neuen Genossenschaft der Missionsschwestern Mariens vereinigt. Die Hauptaufgabe der neuen Genossenschaft ist die Arbeit in der deutschen Mission, wo die Schwestern als ambulante Krankenpflegerinnen, als Fürsorge-, Handarbeits- und Gemeindeschwestern tätig sein sollen. Besondere Ausbildung erhalten die Schwestern als Katechistinnen, so daß sie den Missionspriestern einen erheblichen Teil der Religionsstunden abnehmen können.

Die erst im letzten Sommer erfolgte Gründung hat bereits feste Wurzeln geschlagen. Zahlreiche junge Mädchen haben sich schon für das Noviziat angemeldet. Leider können bei den beschränkten Räumen des Mutterhauses vorläufig nur wenige aufgenommen werden.

Erlasse und Entscheidungen

Rechtliche Materien

I. Acta Benedicti PP. XV.

1. Unter dem 10. Februar hat der Heilige Vater an Kardinal Mercier und den belgischen Episkopat ein Schreiben betreffs der **„Vlamischen Frage"** gerichtet, in dem er darauf hinweist, daß sich der Klerus von jeder politischen Betätigung besonders auf der Kanzel und in der Schule fernzuhalten habe. In den Seminarien dürften Schriften keinen Eingang finden, die die Politik in aufreizender Weise behandeln (S. 127 ff.[1]).

2. Durch Breve vom 21. März verleiht der Heilige Vater dem früheren Abt vom Benediktinerkloster Emmaus, Albanus Schachleiter, den **Titel eines Abtes von Spanheim** (S. 194).

II. S. Congregatio s. Officii.

Durch Dekret vom 30. März werden die **religiösen Bilder einer neuen Malerschule,** die in dem Buche „La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ par Cyril Verschaeve. Bruxelles et Paris 1920" veröffentlicht sind, gemäß can. 1399 n. 12 verboten (S. 197).

III. S. Congregatio Concilii.

1. Der Erzbischof von Agram hatte angefragt, ob die in seiner Diözese bestehende **hundertjährige Gewohnheit, Pfarrvikare oder Kapläne „inaudito parocho" anzustellen,** entgegen der Bestimmung des can. 476 § 3 „audito parocho" aufrechterhalten werden könne. Die Kongregation stellte sich entgegen dem Votum des Konsultors auf den Standpunkt, daß es sich im vorliegenden Falle nicht um eine Rechtsfrage, sondern um eine Tatfrage handle. Nach can. 5 haben die Bischöfe das Recht, hundertjährige Gewohnheiten entgegen den Bestimmungen des neuen Gesetzbuches aufrechtzuerhalten, „si . . . existiment, eas prudenter submoveri non posse". Da im vorliegenden Falle der Bischof selbst zweifelt, ob diese Gewohnheit bestehen kann, gibt er offen zu, daß sie auch aufgegeben werden könne. Daher lautete die Antwort: „Standum est dispositioni Codicis" can. 476, § 3 (S. 43 ff.).

2. In einer Diözese ist es den Priestern durch Partikulargesetz verboten, **Meßintentionen** ohne Erlaubnis des Bischofs an Priester anderer Diözesen weiterzugeben. Nun gestattet aber can. 838 den Priestern ganz allgemein die Weitergabe von Meßintentionen an andere Priester, sofern nur der Empfänger bekannt oder durch ein Zeugnis seines Bischofs beglaubigt ist. Nach einer Entscheidung vom 19. Februar kann dies Partikulargesetz nur mehr aufrechterhalten werden in bezug auf gestiftete Messen (auch wenn sie „ad instar manualium" geworden sind), und die Manualstipendien, die „intuitu Causae piae", also z. B. für Waisenhaus, Krankenhaus, Kirche gegeben werden, weil dem Bischof hierüber eine Jurisdiktions- oder Administrationsgewalt zukommt. In bezug auf Stipendien, die dem Priester persönlich gegeben werden, ist er frei gemäß can. 838 (S. 228 ff.).

3. Die **Vinzenzkonferenzen** sind nicht piae uniones im Sinne des can. 707, sondern societates laicae. Der Ordinarius hat keine Jurisdiktion im eigentlichen

---

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis XIII (1921) vol. 13 zu ergänzen.

Sinne, sondern nur das Recht und die Pflicht der vigilantia, daß in ihnen nichts gegen Glauben und Sitte vorkommt. Dekr. v. 13. Nov. 1920 (S. 135 f.).

IV. S. Congregatio Consistorialis.

1. Durch Dekret vom 20. Nov. 1920 wird die **Form der Bischofsernennung,** wie sie bereits in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Kanada besteht, die Commendatio candidatorum, auf Schottland ausgedehnt. Die Bischöfe reichen alle drei Jahre zu Beginn der Fastenzeit ihrem Metropoliten eine Liste der Priester ihrer Diözese ein, die sie für das Bischofsamt für geeignet halten, aus denen dann nach Ostern in einer Versammlung der Bischöfe die würdigsten per scrutinium gewählt werden. Die Liste der Erwählten wird an die Congr. Consist. gesandt. Bei eintretender Sedisvakanz ernennt der Heilige Vater einen der eingereichten Kandidaten zum Bischof (S. 13).

2. Durch Dekret vom 25. April wird die **Diözese Brixen,** die bisher zur Kirchenprovinz Salzburg gehörte, unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt (S. 226).

V. S. Congregatio de Propaganda fide.

Unter dem 3. Dez. 1920 wird der Erzbischof von Köln zum Präses der **„Unio Cleri pro Missionibus"** für Deutschland ernannt, am selben Tage der Erzbischof von München speziell für Bayern (S. 102 f.).

VI. S. Poenitentiaria Apostolica; Sectio pro Indulgentiis.

Durch can. 924 § 2 wird das Dekret Alexanders VII. aufgehoben, wonach die **Ablässe von Rosenkränzen** und anderen geweihten Sachen nur von den Personen gewonnen werden konnten, für die die betreffenden Gegenstände geweiht waren. Die Ablässe gehen nur verloren durch Vernichtung oder Verkauf der Sache, also z. B. nicht durch Ausleihen. Dekr. v. 18. Febr. 1921 (S. 164).

VII. Pont. Commissio ad Cod. Can. authentice interpretandos.

Am 1. März 1921 hat die päpstliche Kommission für die authentische Auslegung des neuen Kodex vier Erklärungen gegeben (S. 177 ff).

1. Zu can. 574. In Orden und Kongregationen mit einfachen Gelübden, in denen die Profeß mit der Klausel „donec in Congregatione vivam" abgelegt wird, braucht nicht das Triennium der zeitlichen Gelübde vorauszugehen. — Für den Austritt solcher Ordensleute aus dem Kloster gelten die Bestimmungen der can. 647–48, da ihre Gelübde als zeitlich gelten.

2. Zu can. 681. Der Austritt aus religiösen Genossenschaften ohne Gelübde wird geregelt durch dieselben Bestimmungen wie für Ordensleute mit Gelübden. Wenn das Band, das die Sodalen mit der Genossenschaft verknüpft, temporale ist, kommen can. 647 u. 648 zur Anwendung. Ist aber das Band perpetuum, so ist can. 649 usw. anzuwenden.

3. Zu can. 572. Wenn in der Form der Ordensprofeß die Äbtissin nicht erwähnt wird, sondern nur der Bischof, so ist in diesem Falle der Bischof oder sein Stellvertreter der legitimus Superior dieses Ordens.

4. Zu can. 597–600. Dem Gesetze der päpstlichen Klausur sind nicht unterworfen die Ordensfrauen, deren Gelübde, obwohl sie nach den Statuten feierlich sein sollten, dennoch für einige Orte ex praescripto Sedis Apostolicae einfach sind.

5. Zu can. 1045 § 1. Die Klausel „quoties impedimentum detegatur, cum iam omnia sunt parata ad nuptias" ist nicht im strikten Sinne zu nehmen, als ob das Hindernis vorher überhaupt unbekannt gewesen sei, sondern in dem Sinne, daß es erst kurz vor der Hochzeit zur Kenntnis des Pfarrers oder des Ordinarius kommt, obwohl es anderen vorher bekannt war. E. Schneider.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Sehr wertvolle **Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts** veröffentlichte Jakob Neubauer-Hermannsberg in den Mitteil. d. Vorderas. Ges. 1919/20 (Leipzig 1920, Hinrichs; ℳ 25,—). N. schreckt nicht davor zurück, Modemeinungen schroff den Rücken zu kehren. Im Gegensatz zu der bisher im wesentlichen isolierten Betrachtung des biblisch-talmudischen Rechtes fordert er, daß dieses in die Zusammenhänge des Mittelmeerkulturkreises hineingestellt werde. So „wird es unter selbstredend nicht wahlloser Zuhilfenahme der Keilinschriften und allgemeiner Erfahrungssätze der Rechtsvergleichung auch bei der Ausdeutung des spärlicheren biblischen Materials ... einst durchaus möglich sein, eine kontinuierliche juristische Entwicklungskette von den Zeiten Hammurabis und den altbiblischen Quellen bis zum Mittelalter ... darzustellen". Methodisch stützt N. sich zunächst auf die in der Ursprache benutzten Quellen des israelitisch-jüdischen Volksrechts; die Ergebnisse der Rechtsvergleichung werden nur subsidiär, aber mit gutem Nutzen zur Ergänzung und zur Aufhellung verlorengegangener Zusammenhänge beigezogen. Die Rechtsgeschichte ist „jeweils die Resultante aus zwei Komponenten, jenen ‚unnationalen Elementen' (Sehr), der allgemein-menschlichen Anlage, den ‚kulturellen Bedingungen' (Koschaker) einerseits und der ... individuellen Prägung des ‚Volksgeistes' anderseits". Die „dilettantische Spielerei" moderner Religionsgeschichtler wird energisch abgelehnt. Die Hauptergebnisse sind: Der Kaufehe-Hypothese wird für Israel endgültig der Garaus gemacht. Wer sie noch behaupten will, weil er sie für sein aprioristisches Entwicklungsschema braucht, müßte sich für Israel in dessen historisch nicht greifbare Prähistorie flüchten. In der ältesten Zeit gab es in Israel nur einen einzigen Eheschließungsakt, die Übergabe der Braut ins Ehebett. Die fortschreitenden Kulturbedürfnisse führten zur Spaltung der Eheschließung in Verlöbnis und Trauung. Bei dem Verlöbnis erscheint die in Israel uralte (Ruth 4, 7 f.) Wadiation als Perfektionsmittel des Rechts. An ihre Stelle tritt dann die Urkunde. Die subjektive Verlöbnisurkunde geht allmählich über in die objektive Kethuba, die schließlich zu dem bei der Trauung errichteten Ehevertrage wird. Die Verlobung brachte schon die hauptsächlichsten eherechtlichen Wirkungen. Die Tendenz, diese Wirkungen abzuschwächen, führte schließlich im Mittelalter zur Zusammenlegung von Verlobung und Trauung. Der mohar ist nicht „Kaufpreis" der Braut; er wird vielmehr als Morgengabe für die in der Brautnacht geopferte Jungfrauschaft (pretium pudicitiae) erwiesen. Das talmudische Wittum, die Kethuba, ist aus der Morgengabe hervorgewachsen. Über das Verhältnis Josephs und Marias urteilt N. von seinem jüdischen Standpunkte Freisen gegenüber so: „Wohl ist der Standpunkt der Kirche (*τὴν γυναῖκά σου* Mt. 1, 20. 24) zur Not zu verstehen, wenn die damalige Doktrin die copula carnalis, obwohl sie in der Regel direkt nach der Eheschließung stattgefunden hatte, doch nicht mehr für diese essentiell erachtete, sondern sich längst mit der chuppa allein begnügt hatte" (S. 64).

E. Dimmler setzt seine für die Förderung der erbaulichen Schriftlesung nützliche Bearbeitung alttestamentlicher Bücher für weitere Kreise fort, die er mit der Weisheit Salomos begann; vgl. Th. u. Gl. 1921, S. 50. Die Richtung ist konservativ, von der kritischen Exegese nicht berührt. Von den einzelnen Abschnitten der unter Berücksichtigung von Gr. mit möglichstem Anschluß an Dulg. nach M. T. an-

gefertigten Übersetzung finden sich jeweilig zusammenhängende längere Erklärungen, in der Übersetzung selbst dann nur noch kurze Verdeutlichungen in Klammern ohne weitere Anmerkungen, wie man das sonst bei uns gewohnt ist. Heute liegen dem Ref. folgende drei Bändchen vor: **Jeremias** (M.-Gladbach o. J. [1921], Volksvereinsverlag; geb. ℳ 7,20); **Ezechiel** (ebendas. o. J. [1921]; geb. ℳ 7,20); **Daniel, Klagelieder, Baruch** (ebendas. o. J. [1921]; geb. ℳ 7,20). Das Format von 10 : 14 cm ist für den Zweck der besinnlichen Lektüre gut ausgewählt, die Ausstattung den Verhältnissen nach eine gute, der Druck klar und gut lesbar, auch die in kleineren Typen gesetzten Erläuterungen. N. Peters.

Neues Testament.

Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland von H. J. Vogels. VII u. 151 S. (Münster 1919, Aschendorff; ℳ 7,—.) V. hat die These aufgestellt, daß eine altlateinische Form von Tatians Diatessaron den ersten Versuch darstelle, das Evangelium in das römische Gewand zu kleiden. Diese Abhandlung soll eine Vorarbeit zur Begründung derselben liefern durch den Nachweis, daß die jetzt im Vulgatatext vorhandene, zweifellos auf Tatians Werk zurückgehende Evangelienharmonie des Cod. Fuld. (6. Jh.) sowie die zweier Münchener Handschriften aus dem 14. Jh. ursprünglich einen altlateinischen Text boten. — Hatte schon Th. Zahn richtig gesehen, daß die der Harmonie des Fuld. vorausgehenden Inhaltsangaben (Capitula) ein älteres Stadium von lateinischer Harmonie voraussetzen, als dasjenige ist, welches in der Handschrift selbst vorliegt, so weist V. zunächst an einer Reihe von näher erläuterten Beispielen nach, daß die Capitula einen von altlateinischen Handschriften vertretenen Text voraussetzen. Dieses Resultat wird dann fernerhin bestätigt durch den Nachweis in reichlichen Proben und Erläuterungen, daß der Diatessarontext des Fuld. an den zahlreichen Stellen (600), wo er von dem feststehenden Vulgatatext (Wordsworth u. White) abweicht, altlateinisch ist, sich nahe berührend mit den irischen Vg. Codd., die unter starkem Diatessaroneinfluß stehen. Dieses Resultat Vogels wird ein völlig sicheres durch mehrere andere abendländische Diatessaronformen, von denen er eine, in zwei Münchener Handschriften 10 025 u. 23 977 (14. Jh.) vorliegende, daraufhin eingehend untersucht. Sie sind gröber als Fuld. gearbeitet und bieten eine von diesem unabhängige Form des Tat. Diatessaron. V. zeigt durch umfangreiche Listen von Lesarten, von denen manche im einzelnen besprochen werden, daß die zahlreichen Varr. vom Vulgatatext (W. u. Wh.) in diesen beiden Handschriften altlateinische sind. — Von S. 90—123 bietet V. den Text der Münchener Handschrift in der Weise, daß er die Varianten von der Oxforder Vulg.-Ausgabe angibt, so daß sich jeder den Text derselben an einer gewünschten Stelle herstellen kann und zum Schluß noch weitere Materialien zum Studium der Geschichte von Tatians Diatessaron im Abendlande, Evangelienharmonien, von denen keine direkt von Fuld. abhängt.

Dr. G. Stettinger, **Die Geschichtlichkeit der Johanneischen Abschiedsreden** (Wien 1919, Mayer u. Co.; 288 S., ℳ 7,20). Diese zweite Schrift St.s ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit den von Clemen (Entstehung des Johannesev. 1912) vorgebrachten Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Joh. Abschiedsreden. Nach Clemen bleibt als einzig möglicher echter Grundstock der Abschiedsreden nur übrig 14, 1a; 16, 25—31; 15, 20. St. prüft und bekämpft die von Clemen vorgebrachten Schwierigkeiten in folgender Reihenfolge: I. Das Schweigen der Synoptiker. Ergebnis: Dasselbe kann an und für sich kein argum. ex silentio bilden. Ferner: Zwischen den Gedanken der Joh. Abschiedsreden und den Aussprüchen Jesu bei den Synoptikern finden sich viele Ähnlichkeiten und Parallelen. II. Angebliche Widersprüche der Reden mit den Synoptikern in bezug auf die Christologie, und zwar 1. in bezug auf die Schilderung der Persönlichkeit Jesu; 2. bezüglich der Forderung des Glaubens an ihn wie an Gott (14, 11b); 3. Bedeutung der Persönlichkeit Jesu für die Apostel im Sinne von 14, 2 f. und verschiedener Aussagen im c. 15. III. Anachronismen, insofern, als Ideen späterer Zeiten Jesu in den Mund gelegt werden, z. B. das „Gebet im Namen Jesu“ 14, 13 f., der Missionsausblick 17, 20; die Jüngerverfolgung 15, 21; IV. eine Reihe kontextlicher und formeller Unstimmigkeiten. In einem V. Abschnitt wendet sich St. gegen die Clemensche Traditionshypothese, worin Cl. zur Erklärung des literarischen Problems des Johannesev. im Gegensatze zu den verschiedenen Quellenscheidungshypothesen eine literarische Einheit

in der Weise behauptet, daß verschiedenartige, einander ausschließende Traditionen einheitlich verarbeitet seien. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Im 37. Hefte der reformationsgeschichtlichen Studien und Texte gibt Karl Schottenloher die **Tagebuchaufzeichnungen des Regensburger Weihbischofs Dr. Peter Krafft von 1500—1530** heraus (Münster 1920, Aschendorff; ℳ 6,—). Wir erfahren aus ihnen nichts zu bedeutenden Ereignissen, erhalten aber aus ihnen ein deutliches Bild eines Mannes, der 30 Jahre lang in einem großen Bistum in bedeutender Stellung gewirkt hat. Solche Kleinbilder verdeutlichen den Hintergrund der größeren Ereignisse und erregen auch vom kulturgeschichtlichen Standpunkte lebhaftes Interesse. Ein Anhang enthält 15 Krafft betreffende Akten.

Der 18. Band der Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, hrsg. von der Görresgesellschaft, trägt den Titel: **Nuntiaturberichte aus Deutschland** nebst ergänzenden Aktenstücken 1589—1592. Zweite Abteilung: Die Nuntiaturberichte am Kaiserhofe. Dritter Band: Die Nuntien in Prag: Alfonso Visconte 1589—1591 und Camillo Cautano 1591—1592. Gesammelt, bearbeitet und herausgegeben von Joseph Schweizer (Paderborn 1919, Schöningh; ℳ 44,— u. 20% Zuschlag). Der Krieg hat die Herausgabe um mehrere Jahre verzögert. Alle Nuntiaturberichte sind dem Vatikanischen Archiv entnommen. Da aber das Aktenmaterial Fehlbestände aufweist, so mußten „ergänzende Aktenstücke" beigebracht werden. Von nichtrömischen Archiven ist vor allem das k. und k. Haus-, Hof- u. Staatsarchiv in Wien benutzt worden. Von den 284 Dokumenten, die der Band enthält, ist ein großer Teil im Wortlaut wiedergegeben, und das ist, wenn Raum und Geld vorhanden sind, das Erwünschteste. In manchen und wichtigen Punkten ist durch die Publikation der bisherige Stand der Forschung überholt worden. Die mehr als hundert Seiten umfassende Einleitung dient dem allgemeinen Verständnis der Dokumente. Die Ausgabe ist sehr sorgfältig, nach anerkannt bewährten Regeln der Editionstechnik gearbeitet und kann als grundlegend bezeichnet werden. In den Anmerkungen sind noch manche Dokumente abgedruckt.

A. Albers sieht in seinem Schriftchen: **„Der Untergang des Abendlandes" und der Christ** (München 1920, Beck; ℳ 1,50) in der bereitwilligen Aufnahme des Spenglerschen Buches durch Tausende eine Abkehr vom Materialismus zum Geistigen und begrüßt das Buch als ein Werkzeug zur Beschleunigung des inneren Prozesses der Verzweiflung, den die meisten nun einmal durchmachen müßten, um zur Gewißheit des Christentums zu gelangen. Doch erscheint ein solcher Wert des Spenglerschen Buches dem Referenten sehr problematisch.

Hubert Rausse hat seine **Geschichte des deutschen Mittelalters** für weiteste Kreise geschrieben (Regensburg o. J., Habbel; ℳ 7,50, geb. ℳ 10,—). Diesen sei sie wegen der warm kirchlichen und echt deutschen Auffassung, wegen der starken Betonung der Kulturgeschichte, die mit Recht gerade in unserer Zeit beliebt ist, und wegen der lebendigen, anmutenden Sprache gern empfohlen. Möge sie, wie der Verfasser besonders wünscht, am Neuaufbau Deutschlands ihren Teil haben. Mehrere Bilder illustrieren den Text.

Das reichhaltige Büchlein: **Bilder aus Oberschlesien** von Karl Wilk (1. Band der von dem Verfasser herausgegebenen Bücher aus dem Osten; Breslau 1920, Aderholz; ℳ 9,—) dürfte gerade jetzt weiteres Interesse beanspruchen.

† Fr. Tenckhoff.

Patrologie.

P. Dr. Arnold Nußbaumer liefert in seinem Buche **„Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Märtyrers mit Trypho"** (Paderborn 1921, Verlag von Ferdinand Schöningh) einen wichtigen Beitrag zur Symbolforschung. Durch eine eingehende Zergliederung der Epideixis des Irenäus und Herausschälung der einzelnen Teileinheiten und einen neuen Versuch, den Grundriß des Dialogs des hl. Justin klarzulegen, ergibt sich erneut (auch von anderer Seite war schon darauf hingewiesen) eine auffallende Übereinstimmung der Dispositionen. Da an ein Abhängigkeitsverhältnis nicht zu denken ist, so bleibt zur Erklärung der großen Ähnlichkeit im Aufbau der beiden Schriften nur die Annahme einer gemeinsamen Grundlage für beide Schriften übrig. „Nichts spricht nun dagegen,

daß letztere auf dem Gebiete der allgemeinen christlichen Unterrichtspraxis zu finden sein könnte. Denn nach der einläßlichen, von verschiedenem Standpunkte aus angestellten Untersuchungen Ungern-Sternbergs und Bousſets kann es als außer Frage stehend betrachtet werden, daß unsere beiden Schriften zum weitaus größten Teile mit Traditionsgut angefüllt sind, welches Justin und Irenäus von den christlichen διδάσκαλοι übernommen haben" (S. 84). Zu diesem Traditionsgut wird auch das Dispositionsschema der beiden Schriften zu rechnen sein. Bei dem Vergleich des von Nußbaumer herausgearbeiteten Dispositionsschemas des Dialogs mit den von Harnack statuierten ältesten formelhaften Stücken, auf denen das altrömische Symbolum fußt, und mit dem Glaubensbekenntnisformular, das W. Peitz bei seinen Forschungen über den „Liber diurnus" fand (Stimmen der Zeit Bd. 94, 1918, S. 553–566), ergibt sich, daß dem Dialog Justins „ein Kompendium christlicher Glaubenswahrheiten zugrunde liegt, welches in wesentlichen Punkten die gleiche Struktur aufweist wie jenes Schema, das Peitz im ‚päpstlichen Kanzleibuch' als ein offizielles Glaubensbekenntnisformular der Urkirche erkannt hat" (S. 97). Dazu kommt der Parallelismus der monarchisch-christologischen Schicht der Epideixis mit dem Dialog und daher auch dem Bekenntnisschema Harnack-Peitz. Die Herauslösung der über der christologischen Schicht der Epideixis gelagerten trinitarischen führt dann ferner zu dem Ergebnis, daß dieser Schicht ein Schema zugrunde gelegen haben muß, „das wesentliche Merkmale mit den cyprianischen Tauffragen (Cyprian Ep. 69. 70) gemeinsam hat und zur Zeit des hl. Irenäus irgendwie mit der Taufhandlung in Verbindung stand" (S. 105). Die Vereinigung der beiden Schichten weist also im Grundriß eine Struktur auf, die alle wesentlichen Bestandteile des römischen Taufsymbols enthielt. Von ganz besonderem Interesse ist die Feststellung des Verfassers, daß der Epideixisgrundriß dem Textus receptus des Taufsymbols viel näher kommt als dem altrömischen Wortlaut desselben. Da nun nach Ansicht Nußbaumers mit Sicherheit feststeht, daß das monarchisch-christologische Schema schon mit dem trinitarischen vereinigt war, bevor Irenäus sein „Erinnerungsschreiben über die Grundwahrheiten" schrieb, so kommt er zu dem Ergebnis: „Nicht bloß der Ursprung des altrömischen Symbols, sondern auch der Textus receptus ist in der vorirenäischen Zeit zu suchen. Als Faktoren der ersten Symbolentwicklung kommen nicht ein orientalischer und okzidentalischer Typus in Frage, sondern ein trinitarisches und ein monarchisch-christologisches Schema, die beide ihre Wurzel im Orient, und zwar in der Apostelpredigt haben" (S. 114). P. Simon.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur unter Ausschluß der katholischen Literatur von 1865–1915. Von Dr. Franz Schulte (Paderborn 1920, F. Schöningh; ℳ 16,– u. 40%). Das vorliegende Werk erscheint als 19. Heft der Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Prof. Dr. Remigius Stölzle und ist eine wertvolle Ergänzung zu der in gleicher Sammlung 1910 erschienenen Schrift von Dr. K. Staab, welche die Gottesbeweise in der katholischen Literatur von 1850–1900 behandelte. Wenn das vorliegende Heft zu einem stattlichen Bande von 345 Seiten und somit zum doppelten Umfang der Staabschen Schrift sich ausgewachsen hat, so liegt das keineswegs daran, daß die Gottesbeweise im akatholischen Lager durch positive Arbeit mehr gefördert worden wären als im katholischen, vielmehr spiegelt sich darin die in jenem Lager herrschende Zerfahrenheit und weitgehende Ablehnung der Gottesbeweise wider. Neben dem kleinen Häuflein der Verteidiger mußte hier die große Zahl der Gegner der Gottesbeweise, die es im katholischen Lager gar nicht gibt, notwendig herangezogen werden. Nach einer Einleitung über die Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise läßt Verf. zu den fünf Hauptformen des Beweises jeweils zuerst die Gegner und dann die Verteidiger zu Worte kommen, worauf er jedesmal eine Zusammenfassung und kritische Würdigung folgen läßt. Das Buch wird für die Apologeten in Zukunft ein unentbehrliches Hilfsmittel sein und sollte von allen, die sich mit der Frage der Gottesbeweise zu befassen haben, angeschafft werden.

Die Gottesbeweise. Von Viktor Kolb S. I. (Graz 1921, Ulr. Mosers Buchhandlung; kart. ℳ 12,–). Das Werkchen enthält in acht Vorträgen die wichtigsten Gottesbeweise in glänzender, schwungvoller und oft hinreißender Darstellung und kann sowohl zur Lektüre wie auch besonders als Grundlage für apologetische Vorträge

nur wärmstens empfohlen werden. Freilich sollte der Entropiesatz nicht als Stütze direkt in den Beweis aufgenommen werden, wie hier geschieht. Nach den Einwendungen Jsenkrahes und neuerdings Schnippenkötters (Der entropologische Gottesbeweis 1920) sollte man sich darauf beschränken zu konstatieren, daß das Entropiegesetz jedenfalls das Dasein Gottes begünstigt.

Das Wesen des Katholizismus. Grundsätzliches zu Friedrich Heilers gleichnamiger Schrift. Von Daniel Feuling O. S. B. (1920, Verlag der Beuroner Kunstschule). Die erste katholische Gegenschrift gegen das von uns bereits gekennzeichnete Heilersche Werk (s. o. S. 113) ist trotz ihrer Kürze (49 S.) sehr zu begrüßen. Eine auf jede Einzelheit eingehende Kritik würde allzu umfangreich werden müssen. Mit Recht hebt F. vor allem hervor, daß Heiler es unternimmt, das Wesen des Katholizismus als eine Vermengung von Göttlichem und Widernatürlichem, von Heiligkeit und Verderbnis zu bezeichnen, ohne auch nur die Vorfragen, was als Katholizismus und was insbesondere als dessen Wesen begriffen werden muß, gelöst zu haben. Die empirisch-geschichtliche Betrachtungsweise ferner, die Heiler anwendet, „vermag nicht — wie F. richtig betont — zu scheiden zwischen wesentlichen und wesensfremden Teilen in der Gesamterscheinung der katholischen Kirche und des katholischen Lebens". Nur eine philosophisch-metaphysische und eigentlich theologische Betrachtungsweise kann diese Wesenserforschung zum Abschluß bringen. Auf die in den beiden ersten Vorträgen Heilers vorgebrachten Anschuldigungen, daß im Katholizismus direkt heidnische Elemente sich befänden und daß in der christlichen Moral die judaistische Gesetzesreligion mit ihren Auswüchsen fortlebe, geht Verf. etwas ausführlicher ein.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Jos. Slipyi, **Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photius** (Innsbruck, Rauch; 90 S.). Eine gelehrte für Fachtheologen interessante Untersuchung, welche zeigt, daß Photius die Trinitätslehre der Kirche verdrehte, um in seiner Kirche gegen Rom eine feste dogmatische Position zu gewinnen.

Dr. Matthias Weiß, **Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit** (Trier, Paulinusdruckerei). Eine Freiburger Doktordissertation. Die gestellte Frage wurde bisher sehr verschieden beantwortet. Verf. untersucht historisch genau die Texte „über des Eusebius Verhalten im arianischen Streite" sowie „das Zeugnis der Schriften des Eusebius" und kommt zu dem Ergebnis, Eusebius war nicht Arianer, sondern Origenist; doch nicht echter Origenist, aber wo er von Origenes abweicht, ist er nicht von Arius abhängig, sondern von den alexandrinischen Origenesschülern Dionysius v. Alex. und Theognost. Verf. bekundet in seiner Erstlingsarbeit Scharfsinn und echt historische Methode, er hat gelernt, mit Texten wissenschaftlich zu operieren.

J. Boll, **Die christliche Hymnodik** bis zu Klemens von Alexandrien (Königsberg, Hartungscher Verlag) S.-A. aus dem Vorlesungsverzeichnis der Akademie zu Braunsberg, S.-S. 1921. Die christliche Hymnodik entstand in Anlehnung an das Judentum und an das griechisch-römische Heidentum. Das christliche Material ist dürftig: Magnificat (Lk. 1, 46), Benedictus (Lk. 1, 68), Gloria (Lk. 2, 14), Nunc dimittis (Lk. 2, 29). Vgl. weiter Apg 4, 24; 16, 25; 1. Kor. 14, 26; Kol. 1, 9 ff.; Eph. 1, 2 ff; 1. Tim. 3, 16; Eph. 5, 14; besonders Apok. 1, 4–7; 4, 8–11; 5, 9; 7, 10–12; 11, 15–19; 12, 10–12; 15, 3 f.; 19, 1–7; 21, 3 f.; 15, 3 f. Plinius-brief mit der Notiz vom carmen Christo dicere quasi Deo secum invicem; Ignat. ad Eph. 4, 1; 7, 2; Polyc. 3, 2 usw. Verf. weiß aus der nichtbiblischen Literatur nur sehr wenig anzuführen; ein unerleuchteter Biblizismus hat alle Hymnen um 250 vernichtet, weil gnostische Häretiker die Hymnodik erfolgreich zu Propagandazwecken benutzten. Wir freuen uns, daß Verf. seine hymnodischen Studien weiter veröffentlichen wird.

A. Reatz. **Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii** mit Berücksichtigung ihrer angeblichen Beziehung zu J. Firmikus Maternus (Freiburg, Herder; ℳ 12,–). Es handelt sich darum, eine kleine anonyme Schrift nach Datum und Autor festzustellen. Verf. untersucht sie dogmengeschichtlich und setzt sie mit Morin um 350 an und schreibt sie wie dieser Firmikus Maternus zu. Den Dogmatiker interessiert die Theologie der kleinen Schrift, die mit historisch-philologischer Genauigkeit aus den Texten festgestellt wird. Das Schema, das Verf. anlegt, ist der modernen Dogmatik, nicht der Schrift selbst entnommen, aber es hat das doch den

Vorteil, daß bei dieser Behandlung die Einzelwahrheiten klar und deutlich hervortreten. Im Mittelpunkte der Betrachtung stehen Vorsehung, Sündenfall, Erlösung und Auferstehung. In Einzelheiten dürfen wir uns nicht einlassen.

Simsa, **Das Geheimnis der Person Jesu** (Verlag Rauhes Haus, Hamburg 26; ℳ 3,75). Jesus eine geschichtliche Person, kein Sozialist, kein Religionsstifter, ein Mensch, aber Sohn Gottes, weil Offenbarung der Liebe Gottes.

Hennig, **Die Welt des Jenseits.** Blicke in das Reich der Geister (Verlag Rauhes Haus, Hamburg 26; ℳ 3,75). Ein Sammelwerkchen mit sechs Abhandlungen: 1. Hennig, Einführung; 2. Keßler, Himmel und Hölle; 3. Herbst, Verkehr mit der Geisterwelt; 4. Lucht, Seelenwanderungsglaube; 5. Stutzer, Geheimnisvolle Kräfte des Seelenlebens; 6. Unsere Toten leben. Ernst und lesenswert, besonders 3—5.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Das ausgezeichnete Buch „von der sittlichen Reife der Einzelpersönlichkeit und des Volkes", das J. Klug unter dem Gesamttitel **Lebensbeherrschung und Lebensdienst** bei Schöningh veröffentlichte (siehe diese Zeitschr. 1919 S. 446 f. und oben S. 116 f.), behandelt in seinem dritten Bande **Die Güter des Lebens,** und zwar die materiellen wie die ideellen Lebensgüter. Gerade die in diesem Bande vorliegende Erörterung der Wirtschaftsfragen vom Standpunkte der Moral aus wird besonders lebhafte Sympathie finden. Es mag unsere Leser interessieren zu sehen, wie über diese drei Bände Klugs die bekanntlich keineswegs unsere religiösen Auffassungen teilende Zeitschrift „Ethische Kultur", die Hauptvertreterin der sog. ethischen Bewegung in Deutschland, urteilt. Wir lesen in der letzten Nummer dieser Halbmonatsschrift (1921, Nr. 6, S. 48), daß das Unternehmen Klugs „ernster Beachtung auch von seiten derer wert" sei, „die seinen apologetischen Bestrebungen ferne und einzelnen seiner Darlegungen mit Vorbehalten gegenüberstehen". Die Arbeit Klugs wird bezeichnet als „ein Werk von hoher Gestaltungskraft in seinem Aufbau wie in seiner sprachlichen Darstellung, reich an Gedanken, an Stimmungs- und Gesinnungswerten, geschrieben von einem alle Tages- und Nachtseiten des modernen Lebens überschauenden Manne". Es richte „die eigene religiöse Welt des Katholizismus zwar freimütig, aber nicht aufdringlich über die Grundtatsachen des natürlichen Lebens" auf.

Aus langjähriger Missionsarbeit heraus hat Epiphanius Böschen O. F. M. „Winke und Ratschläge für die Seelsorger, die eine Volksmission halten lassen", zusammengestellt in dem sehr praktischen Buche **Seelsorgsarbeit für die Volksmission** (Wiesbaden, Hermann Rauch). Die Predigten, Beichten, Andachten, Gesänge, Feierlichkeiten, Ablässe während der Mission u. a. werden erörtert. Ein kleineres Büchlein, das Ludwig Anler O. F. M. in demselben Verlage erscheinen ließ **(Der Beichtvater bei Volksmissionen),** ergänzt in willkommener Weise Böschens Arbeit. Beide Bücher werden dem Geistlichen bei der Abhaltung von Volksmissionen treffliche Dienste tun.

Das kleine Buch von Hermann Rudolph **Das Gewissen, der Erzieher der Menschheit** will „ein Beitrag zur Volkserziehung" sein und ist als Nr. 14 der „Theosophischen Kulturbücher für wahre Lebenskunst und Lebensweisheit" erschienen (Theosophischer Kultur-Verlag, Leipzig). Es ist aufgebaut auf theosophischer Grundlage und ganz durchtränkt mit theosophischen Ideen: wir lehnen es mit aller Bestimmtheit ab. Mit solchen Auffassungen vom Gewissen können wir im Gewissen keinen „Erzieher der Menschheit" sehen.

Pfarrer Franz X. Kerer (Langengeisling) schrieb ein gutes und praktisches Büchlein **Das Noviziat der Zunge** (Regensburg, Manz; 3. Aufl.; 5. u. 6. Tausend). Er schrieb es „für alle . . ., die ihre Zunge zur Gesundung ‚ein Noviziat' durchmachen lassen wollen". Auf daß sich die Zunge feierlich entschließe zur Profeß, nur mehr zu reden „zur Ehre Gottes, zum Wohle des Nächsten und zum Bekenntnisse der Sünden".

Derselbe Pfarrer Franz X. Kerer legt auch sein Buch **Gottes Meißel und Hammer** (Regensburg, Manz) in 3. Auflage (5. u. 6. Tausend) vor. Er zeigt da in anregender Weise, wie Gott an unserer Persönlichkeit arbeitet, „Gott bildet am Menschen durch Welt und Menschen".

Hermann Muckermann S. I. konnte die beiden ersten Teile seines Buches **Kind und Volk** (erster Teil: Vererbung und Auslese; zweiter Teil: Gestaltung der Lebenslage) bereits wieder in neuer (Doppel-)Auflage herausgegeben (4. u. 5., vermehrte Auflage; 12.—17. Tausend; Herder). Vgl. diese Zeitschr. 1920 S. 243. Möge auch diese Doppelauflage reichlichen Segen stiften.

H. Müller.

Kirchenrecht.

F. Doerr, **Der Prozeß Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung** (Berlin 1920, Kohlhammer). Die Arbeit, eine erweiterte Form der im Archiv für Strafr. (Bd. 55 [1908] S. 12 ff.) erschienenen Abhandlung, ist eine gründliche „unbefangene Prüfung des Prozesses als solchen an dem rein menschlichen Maßstabe der damals geltenden rechtlichen Einrichtungen". Der Verf. hält sich bei seiner Untersuchung über das Verfahren vor der jüdischen und römischen Behörde an die chronologische Ordnung des Prozeßverlaufes und nimmt eine Mittelstellung ein zwischen den bisherigen Haupttheorien, der sog. Rechtfertigungstheorie, die beim Prozeß Jesu ein im großen und ganzen gesetzmäßiges Verfahren und sachlich begründetes Erkenntnis annehmen, und der sog. Inkompetenztheorie, die den Prozeß Jesu als einen ungesetzmäßigen, rohen Gewaltstreich und Justizmord ansehen. Die Arbeit, die für den Historiker wie für den Theologen und Juristen in gleicher Weise von hohem Interesse sein dürfte, ist leider nicht frei von offenen und versteckten Seitenhieben auf mittelalterliche kirchliche Einrichtungen, für deren Beurteilung dem Verf. anscheinend die nötigen Kenntnisse mangeln.

H. Bauer, **Das Recht der ersten Bitte bei den deutschen Königen bis auf Karl IV.** (Kirchenr. Abhdl., hrsg. von U. Stutz, 94. Heft) Stuttgart 1919, Enke; ℳ 18,—. Vorliegende Untersuchung ist eine Erweiterung der von demselben Verf. im Jahre 1914 als Heidelberger Dissertation erschienenen Schrift über die Entstehung der ersten Bitte. Sie bedeutet vor allem nach der historischen Seite eine die bisherige Forschung weit überholende und fast abschließende Darstellung des im Mittelalter bedeutsamen, mit der großen Säkularisation im 19. Jahrhundert verschwundenen Rechtsinstituts. Nach der rechtlichen Seite läßt die Abhandlung zu wünschen übrig.

H. Nottarp, **Die Bistumserrichtung in Deutschland im achten Jahrhundert** (Kirchenr. Abhdlg. H. 96) Stuttgart 1920, Enke; ℳ 34,—. Im ersten Teile wird die Geschichte der Bistumsgründungen in Deutschland behandelt, die im wesentlichen auf der bisherigen Forschung aufgebaut ist. Der Schwerpunkt der vortrefflichen Arbeit liegt im zweiten Teile, der die rechtliche Seite der Bistumserrichtungen in der frühkarolingischen Zeit zum Gegenstande hat. Der Verf., der aus der Schule von U. Stutz hervorgegangen ist, liefert einen wertvollen Beitrag zum Eigenkirchenwesen, insofern als die bisherigen Anschauungen über diese kirchenrechtlich bedeutsame Frage nach verschiedenen Richtungen hin als nicht mehr stichhaltig angesehen werden können.

F. X. Buchner, **Verfassung und Rechte der Landkapitel** (Neumarkt Opf., Boegl. 1919) behandelt zunächst die Zeit der Archipresbyter und Archidiakone, dann das erste Auftreten der Dechanten, Priesterbruderschaften und Landkapitel, weiter die Stellung der Synoden des 13.—15. Jahrhunderts zu den Landkapiteln, die Reformationszeit und die Ausgestaltung der Kapitel vom 17.—20. Jahrhundert und liefert damit einen lehrreichen Beitrag zur geschichtlichen Entwicklung der heutigen Dekanate bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.

Der Koblenzer Hospital- und Gefängnisgeistliche Georg Reitz bietet in seiner philosophischen Promotionsschrift **Die Größe des geistlichen und ritterschaftlichen Grundbesitzes im ehemaligen Kur-Trier** (Koblenz 1919, Görres-Druckerei) zum erstenmal für ein größeres deutsches Gebiet eine quellengenaue zahlenmäßige Feststellung der Größe des geistlichen und ritterschaftlichen Grundbesitzes und damit einen interessanten Beitrag der Wirtschafts- und Heimatsgeschichte des ehemaligen Kurfürstentums Trier in der Zeit vor der Französischen Revolution.

Von Bearbeitungen des geltenden Rechtes verdient besondere Empfehlung Ph. Maroto, **Institutiones iuris canonici ad normam novi codicis** tom I. III et IV mill. Matriti, Edit del Corazón de Maria 1919). Der vorliegende Band behandelt im ersten Teile Einleitungsfragen, die Quellen und das erste Buch (normae generales) des Kodex. Im zweiten Teile wird das Personenrecht des Kodex bis can. 214 einschließlich dargestellt, also sect. I de clericis in genere. Marotos Buch ist eines der besten Lehrbücher, die bis jetzt über das kirchl. Gesetzbuch erschienen sind.

E. Schneider.

Homiletik.

Die sonntäglichen Episteln. Im Dienste der Predigt erklärt von Dr. Fritz Tillmann, Professor der Theologie. I. Band vom ersten Adventssonntag bis Palmsonntag (Düsseldorf 1921, Druck und Verlag von L. Schwann; VI u. 301 S., ℳ 28,—, geb. ℳ 35,—). Wir bedurften einer für Predigtzwecke berechneten Erklärung der

Episteln, die auf exegetisch festem Grunde aufgebaut ist. Gerade die Episteln bieten der Erklärung und homiletischen Auswertung bedeutende Schwierigkeiten, denn sie tragen zum Teil stark zeitgeschichtliches Gepräge, enthalten oft eine durchaus polemische Einstellung und entbehren manchmal auch infolge einer oft weniger glücklichen Auswahl der Verse eines ganz einheitlich geschlossenen Gedankenkreises, bieten aber dabei eine solche Fülle und Tiefe religiöser Belehrungen und Anregungen, es spricht aus ihnen eine solche kernhafte Frömmigkeit, daß sie mehr als bisher zum Gegenstande der Predigt gemacht werden müssen. Daß uns Tillmann neben die bereits vorhandenen (F. X. Dieringer, J. B. Hirscher, G. Sladeczek, Sauter, Engel) eine neue mustergültig gelungene Erklärung der Episteln legt, ist erfreulich. Die Anlage des Werkes ist dieselbe wie bei den sonntäglichen Evangelien. Wie dort wird auch hier die Perikope organisch in den Zweck- und Grundgedanken des ganzen Briefes und den näheren Kontext eingeordnet, so daß die Bedeutung des Textes klar hervortritt. Darauf folgt die für den Homileten wichtige Vorarbeit, die Einzelexegese des Textes, die Entkleidung des zeitgeschichtlichen Charakters, die Herausarbeitung des Allgemeingültigen, schließlich die Anwendung auf die modernen religiösen und seelsorglichen Verhältnisse. Bei der Anwendung auf die heutige Zeit ergeben sich ganz überraschende Ausblicke, urchristliche Gedankengänge im besten Sinne des Wortes, die der heutigen Religiosität Leitsterne sein müssen. Fast jede Epistel könnte als Beispiel angeführt werden. Wir empfehlen das ausgezeichnete Werk angelegentlichst tieferem Studium und eingehender Meditation. Der Ideengehalt der Predigt wird eine Vertiefung und Erweiterung erfahren, was bei den z. T. ausgetretenen Geleisen unserer Predigt ein wesentlicher Fortschritt ist.

Stiftspropst Dr. Walters **Christenlehrpredigten.** Nach seinem Tode bearbeitet und herausgegeben von Alfons v. Riccabona, Spiritual am fb. Priesterseminar in Brixen a. E. I. Band (I.—III. Hauptstück). Mit einem Bilde Walters nach dem Porträte Niederwangers und einer kurzen Skizze seines Lebens von Kanonikus Josef Liensberger. (Brixen 1921, A. Wegers Verlagsbuchhandlung; IX u. 554 S., ℳ 30,—.) Von Stiftspropst Prälat Dr. Walter (geb. 1835 zu Innsbruck, gest. zu Innichen 1915), dem Verfasser von in Österreich populär gewordenen Schriften über den Rosenkranz, das Altarsakrament, die heilige Messe, den Heiligen Geist und den katholischen Priester, werden hier 78 Christenlehrpredigten vorgelegt. Sie umfassen den Glauben, das Apostolische Glaubensbekenntnis (S. 1—33), die Hoffnung und das Gebet (S. 34—47), die Liebe und die Gebote (S. 48—78). Es sind didaskalische Predigten, geboten im Tone ruhiger Belehrung. Wer wesentlich Neues, Pathos und große Geste sucht, findet sie hier nicht. Zu rühmen ist die klare sachliche Sprache, die übersichtliche Disposition, die durch Notierung am Rande noch schärfer hervortritt, die populäre Darstellung. Man vermißt in einigen Predigten, die ziemlich ausführlichen Stoff behandeln, eine gewisse Einheitlichkeit des Themas. Manche Ausdrücke, bzw. sprachliche Eigentümlichkeiten, „liegen" uns weniger. Manche Formulierungen und Erklärungen halten wir für weniger glücklich, im gewissen Sinne für einseitig, z. B. Inspiration der Heiligen Schrift (S. 21), Zauberei (S. 388) u. a. Im übrigen ein brauchbares Hilfsmittel für die angegebenen Zwecke. J. Brögger.

Liturgik.

Die Neuerungen im Missale. Zusammengestellt und erläutert von Franz Brehm (Regensburg 1920, Pustet; 452 S., geb. ℳ 53,— u. Teuerungszuschlag). Gleichzeitig mit dem Erscheinen des neuen Missale hat die Firma Pustet durch ihren tüchtigen liturgischen Redakteur diesen Kommentar zu den Neuerungen in den Rubriken herausgeben lassen, der in vollstem Maße allen Wünschen und Anforderungen gerecht wird, die man an ein solches Werk stellen kann. Die Titel und Abschnitte der neuen Additiones et Variationes in Rubricis Missalis werden einzeln in lateinischem Text mit nebenanstehender, guter Übersetzung dargeboten. Der jedesmal darunter stehende Kommentar gibt eine ausführliche und sehr klar disponierte Erklärung der Neuerungen, den Unterschied zwischen den alten und neuen Bestimmungen stets besonders betonend. An einer Reihe von Beispielen wird dazu noch immer die praktische Anwendung der betreffenden Rubrik gezeigt. In die neuen Rubriken haben die Vorschriften des Motuproprio Abhinc duos annos über die Solemnitas externa jener Feste, die bis zum Erscheinen desselben an einem Sonntag gefeiert wurden, auffallender- und bedauerlicherweise keine Aufnahme gefunden — „aus Gründen

technischer Art", wie uns Brehm zu sagen weiß. Um so dankbarer muß man ihm dafür sein, daß er uns wenigstens mit der hierfür schon festgesetzten Rubrik bekanntmacht. Diese ist fast wörtlich dem obengenannten Motuproprio entnommen und wird von B. eingehend erläutert. Den Additiones et Variationes folgt die Kommentierung der im Missaletext selbst vorgenommenen Änderungen. Sie konnte in einer so erschöpfenden Weise wohl nur vorgenommen werden von einem liturgischen Redakteur, der selbst den Neudruck des Missale leitete und mit der Ritenkongregation dabei stets in reger Verbindung stand. Die Abweichungen des Missaletextes vom Gradualtext sind auch im neuen Missale beibehalten worden, weil die jetzige Missalereform ja im wesentlichen über eine rubrizistische nicht hinausgehen sollte. Alle diese Abweichungen, deren Zahl sich auf 203 beläuft, hat Br. in einer übersichtlichen Tabelle zusammengestellt unter wörtlicher Anführung derselben.

Wer eine kürzere Bearbeitung der so sehr veränderten Missalerubriken wünscht, mag zu der vom selben Verfasser herausgegebenen **Synopsis Additionum et Variationum in editione typica Missalis factarum** greifen (Regensburg 1920, Pustet; 389 S., br. ℳ 16,—). Die Diözesandirektorien können die neuen Bestimmungen über die Votiv- und Requiemsmessen, über die Kommemorationen usw. nur in ganz beschränktem Umfange dem Kalendarium beifügen, darum sei jedem Konfrater zur Anschaffung einer solchen Synopsis geraten, die alle Bestimmungen der General- und Spezialrubriken, der „Additiones et Variationes" und der einschlägigen Entscheidungen der Ritenkongregation in zusammenfassender Darstellung enthält.

In vierter durchgesehener Auflage erschienen **Die Hymnen des Breviers** nebst den Sequenzen des Missale von Dr. Adalbert Schulte (Paderborn 1920, F. Schöningh; 309 S., br. ℳ 14,— u. 40% Zuschlag). Veränderungen hat diese Auflage der dritten gegenüber nicht erfahren (vgl. diese Ztschr. Jahrg. 1917, S. 480). Es würde einem mehrfach gehegten Wunsche entsprechen, wenn manche Hymnen aus den früheren Officia propria pro aliquibus locis des Breviers (z. B. vom Feste der heiligen Familie) wieder Aufnahme fänden, da solche Offizien ja jetzt in die Propria der einzelnen Diözesen eingesetzt worden sind.

Als 12. Bändchen der vom Verlag W. Ehrig zu Heidelberg herausgegebenen Sammlung lexikalisch geordneter Nachschlagebüchlein **Die Auskunft** erschien die **Liturgik** von Prof. J. Braun S. I. (88 S., kart. ℳ 4,80). Alles, was auf liturgischem Gebiete von Bedeutung ist, hat hier unter 600 Stichwörtern in alphabetischer Reihenfolge eine übersichtliche Zusammenstellung erfahren. Eine genauere Prüfung des Werkchens ergab, daß es Anspruch erheben kann auf wesentliche Vollständigkeit und Zuverlässigkeit. Laien können sich an der Hand desselben schnell und leicht über alle liturgischen Gegenstände, Handlungen und Symbole Aufschluß und Belehrung verschaffen. C. Gierse, Subregens.

Philosophie.

System der Philosophie. I. Band: **Formalphilosophie oder Logik** von P. Dr. Beat Reiser O. S. B, Professor der Philosophie am Lyzeum der Stiftsschule in Einsiedeln (Verlagsanstalt Benziger, Einsiedeln 1920; XVI u. 492 S., ℳ 68,—). Dies neueste scholastische Lehrbuch der Philosophie will das „reine thomistische" System entwickeln. Es zeichnet sich vor vielen aus durch die frische, gut lesbare Darstellung, eine sehr ansprechende, originelle Art der Behandlung aller, auch der altersgrauen, in ähnlichen Büchern zumeist in unisonen Schemen abgewandelten Thesen. Die Ergebnisse der neueren Spezialwissenschaften werden reichlich zur Grundlegung und Illustrierung herangezogen, die lateinischen Kunstausdrücke und Fremdwörter möglichst mit passenden deutschen Ausdrücken wiedergegeben. So wird dies neue Buch in der Tat, was es dem Titel nach sein möchte, ein empfehlenswertes „Lehr- und Lernbuch für Selbststudium und Schule". Auf die einzelnen Lehrgegenstände einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur die folgende Frage sei uns gestattet: Wie reimt es sich zusammen, daß S. 51 ff. jeder Begriff wesentlich als ein Universale hingestellt wird, S. 63 f. dem universalen Begriff aber noch Einzelbegriffe und eine Reihe anderer gemeinsamer Begriffe gegenüberg·stellt werden?

In fünfter Auflage erschien der erste Band des Cursus philosophicus, den die Jesuitenprofessoren des Valkenburger Kollegs herausgeben, unter dem Titel **Logica** in usum scholarum, auctore Carolo Frick S. I. (Freiburg, Herder; XII u. 366 S., ℳ 7,—). Der Band enthält außer der Logik im engeren Sinne oder Dialektik auch

die Kritik. Die neue Auflage bezeichnet sich auf Grund mannigfacher Änderungen und Hinzufügungen, die besonders die Kritik betreffen, mit Recht als eine verbesserte. Eine ganz knappe Übersicht über die logischen Formen und Regeln mit Beispielen gibt Dr. phil. Julius Böhmer, **Logik.** Leitfaden zum Gebrauch in höheren Lehranstalten und zum Selbststudium (Leipzig, Verlag von Krüger; 32 S., ℳ 0,50).

Der Denker. Eine Herausforderung von Dr. phil. Dietrich Heinrich Kerler (Ulm 1920, Verlag von Heinrich Kerler). Denker sind nicht die „Intellektuellen" – wie etwa Kant und sonstige Philosophen –, sondern die „Geistigen", d. h. die von einem überschwenglich Erschauten in den letzten Tiefen ihres Wesens Ergriffenen, Erregten, Aufgewühlten, Erschütterten. Nur solche Glut, solcher „Eros" führt zur Wahrhaftigkeit und zum – Atheismus. Der Verfasser scheint diesen Eros zu besitzen. Eine andere Schrift des vielbelesenen und literarisch sehr regen Verfassers über **Henri Bergson** und das Problem des Verhältnisses zwischen Leib und Seele (ebenda ℳ 0,80) zeigt uns denselben jedoch als nüchternen Intellektuellen, der die begriffliche Verschwommenheit des französischen Lebensphilosophen besonders hinsichtlich des psychophysischen Problems einer strengen Kritik unterzieht.

J. Maritain, Agrégé de l'université, Professeur à l'institut catholique de Paris. **Éléments de Philosophie.** I. Introduction générale à la philosophie Deuxième édition, Paris — 6e, Pierre Téqui, Libraire-Éditeur, Rue Bonaparte 82. 1920, Fr. 5,— u 50% Zuschlag. Der Verfasser plant eine siebenbändige Gesamtdarstellung der Philosophie, von welcher dieser erste Band in ausführlicher Weise die Einleitung behandelt: Übersichten über die geschichtliche Entwicklung und die Probleme der Philosophie, Begriff und Einteilung derselben. Der Verfasser steht auf dem aristotelisch-scholastischen Standpunkte. Die Darstellung ist flott und durch Exkurse in die neuere Philosophie belebt. Erwähnt sei, daß dies Buch als erstes seit vielen Jahren aus unserem westlichen Nachbarland der Redaktion aus freien Stücken zugesandt wurde. J. Feldmann.

Pädagogik.

11. und 12. Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft. Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Dr. Jos. Göttler, Universitätsprofessor (München u. Kempten 1920, Verlag der Jos Kösel'schen Buchhandlung; 192 S.). Das Jahrbuch ist didaktischen Fragen gewidmet. Der erste Aufsatz – die letzte Gabe des Ehrenpräsidenten des Vereins Otto Willmann – behandelt unsere Klassiker nach ihrem Werte für die Gegenwart (S. 1–6). Sie sollen ein Faktor sein in dem Erneuerungswerke der heranwachsenden Generation. Dr. Joh. Westermayer-München bringt Untersuchungen über den Geschichtsunterricht mit besonderer Berücksichtigung der weiblichen Mittelschule. Nachdem der Verfasser den weiblichen Typus analysiert und sich aus biologischen, psychologischen und kulturellen Gründen gegen die Koinstruktion entschieden ausgesprochen hat, bezeichnet er als Ziel des Geschichtsunterrichtes auch für die weiblichen Anstalten Weckung und Pflege des historischen Sinnes unter Festlegung von Nebenzielen, wie sie sich aus dem besonderen Charakter der weiblichen Psyche ergeben. Aus diesen prinzipiellen Ausführungen zieht der Verfasser praktische Folgerungen für die Auswahl und Anordnung des Stoffes sowie für die Didaktik des Geschichtsunterrichtes. Über neue Wege im Deutschunterricht berichtet Schulrat Joh. Jos. Wolff-Bergheim (Erft) (S. 85–124). Der letzte Aufsatz Theorie und Erfahrung bietet die reichen Erfahrungen des Schulrats Erdmann-Godesberg.

Die Verwahrlosung. Ihre klinisch-psychologische Bewertung und ihre Bekämpfung Für Pädagogen, Ärzte, Richter. I. Teil: Die Verwahrlosung der Knaben von Privatdozent Dr. A. Gregor, Oberarzt an der Heilanstalt Dösen und an dem Heilerziehungsheim Kleinmeusdorf. II. Teil: Die Verwahrlosung der Mädchen von Dr. A. Gregor und Dr. Else Voigtländer, Wissen. Assistentin an dem Heilerziehungsheim Kleinmeusdorf (Berlin 1918, Verlag von S. Karger; VIII u. 585 S., ℳ 22,–, geb ℳ 26,–). Das umfangreiche Buch liefert einen bedeutenden Beitrag zum Kapitel Verwahrlosung. Schon die 200 Fälle der Verwahrlosung (100 Knaben und 100 Mädchen), die im einzelnen beschrieben werden, bieten ein reiches Material nicht bloß zum Studium der Psychopathie, sondern auch der Charakterologie, insofern auch über die Verwahrlosung hinaus ein abgerundetes Charakterbild versucht wird. Seelsorger und Pädagogen können hier, wenn sie auch nicht in jedem Punkte

zustimmen, einen tiefen Blick in das Seelenleben der Verwahrlosten tun. Was die Ursache der Verwahrlosung angeht, so wird bez. der Knaben festgestellt, „daß die Verwahrlosung der Regel nach nicht äußerlich, sondern durch die Konstitution des Individuums bedingt ist. Daraus folgt aber weiter, daß derartige Fälle nicht lediglich einer Unterbringung, die nur Beseitigung schädlicher Ursachen in sich schließt, sondern einer aktiven erzieherischen Einwirkung bedürfen, welche eine Umgestaltung der vorhandenen Dispositionen anstrebt" (S. 231). Demgegenüber wird bei der Verwahrlosung der Mädchen „ein Überwiegen von Bedeutung des Milieus" als Befund festgestellt. Interessante und praktische Aufschlüsse gewähren die Kapitel: Ursachen der Verwahrlosung (S. 218 ff., 475 ff.), Allgemeine Prognose (S. 232 ff.), Mittel und Wege zur Bekämpfung der Verwahrlosung (S. 240 ff.), Erfolge (S. 248 ff.). Bei den verwahrlosten Mädchen ist besonders die sexuelle Verwahrlosung und das sexuelle Leben der Zöglinge eingehender Untersuchung gewürdigt. Der Beruf der Verfasser bringt es mit sich, daß die religiöse Seite des Problems nicht berücksichtigt ist.

Dr. Hermann Mosapp, Schulrat in Stuttgart, **Hauspädagogik.** Grundlinien einer häuslichen Erziehung (Stuttgart 1920, Druck u. Verlag von Greiner u. Pfeiffer; 70 S., ℳ 6,—). Der Verfasser hat viele Jahre Unterricht in der Erziehungslehre am Schwäbischen Fröberseminar und am Hauswirtschaftlichen Seminar des Schwäbischen Frauenvereins erteilt. Das vorliegende Bändchen soll ein gedruckter Leitfaden für einen gleichen oder ähnlichen Zweck sein. Eine brauchbare kurze, übersichtliche Darstellung für diesen Zweck. J. Brögger.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Sehr beachtenswert ist das große Werk von Dr. A. Steinmann, **Jesus und die soziale Frage** (Paderborn 1920, Schöningh; VI, 261 S., ℳ 24,—). In eindringender Schriftuntersuchung, mit umfassender Literaturbeherrschung behandelt St. zunächst Jesu Lehre im Gegensatz zum Juden- und Heidentum und bespricht sodann im einzelnen seine Stellung zu Ehe und Familie, Arbeit, Reichtum, Armut, Nächstenliebe, um mit einer warmherzigen Ausführung über die sozialen Werte des Karfreitags zu schließen. Das Gesamturteil St.s über das Heidentum als „eine Welt voll Selbstsucht" (129) ist wohl zu schroff; man muß nach Zeiten und Gegenden unterscheiden; unter den kleinen Leuten, vor allem außerhalb der entarteten Großstädte, gab es viel Menschlichkeit. Das große Neue, das der Heiland brachte, auch gegenüber den Juden, liegt in der ausnahmslosen Geltung und noch mehr in der Begründung des Liebesgebotes, wie besonders Krebs (Das Kennzeichen seiner Jünger) neuerdings gut dargelegt hat.

St.s Buch ist eine wertvolle Gabe für unsere sozial zerklüftete Zeit; das erkennt man sofort, wenn man die Broschüre: **Christus in der modernen sozialen Bewegung** von Dr. Peter Dausch (Münster 1920, Aschendorff; 44 S., ℳ 2,20) daneben hält; sie zeigt uns, wie das Christusbild auch in sozialer Hinsicht von Unberufenen verzerrt wird.

Für die breiten Kreise der Karitasfreunde ließ der Karitasverband (Freiburg i. Br.) ein **Karitashandbuch** (VII, 318 S.) durch seinen Zentralsekretär K. Jörger herausgeben. Alle Gebiete der Karitas (Organisation, Armen- und Krankenpflege, Kinder- und Jugendschutz, Kampf gegen Volkslaster usw.) kommen kurz und praktisch zur Besprechung in 14 Abschnitten, die von ebensoviel Fachleuten bearbeitet wurden. Das Buch ist besonders zur Benutzung bei Unterrichtskursen geeignet und wird dafür auch in 18 einzelnen Teilen (à ℳ 1,50) abgegeben. Mitglieder des Karitasverbandes können das Buch für ℳ 12,—, geb. ℳ 15,— beziehen; im Buchhandel kostet es ℳ 16,— u. 20,—. Die erste Auflage ist schon fast ganz abgesetzt.

Sehr zeitgemäß ist das Buch von Ludwig Heilmaier **Familie und Seelsorger** (München 1920, Lentner; 69 S., ℳ 2,50). Es weist auf die vielfache Gefährdung der Familie durch Sozialismus, radikale Frauenbewegung, Großstadt usw. hin und gibt dem Seelsorger wirklich praktische Winke, wie er die Schäden heilen und ihnen vorbeugen kann (Hausbesuch, Familienschwestern, Müttervereine, christl. Hausbräuche usw.). Gute Literaturvermerke sind beigefügt. W. Liese.

Professor Dr. Franz Tenckhoff

† 22. Mai 1921.

Am 22. Mai d. J. verlor unsere Zeitschrift durch unerwarteten, schnellen Tod einen ihrer Begründer und eifrigsten Mitarbeiter, Prof. Dr. Franz Tenckhoff. Prof. Tenckhoff war in Paderborn am 16. August 1865 geboren. Nachdem er am Gymnasium seiner Vaterstadt das Reifezeugnis erlangt hatte, studierte er zunächst Rechtswissenschaft in Bonn und Tübingen, dann Philosophie und Theologie an der Akademie zu Münster i. W. Am 19. März 1888 wurde er in Paderborn zum Priester geweiht. Nach der Priesterweihe widmete er sich von neuem geschichtlichen und geographischen Studien, und zwar zwei Semester an der Akademie zu Münster und fünf Semester in Berlin. Seine Studien galten der historischen Methode überhaupt und insbesondere der Erforschung des Mittelalters. Von den Professoren Wattenbach, Breßlau, Scheffer-Boichorst, v. Below, Niehues und Finke wurde er in die geschichtlichen Studien eingeführt, und die Anregungen, die er im Verkehr mit diesen Männern und in ihren Seminarübungen empfing, haben auch seine späteren Studien und Arbeiten richtunggebend beeinflußt. Am Schlusse seiner Universitätsstudien legte Tenckhoff als Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Papsttum und Kaisertum im Mittelalter eine Arbeit vor über den Kampf der Hohenstaufen um die Mark Ancona und das Herzogtum Spoleto von der zweiten Exkommunikation Friedrichs II. bis zum Tode Konradins, mit der er in Münster am 24. Juni 1893 in der philosophischen Fakultät promovierte. Am 6. Februar 1892 hatte er bereits die Staatsprüfung pro facultate docendi abgelegt. Er trat nach dieser Prüfung in den öffentlichen Schuldienst ein und leistete die Vorbereitungszeit für das höhere Lehramt in Münster und Paderborn ab. Dann blieb er dauernd in Paderborn. Am 1. April 1900 wurde er am Kgl. Gymnasium Theodorianum, an dem auch sein Vater Professor gewesen war, als Oberlehrer fest angestellt. Neben seiner Lehrtätigkeit arbeitete er in der geschichtlichen Forschung unermüdlich weiter. Ostern 1906 wurde er gleichzeitig Dozent für Kirchengeschichte, die er hauptamtlich am 1. April 1907, als ihn der damalige Bischof Dr. Schneider zum Professor ernannte, übernahm. In seiner gelehrten Forschung richtete er seine Aufmerksamkeit vor allem auf die mittelalterliche Papstgeschichte und auf die Geschichte des Bistums Paderborn. Als Ertrag seiner

Bemühungen um die Papstgeschichte legte er im Jahre 1907 eine Arbeit vor über Papst Alexander IV., mit der er auch den theologischen Doktorgrad erwarb. Die Geschichte des Bistums Paderborn verdankt ihm außerordentliche Förderung. Nicht nur in seinem eigenen Studium suchte er bezüglich der Geschichte der westfälischen Bischofswahlen und bezüglich der noch nicht aufgehellten Teile der Paderborner Bischofsgeschichte Klarheit zu schaffen, sondern er interessierte in seinen Vorlesungen seine Hörer für diesen uns besonders wichtigen Zweig der Kirchengeschichte und suchte durch die Themata seiner Preisaufgaben auch weitere Kreise des Paderborner Klerus für diese Arbeit zu gewinnen. Schon im Jahre 1900 hatte Tenckhoff eine Programmschrift über die Paderborner Bischöfe von Hathumar bis Rethar veröffentlicht; über die westfälischen Bischofswahlen bis zum Wormser Konkordat (1122) handelt eine Programmarbeit unserer Akademie aus dem Jahre 1912, die er zum Abschluß seines Rektorates schrieb, und ein Beitrag aus seiner Hand zur Hertling-Festschrift: Der Wählerkreis bei den westfälischen Bischofswahlen. In den letzten Jahren seines Schaffens war er darauf bedacht, eine kritische Ausgabe der Vita Meinwerci für die Ausgabe der Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum . . . zu schaffen. Wenige Tage vor seinem Tode wurde die Ausgabe, die besonders reich ist an Beiträgen zur Lokalgeschichte und zur historischen Geographie Nordwestdeutschlands, zur Freude des Herausgebers der Öffentlichkeit übergeben. Aus den Studien über Meinwerk heraus erwuchs auch der Beitrag zur mittelalterlichen Kulturgeschichte, den Tenckhoff im Jahre 1919 dem Verzeichnis der Vorlesungen unserer Akademie beigab unter dem Titel: Der kultur- und wirtschaftsgeschichtliche Ertrag der sog. Traditionskapitel (Kapitel 30–130) der Vita Meinwerci.

Auch an der Zeitschrift für vaterländische (westfälische) Geschichte und Altertumskunde war er eifriger Mitarbeiter, wie er dem Verein für Altertumskunde gern seine Kräfte zur Verfügung stellte und als Mitglied der Historischen Kommission für die Provinz Westfalen die heimatliche Geschichtsforschung förderte.

Alle seine Arbeiten sind ausgezeichnet durch die große Akribie, den Fleiß und die liebevolle Behandlung, die er auch scheinbar weniger wichtigen Dingen angedeihen ließ. Er war erfüllt von einer wahren Begeisterung für die historische Forschung, und man kann von ihm mit Recht sagen, daß er seine ganze Arbeitskraft in ihren Dienst stellte.

Dabei war er vor allem bemüht, unsere Zeitschrift in jeder Richtung zu fördern. Seine Referate in den einzelnen Heften der nun schon stattlichen Zahl von Jahrgängen unserer Zeitschrift legen Zeugnis davon ab, wie gewissenhaft Professor Tenckhoff seine Mitarbeit an der Zeitschrift auffaßte.

Durch seine liebenswürdige, edle und freundliche Art gewann sich Professor Tenckhoff die Zuneigung und Liebe weiter Kreise, besonders aber derjenigen, die, wie wir, mit ihm und für dasselbe Ziel arbeiteten. Wir werden ihm ein treues Gedenken bewahren.

R. I. P.

Paul Simon.

Die moderne Religionspsychologie.

Von D. Dr. Joseph Feldmann, Professor der Philosophie, Paderborn.

Die historischen Methoden der neuen Zeit hatten den alt und starr gewordenen Betrachtungsweisen der Wissenschaften neues Leben und frisches Blut zugeführt. Das menschliche Wissen dehnte sich und vertiefte sich auf Gebieten, von denen man sich seit Jahrhunderten kein Wachstum mehr versprach. Es sprengte kraft der neuen Forschungsmittel so manche morsche Hülle und hemmende Fessel und wuchs mit nie gekannter Schnelle zu ungeahnter Größe und Blüte empor. Dem Siegeszuge der neuen Methoden ergab sich allmählich eine wissenschaftliche Disziplin nach der anderen. Sie pochten schließlich auch an die Pforten der „Königin der Wissenschaften", der stolzen Philosophie, und zuletzt gar an die Gitter der ernsten „Doctrina sacra", wenn zwar erst leise, so doch bald immer lauter und siegreicher, bis sie in der neuesten Zeit auch in diese Wissenschaften in ihrer ganzen Breite eindrangen. Vor allem ließ sich die moderne protestantische Theologie vom Historismus völlig beherrschen. Sie wurde wesentlich Erforschung und Darstellung der Religion in ihren geschichtlichen Beständen und Abständen, in ihren vergangenen Wirklichkeiten. Zweierlei verlor sich bei dieser Fernbetrachtung des Religiösen mehr und mehr im Hintergrunde der Erkenntnis: das Nächstliegende, uns selbst Angehende und das im Wechsel des Einmaligen Beharrende, Gültige, Absolute. Die historische Betrachtungsweise nährte die relative Wertung aller Dinge und führte sie zum Siege. Auch Bibel und Dogma wurden in den Strudel dieser neuen Betrachtungsweise hineingezogen. Heute ist die Bibel in die allgemeine vergleichende Religionsgeschichte eingestellt und werden die Dogmen als historisch bedingte, synkretistische Lehrformen gedeutet. Damit scheint in der Theologie der Höhepunkt dieser Entwicklung erreicht zu sein. Aber auch das Ende!

Was in dem historischen Schmelztiegel von der Religion übrigblieb, konnte kein religiöses Gemüt befriedigen. Die anima naturaliter christiana sehnt sich aus der Welt des Flüchtigen nach Bleibendem, Festem, Ewigem. Aber auch den Verstand haben die Resultate der historischen Wissenschaften, zu denen in ihrem weiteren Sinne auch die Naturwissenschaften gehören, enttäuscht. Wohl haben sie unsere Kenntnisse der Individualwelt in die Breite und Tiefe unendlich vermehrt. Aber so wichtig sie auch sind in der Fundierung der Wesensbegriffe, das tiefste eigentliche Wesen der Dinge, in dessen Erkenntnis der denkende Geist erst Ruhe findet, haben sie selbst mittels ihrer Methoden nirgendwo erreichen können. Die Wesensbegriffe sind heute zweifelhafter und schwankender denn je, gerade auch in den Naturwissenschaften. Ein methodischer Fortschritt scheint in dieser Richtung auch nicht

mehr möglich zu sein. Der historischen Forschungsmethode tönt bereits auf der ganzen Linie in Hinsicht der Wesenserkenntnis ein Halt entgegen. Schon beginnt man zu bedauern, daß man dem Götzen Geschichte zu viel der besten Kräfte geopfert, daß der schaffende und denkende Geist im saeculum historicum an der historischen Auszehrung langsam dahingesiecht sei. Schon Nietzsche hat 1870 als der Vorkämpfer eines vollen und starken Eigenlebens, als der begeisterte Vertreter des Unmittelbaren, scharfe Worte der Abwehr gegen den Historismus gesprochen. Er ist damit in Deutschland der Bahnbrecher einer neuen Richtung philosophischer Denkart geworden, die wir als die „Phänomenologie des Lebens" bezeichnen können (vgl. meinen Aufsatz: „Philosophische Programme der Gegenwart" in „Theologie und Glaube" 1921, 3. Heft, S. 146 ff.). Der geistvolle Dilthey lenkte die Geschichtswissenschaft in diese Lebensphilosophie ein. Der Religionshistoriker und tiefsinnige Systematiker des modernen Geistes, Ernst Troeltsch, aber will, in den Spuren Diltheys wandelnd, auch die Religionswissenschaft derselben zuführen, indem er vor allem in seiner Schrift „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft" (1905) der religionspsychologischen Methode auch in der Religionswissenschaft, sogar in der Dogmatik, das Wort redet. Damit ist die neue Methode bezeichnet, die nunmehr an Stelle der historischen eine neue Geistesepoche begründen oder doch die historische Fern- und Fremdbetrachtung in der Richtung einer tieferen Erkenntnis des Wesenhaften und Unmittelbaren ergänzen soll.

Seit dieser Zeit macht sich vor allem in der protestantischen Theologie ein religionspsychologischer Zug bemerkbar. Er ist mir schon vor einem Jahrzehnt bei meinen religions- und dogmengeschichtlichen Studien aufgefallen, z. B. in H. Gunkels „Genesis" ([3]1910), die bei der Deutung der ältesten Geschichte vom Allgemein-Menschlichen auszugehen beliebt, oder in Weinels „Biblischer Theologie des Neuen Testamentes" (1911), welche auf die Darstellung biblischer Frömmigkeitstypen hinausgeht. In der kirchen- und dogmengeschichtlichen Forschung zeigte sich der psychologische Einschlag bereits in Harnacks Dogmengeschichte, neuerdings besonders in der Lutherforschung und in der sich herausbildenden „Geschichte der Frömmigkeit", die von W. Koepp (Johann Arndt, 1912) als der „Zentralnerv der historischen Arbeit an den Religionen" bezeichnet wird. Als Vertreter eines psychologischen Einflusses in der Dogmatik ist vornehmlich Wobbermin zu nennen (Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913). Die praktische Theologie verspricht sich von der neuen Methode geradezu eine vollends neuartige Grundlegung und Vertiefung. Als besonders hervorragende Typen dieser neuen theologischen Arbeitsweise können die Schriften von Friedrich Heiler (besonders „Das Gebet", München [2]1920 und „Die buddhistische Versenkung" ebenda 1918) und „Das Heilige" von Rudolf Otto (Breslau [5]1920) genannt werden. Es ist freilich verfehlt, dieselben mit Koepp (Einführung in das Studium der Religionspsychologie, Tübingen 1920, S. 42 ff.) als die bedeutendsten neueren Paradigmen der religionspsychologischen Forschung und Darstellung im eigentlichen und technischen Sinne hinzustellen. Beiden Schriftstellern eignet bei außergewöhnlichem religionsgeschichtlichen Wissen eine besondere Gabe psychologischer Einfühlung, die sich bei Otto in der tiefsinnigen Analyse des Gotteserlebnisses, des „Heiligen", bei Heiler in der Synthese und phänomenologischen Wesens-

erfassung der mannigfaltigen Frömmigkeits- und Gebetstypen äußert. Aber auf religionspsychologische Zwecke im strengen Sinne sind diese Bücher ebensowenig eingestellt wie die übrige hier genannte theologische Literatur.

Auch auf katholischer Seite sind ähnliche religionspsychologische Tendenzen zu bemerken. Schon vor vielen Jahren stieß ich auf solche in der originellen Abhandlung von W. Schmidt, „Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes" (1911). Ich selbst habe eine Psychologie des ersten Sündenfalles versucht in meinem Buche „Paradies und Sündenfall" (Münster 1913), zu dessen Weiterführung ein umfangreiches Material gesammelt wurde, dessen Veröffentlichung jedoch wegen anderer Arbeiten und der Ungunst der Zeit einstweilen zurückgestellt werden mußte. Ein mehr oder weniger starker psychologischer Einschlag findet sich in den dogmatischen Schriften B. Bartmanns, bei Mutz, „Christliche Aszetik" (1904); Jos. Zahn, „Einführung in die christliche Mystik" (1908); von Wartensleben, „Die christliche Persönlichkeit im Idealbild" (1914); Rademacher, „Das Seelenleben der Heiligen" (1916) u. a.

Wollen alle diese Schriften auch keine Religionspsychologie im technischen Sinne sein, so lassen sie uns doch das allgemeine Ziel derselben erkennen. Die moderne Religionspsychologie will an ihrem letzten Ort die eigentlichen religiösen Wirklichkeiten selbst aufsuchen, welche den geschichtlichen Erscheinungen der Religion zugrunde liegen und in welchen sie sich ausleben. Sie will zu den seelischen Erscheinungen und Vorgängen der Frömmigkeit selber gehen, um die Religion in ihrer seelischen Lebendigkeit zu erfassen, zu beschreiben und zu erklären. Alles Religiöse war vorerst seelische Wirklichkeit. Psychische Betätigungen schaffen die religionsgeschichtlichen Erscheinungen. Aus der seelischen Erfahrung heraus flossen die Welten religiöser Literatur. Der formale Gegenstand der neuen Wissenschaft ist also etwas Psychologisches im eigentlichen Sinne, es handelt sich um die Betrachtung der Religion als lebendiger Erscheinung in der religiösen Seele, und zwar um den gesamten subjektiven religiösen Tatbestand, nicht nur in seinen emotionalen und volitiven Erscheinungen (Flournoy), sondern auch in seinen intellektuellen Elementen.

Diese religionspsychologische Betrachtung kann auf einzelne, vielleicht besonders hervorragende und charakteristische Phänomene der religiösen Welt gerichtet sein, die nur einmalig im individuellen Innenleben religiöser Einzelpersönlichkeiten sich ereigneten (Individualpsychologie). Sie kann und wird in der Regel aber die typischen Gleichförmigkeiten zum Gegenstande haben, die das psychische Geschehen auf religiösem Gebiete in ähnlicher Weise aufweist wie auf den anderen Gebieten des menschlichen Seelenlebens. In diesem Falle lehrt sie uns das Bleibende, immer Wiederkehrende der religiösen Erscheinungen erkennen, die Durchschnittsgesetze des religiösen Lebens, die wir in den verschiedenen Individuen und zu verschiedenen Zeiten zwar nicht in genau der gleichen, aber doch analogen Weise wieder antreffen, wenn auch nicht mit der exakten Regelmäßigkeit, wie wir etwa das Gesetz der Strahlenbrechung bei den verschiedensten Naturvorgängen verwirklicht finden.

Insofern die Religionspsychologie sich also ihrer wesentlichen Tendenz nach den lebendigen seelischen Wirklichkeiten zuwendet und sich dabei von der individuellen zur allgemeinen Betrachtungsweise erhebt, überholt sie die historischen Wissenschaften und unterscheidet sie sich von denselben. Während

diese bislang im wesentlichen Einzel- und Vergangenheitsbetrachtung waren, erhalten die religionspsychologischen Erkenntnisse universelle, auch Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung. Sie behandeln ja jenes Ewig-Menschliche, das jeglichem Seelenleben eignet.

Die moderne Religionspsychologie unterscheidet sich durch die Eigenart ihres Gegenstandes und ihrer Betrachtungsweise aber auch von den theologischen wie den übrigen philosophischen Wissenschaften, die in allen ihren Rechten neben ihr bestehen bleiben. Der übereifrige Vertreter eines starken religionspsychologischen Einflusses in der Dogmatik, der obengenannte Wobbermin, ist mit seiner Ansicht allein geblieben, daß die Religionspsychologie auch die transzendentalen Fragen nach der Wahrheit und dem Wert, nach dem letzten Ursprung und der Quelle der Religion und ihrer Erscheinungen zu erforschen habe. Die Religionspsychologie ist nicht Wertwissenschaft, sondern Real- oder Seinswissenschaft, die die religiösen Wirklichkeiten der Erfahrung lediglich betrachtet, sofern sie sind oder existieren, und gänzlich davon absieht, welchen Wert sie besitzen, auch davon, ob sie etwa immanenten oder transzendenten Wahrheitssinn beanspruchen dürfen.

Solche Fragen verbleiben nach wie vor der Erkenntniskritik, der Metaphysik oder der spekulativen Theologie. Ein theologischer Psychologismus, der alle Theologie in Religionspsychologie auflösen möchte oder doch alle theologischen Entscheidungen religionspsychologisch fundiert wissen will, ist als übertriebene Bewertung dieser neuesten Forschungsmethode ebenso abzulehnen wie der in den letzten Jahrzehnten im Bereiche der Logik und Erkenntniskritik herrschende Psychologismus. Alles Heil für eine den modernen Menschen befriedigende Neugestaltung der Theologie von der Religionspsychologie erwarten, heißt sich daher einer wissenschaftlichen Illusion hingeben. Wenn es auch der Religionspsychologie besser wie den geschichtlichen Disziplinen gelingen mag, die Religion in ihrer Lebendigkeit und Unmittelbarkeit, in ihren typischen Gestaltungen zu erfassen, so wird doch auch sie gleich den übrigen Erfahrungswissenschaften ihre Schranken finden gegenüber den tiefsten Fragen nach dem Wesen und dem Wert des Religiösen und einen weiteren Beleg dafür abgeben, daß Wesensfragen anderweitiger Denkarbeit zu überlassen sind.

Wir haben der Religionspsychologie eine besondere Aufgabe in Hinsicht auf einen besonderen Gegenstand zugesprochen. Es bleibt nun noch die bislang sehr verschiedenartig und wenig befriedigend gelöste Grund- und Lebensfrage der neuen Sonderdisziplin zu erörtern und zu prüfen, ob und wie sie sich dieser Aufgabe entledigen könne, welche Forschungsweise derselben entspreche oder welche besondere **Methode** ihr eigne. Die Religionspsychologie ist dem Namen und der Sache nach ein Zweig der Psychologie. Sie gehört also zu den philosophischen und nicht zu den theologischen Disziplinen. Philosophen waren es auch, die sie begründeten und die bislang angewandten Methoden derselben ersannen. Welches sind denn die Wege, auf denen wir an die lebendigen, seelischen Wirklichkeiten des Religiösen herankommen können?

Jede Erfahrungsforschung hat die beiden großen Fragen zu lösen, wie sie ihr wissenschaftliches Material aus der Erfahrung **gewinne** und wie sie das erfaßte empirische Material **bearbeite**. Die Krönung der wissenschaftlichen Forschung ist offenbar die **Stoffverarbeitung**, das heißt die beschreibende und erklärende Darstellung derselben, welche die gesammelten Stoffe übersichtlich ordnet, in klare Begriffe und passenden Ausdruck faßt, ihre

ursächlichen Verhältnisse und die innerhalb derselben wirkenden Gesetze aufdeckt und letzthin alle Erkenntnisse zu einem einheitlichen Ganzen zusammenformt. Wege der religionspsychologischen Analyse und Synthese durch die Mittel der Vergleichung nach Ähnlichkeiten und Kontrasten, der psychischen Ausdeutung gefundener Ähnlichkeiten, Typen und Regelabläufe werden dabei nebeneinander hergehen und sich fortlaufend miteinander verbinden müssen. Hier feiert die Kunst und das Können des Forschers im Nacherleben, in der Einfühlung und der zergliedernden Analyse inneren Seelenlebens, in der lebendig anschaulichen Wiedergabe der erschauten Formenwelt der religiösen Phänomene ihre höchsten Triumphe. Hier zeigt sich seine geistige Eigenart in vornehmlicher Weise, wie wir etwa in dem obengenannten Buch von Otto den eindringenden Analytiker, in demjenigen von Heiler dagegen den religionspsychologischen Synthetiker oder Typiker erkennen.

Aber wenn auch die Stoffbearbeitung der Genialität und Virtuosität des Religionspsychologen den weitesten Spielraum und ein unbegrenztes Ausmaß gestattet, so liegen doch die prinzipiellen Schwierigkeiten der Religionspsychologie wie der Psychologie überhaupt in der Stoffgewinnung oder der Herbeischaffung echten und brauchbaren Materials. Aus diesem Grunde sind denn auch die Methoden der modernen Psychologie wie diejenigen der Religionspsychologie insbesondere tatsächlich in erster Linie solche der Stoffgewinnung.

Die Vorgänge des religiösen Lebens spielen sich wie alles Psychische ab in der seelischen Innenwelt, die niemandem anders als dem sie erlebenden Individuum selbst unmittelbar zugänglich ist. Die Grundmethode aller Psychologie ist die Beobachtung des eigenen inneren Seelenlebens oder die Selbstbeobachtung. Ohne sie ist direkte und eigentliche Kenntnis des Seelischen nicht möglich. Der psychologische Beobachter muß das fragliche Erlebnis nicht bloß da und dort an sich erfahren, sondern auch zum besonderen Gegenstande der Selbstwahrnehmung gemacht haben. Nun ist aber die direkte und gleichzeitige Selbstbeobachtung in allen, selbst den einfachsten Fällen mit Schwierigkeiten verbunden, weil sie die zu beobachtenden Vorgänge der Seele allzu leicht verändert, ja selbst aufhebt. Bei religiösen Vorgängen aber dürfte es ganz und gar unmöglich sein, sie während ihres Vollzuges zugleich mit wissenschaftlicher Neugier und abgezweckter Aufmerksamkeit zu beobachten. Eine solche profane Berührung duldet die Zartheit und Empfindsamkeit echt religiöser Frömmigkeitsakte nicht. Die direkte oder anschauende Selbstbeobachtung würde die Weihe und das Wesen des Religiösen in diesen Vorgängen vollends zerstören. Sie kann daher als religionspsychologische Methode nicht in Betracht kommen.

Die einzige Möglichkeit, uns über unsere eigenen religiösen Erlebnisse Rechenschaft zu geben, besteht darin, daß wir uns die vergangenen Akte der Frömmigkeit ins Gedächtnis zurückrufen und sie einer Nachbetrachtung unterziehen. Die moderne Psychologie bezeichnet diese Methode als rückschauende Selbstbeobachtung. Sie ist am zuverlässigsten, wenn sie dem Vorgang unmittelbar, etwa nach einigen Minuten folgen kann, während derselbe sich noch im Zustande des „unmittelbaren Behaltens" befindet, vergleichbar dem „Nachbild", das vom Blick in die Sonne geblieben ist. Auch ist es von begünstigender Wirkung für das treue Festhalten des Vorganges, wenn man sich schon vor demselben die Aufgabe stellt, ihn nachher zu bestimmten Zwecken

beobachten zu wollen. Beide Momente aber müssen für die religiöse Selbstbeobachtung in Wegfall kommen, weil sie nur unter der Bedingung möglich sind, daß ein Fremd- oder Nebenzweck in die Handlung hineingetragen wird. Das Religiöse duldet aber einen solchen nicht neben sich. Wahre Frömmigkeit wird sich nur ihrer selbst wegen betätigen und sich in keiner Form zur Schau stellen wollen. Darum steht dem Religionspsychologen auch diese rückschauende, indirekte Selbstbeobachtung nur unter ungünstigen und erschwerenden Umständen zu Gebote. Selbst ein Augustinus, der tiefe, feine Selbstbeobachter, empfand dies, indem er klagt, wie schnell sich ihm sogar in der ersten frischen Erinnerung das Bild des inneren Geschehens verschiebe und wie leicht von ihm andere, ihn gerade beeinflussende Motive in dasselbe hineingedeutet würden. Um bei der religiösen Selbstbeobachtung die Fehlerquellen richtig einzuschätzen und aufzufinden, darf man sich demnach nicht verhehlen, daß man nicht den religiösen Vorgang selbst, ja nicht einmal ein eng mit demselben verbundenes „Nachbild", sondern nur ein Erinnerungsbild zum Gegenstande hat. Aber es wird sich doch ermöglichen lassen, in vielen Fällen ein ziemlich frisches, vielleicht gar noch von abklingenden Bewußtseinselementen erfülltes Erinnerungsbild sich ins Gedächtnis zurückzurufen. Durch konzentrierte Aufmerksamkeit und intensive Übung wird es dann allmählich gelingen, die charakteristischen Momente ähnlicher Vorgänge zu erkennen, ein Verfahren, das natürlich weder die Würde des religiösen Lebens verletzt noch das eigentümliche Wesen des religiösen Erlebens verändert. Die hervorragendsten religiösen Persönlichkeiten haben dasselbe geübt, wie die Selbstbiographien einer hl. Theresia, einer hl. Gertrud, eines hl. Augustinus bestätigen.

Die Selbstbeobachtung kann nun weiterhin dadurch an wissenschaftlichem Wert gewinnen, daß sie durch eine andere, fremde Person geleitet wird. Die Methode dieser fremdgeleiteten Selbstbeobachtung wird vornehmlich von der Külpeschen Schule angewandt zur Erforschung der höheren Seelenvorgänge. Durch geeignete Aufgabenstellung sucht man das zu erforschende Erlebnis in den Versuchspersonen hervorzurufen, um es sodann von diesen auf Grund der unmittelbaren Erinnerung beobachten und beschreiben zu lassen. Das Willkürliche und Planmäßige gibt dieser Methode den Charakter des Experimentes, macht sie aber auch wiederum aus den obenangeführten Gründen für das religiöse Gebiet unbrauchbar. Eine religiöse Handlung läßt sich nicht in der Absicht hervorrufen, um sie psychologisch erforschen zu können.

Die gleichen Gründe bringen uns nunmehr aber auch zu der Erkenntnis, daß in der Religionspsychologie das Experiment überhaupt nicht zur direkten Anwendung gelangen kann. Die verschiedenen Formen der psychologischen Beobachtung werden dadurch zu experimentellen, daß bei denselben die Bedingungen der psychischen Vorgänge willkürlich und planmäßig herbeigeführt oder verändert werden zur Durchleuchtung des Tatbestandes und zum Zwecke wissenschaftlicher Forschung. Ebenso wie bei der Selbstbeobachtung wird nun aber auch bei der experimentellen Einstellung die hervortretende wissenschaftliche Abzielung und Abzweckung gerade das religiöse Moment des psychischen Vorganges stören, ja zerstören. Beten läßt sich nur aus religiösen, nicht aus wissenschaftlichen Beweggründen. So muß der Religionspsychologe auf die beste psychologische Methode verzichten.

Noch bleibt als letzte Form psychologischer Beobachtung die sog. Fremdbeobachtung. Sie liegt vor, wenn das Seelenleben fremder Individuen

erforscht wird durch die Beobachtung der an ihnen äußerlich wahrnehmbaren Erscheinungen, der sog. Ausdruckserscheinungen, die mit diesem Seelenleben in Verbindung stehen. Von einer Selbstbeobachtung der fremden Personen selber wird dabei ganz abgesehen. Man beobachtet lediglich die willkürlichen und unwillkürlichen Äußerungen ihres Seelenlebens und macht dann Schlüsse auf das ihnen zugrunde liegende Seelenleben selbst. Am wertvollsten wäre dem Religionspsychologen nun die Beobachtung von zwar nicht experimentell herausgelockten, aber doch wenigstens in natürlicher Weise in seiner Gegenwart sich vollziehenden Frömmigkeitsäußerungen. Es gibt gewiß Fälle, in denen eine derartige Beobachtung, sei es bei einzelnen Individuen, sei es bei größeren Massen, möglich ist. Ich kann die Eindrücke beobachten, die eine fromme Übung, eine religiöse Rede auf diesen und jenen hervorruft, desgleichen die etwa aus ihnen hervorgehenden sittlichen Wirkungen. Ich kann mir aus den Worten und Werken einer Person nach längerem Umgange allmählich vielleicht ein ziemlich deutliches Bild seines religiösen Innenlebens verschaffen. Jedoch bleibt die größte Vorsicht in der abschließenden Beurteilung desselben immer geboten. Die tieferen Zentralvorgänge der Frömmigkeit selbst entziehen sich jeder direkten Beobachtung. Was wir beobachten, sind immer nur mehr oder weniger mit der Frömmigkeit verbundene, auf sie hinweisende oder von ihr ausstrahlende Erscheinungen.

Weit ergiebiger als die direkte Beobachtung solcher mit dem erlebenden Subjekt noch verbundenen Äußerungen religiösen Lebens wird für den Religionspsychologen die Kenntnisnahme von Äußerungen und Mitteilungen von religiösem und über religiöses Leben sein, die von den erlebenden Subjekten losgelöst, als nachträgliche Aussagen und Zeugnisse fortbestehen. Dahin gehören alle in schriftlicher Form oder in Werken bildender Kunst aufbewahrten Dokumente religiösen Seelenlebens, die, ursprünglich als der echte Ausdruck wahrer, ungestört verlaufener religiöser Erlebnisse entstanden, nunmehr der wissenschaftlichen Durchforschung nicht widerstreben.

Von besonderem Werte sind in dieser Hinsicht die Selbstbekenntnisse und Selbstbiographien bedeutender religiöser Persönlichkeiten. Jedoch sind auch hier wieder besondere Fehlerquellen zu beachten. Der Beobachter wird zunächst feststellen müssen, ob die Versuchsperson eine hinreichende Fähigkeit und Übung besitzt, um ihre seelischen und insbesondere ihre religiösen Erlebnisse der Wirklichkeit nach zu schildern. Er wird weiterhin damit rechnen müssen, daß bei den religiösen Erlebnissen — abgesehen von den übernatürlichen Faktoren — auch unbemerkte, ja unterbewußte Elemente mitspielen, die der Selbstbeobachtung unzugänglich bleiben. Was er in dieser Hinsicht füglich in der Aussage der fremden Person nicht findet, wird er mit Hilfe anderer psychologischer Mittel zu erfassen suchen. Dabei wird er sich aber — wie überhaupt bei der Fremdbeobachtung — davor hüten müssen, daß er eigene Kenntnisse und Erfahrungen fälschlich in die fremden Selbstzeugnisse hineinprojiziert. Ein möglichst genaues Studium möglichst detaillierter Schilderungen und sorgsames Abwägen verschiedener Aussagen wird diese Gefahr am besten abwenden. Selbstverständlich können solche Aussagen auch durch mündliche Unterredung und Befragung erzielt werden. Im allgemeinen wird jedoch bei diesen intimsten Seelenzuständen eine schriftliche Kundgebung, z. B. durch Fragebogen, vorzuziehen sein, während eine mündliche höchstens zur Verdeutlichung und Ergänzung der schriftlichen benutzt werden könnte.

Diese grundlegenden methodischen Erörterungen waren notwendig, um Wert und Wesen moderner Religionspsychologie in klares Licht zu stellen und ein rechtes Richtmaß zu gewinnen zur Beurteilung der bisherigen religionspsychologischen Methoden. Sie lassen uns eine methodische Sonderstellung der Religionspsychologie innerhalb der übrigen Psychologie und zugleich die ganz eigentümlichen Schwierigkeiten und Schwächen religionspsychologischer Forschungsweisen erkennen.

Allen sich als experimentell und exakt gebärdenden Methoden ist auf dem Gebiete der Religionspsychologie gerade mit einem wohlbegründeten Mißtrauen zu begegnen. Psychiatrische oder psychoanalytische Methoden Freudscher Richtung, welche religiös abnorme und krankhafte Erscheinungen experimentell untersuchen und behandeln, können an sich niemals das tiefinnerst seelische Erlebnis der Religion selbst erreichen, vielmehr nur gewisse körperliche Begleiterscheinungen anormalen und kranken religiösen Lebens. Das religiöse Erlebnis ist aber an sich nichts weniger als etwas Krankhaftes und Abnormes. Die bei den amerikanischen Religionspsychologen beliebte Angleichung religiöser Vorgänge an physiologische Prozesse wie an solche des Gehirns oder der geschlechtlichen und anderer körperlichen Funktionen[1], um damit deren Gesetzmäßigkeit exakt zu erklären, ist zum mindesten eine sehr einseitige und unzureichende Erklärung der komplizierten religiösen Seelenvorgänge. Sie gibt vielleicht eine Abhängigkeit und Ursache derselben an, vielleicht die augenfälligste, aber weder Wesen noch Gesamtursache derselben ist damit erfaßt. Die moralpsychologischen Experimente Meumanns wie die religionspsychologischen Stählins können mit ihren nach mancher Seite hin unbestreitbaren Erfolgen nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihnen die tiefere, innere Entwicklung der sittlichen und religiösen Vorgänge verborgen bleibt (s. G. Wunderle, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie, Fulda 1914, S. 14 ff.).

Daß auch die übrigen, bisher in der Religionspsychologie gehandhabten Methoden mit einer gewissen Einseitigkeit behaftet sind, ist bei der Jugend dieser Wissenschaft wohl verständlich und hängt im einzelnen mit der philosophischen Richtung ihrer Vertreter zusammen. Die ältesten religionspsychologischen Methoden sind in Amerika aus dem dort weithin herrschenden pragmatischen Geist geboren. Zwei Richtungen lassen sich hier unterscheiden, deren erste und älteste die Clarksche Schule vertritt, zu welcher Stanley Hall, Starbuck, Leuba gehören, deren andere der als Pragmatist berühmte William James in Deutschland bekanntgemacht hat durch sein Werk: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" (Leipzig 1907, [2]1914). Starbuck sammelt das Untersuchungsmaterial durch Fragebogen, welche aus einzelnen Individuen auf Grund rückschauender Selbstbeobachtung die religiösen Erlebnisse und Erfahrungen mit Hilfe geschickter Fragen herauslocken sollen. Seine Hauptprobleme sind die den methodistischen Protestantismus charakterisierenden gefühlsstarken Erscheinungen der individuellen Frömmigkeit, wie die Bekehrung, ferner die Gesetze der religiösen Entwicklung. Die religiösen Erscheinungen sind nach dieser Richtung, deren radikalster Vertreter Leuba ist, lediglich bewußtseinsimmanente Vorgänge, „biologische Funktionen", die nur eine diesseitige, pragmatische Deutung zulassen.

[1] Siehe Starbuck, Religionspsychologie (deutsche Übersetzung 1909) S. 433.

James setzt dagegen der sichtbaren Welt ebenfalls auf pragmatische Gründe hin eine höhere unsichtbare gegenüber, mit deren höchstem Geiste wir in der Religion eine innere Gemeinschaft pflegen (Die religiöse Erfahrung, Kap. III. XI). Die Einbrüche aus der höheren Welt in die niedere erfolgen nach seiner Ansicht aber aus dem „Unbewußten" im Menschen, so daß in diesem Sinne doch eine immanente Ableitung der religiösen Realitäten möglich ist. Diese nun will er nicht am Durchschnitt, sondern an den „extremen", den „ausgesprochen religiösen" Fällen in Gegenwart und Geschichte studieren (S. 40. 149). Er sammelt dieselben aus Tagebüchern, Biographien, Briefen, mystischen Schriften. So glaubt er, das Wesen der Religion, religiöse Typen und Zustände wie Bekehrung, Heiligkeit, Mystik bestimmen zu können.

In Deutschland hat Wilh. Wundt in seiner umfangreichen „Völkerpsychologie" (Leipzig 1905 ff.) eine eigene religionspsychologische Methode ausgebildet und angewandt, die zu den amerikanischen Methoden in vielfachem Gegensatz steht. Während die Amerikaner rein individualpsychologisch vorgehen in der Ansicht, daß das individuell Vorliegende das Wirkliche und uns am nächsten Erreichbare sei, hält Wundt diese individuelle Erfassung der religiösen Erscheinungen für unzureichend, um an das Wesen der Religion heranzukommen. Die Religion ist nach Wundt wesentlich Sache und Schöpfung der Gemeinschaft, des Gesamtbewußtseins, der Volksseele. Die Methode, sie zu erforschen, muß daher massen- oder völkerpsychologisch sein, das heißt, sie muß die religiösen Tatsachen nicht als individuelle, sondern als eine Massen- oder eine Völkererscheinung untersuchen. Weiter soll nach Wundt die religionspsychologische Methode genetisch sein, weil von vornherein der Entwicklungsgedanke in den Religionsbegriff aufgenommen wird, und zwar soll aus dem Studium der Religion der primitiven Völker der Ursprung und die Entwicklung und damit auch das Wesen der Religion erkannt werden.

Die deutschen Religionspsychologen haben in ihrer Mehrheit die Wundtsche Methode als dogmatistisch abgelehnt und sich mehr den amerikanischen Formen angeschlossen. Treffend urteilt jüngst der protestantische Religionshistoriker Wilh. Koepp: „Daß die Religion primär Sache und Schöpfung der Gemeinschaft wäre, ist nichts als ein Dogma und auch in Wirklichkeit wenigstens für die höheren Formen einfach nicht richtig. Da ist sie vielmehr ohne alle Frage Schöpfung der großen religiösen Heroen" (Einführung in das Studium der Religionspsychologie, Tübingen 1920, S. 69 f.). Ebenso richtig ist das Urteil desselben Verfassers über das Wundtsche Entwicklungsmoment: „Diese genetische Methode mit ihrer Verkoppelung von Ableitungs- und Wirklichkeitsinteresse ist in Wahrheit nur eine spekulative Vergewaltigung des reinen Empirismus ohne vorheriges Abwarten seiner reinen Resultate. Die Evolution ist zuletzt ein geschichtsphilosophisches Dogma, welches die historisch-empirische Betrachtung in ihrer tiefsten Linie von vornherein festlegt" (ebenda S. 67).

Das Verdienst der Wundtschen Religionspsychologie besteht vornehmlich darin, um mit T. K. Oesterreich zu reden, daß der zweite Teil seines großen Werkes unter dem Titel: „Mythus und Religion" „Bausteine zu einer Psychologie der primitiven Religiosität geliefert hat" (Einführung in die Religionspsychologie, Berlin 1917, S. 6).

Eine allseitig befriedigende und leistungsfähige Methode hat die moderne Religionspsychologie bislang noch nicht geschaffen. Eine solche wird die

Einseitigkeiten der bisherigen Arbeitsweisen zu überwinden, das Beste derselben in einer Synthese zu vereinigen, alle durch die Eigenart der Religion unwirksamen psychologischen Methoden als unwissenschaftlich auszuschalten, die irgendwie brauchbaren aber für die religionspsychologische Forschung in jeder nur möglichen Weise auszuwerten haben.

Eine wissenschaftliche Religionspsychologie muß sich darüber klar sein und damit abfinden, daß sie auf das Religiöse das exakte experimentelle Verfahren nicht direkt anwenden kann. Denn künstlich hergestellte Bedingungen dürften niemals eine echte und wahre sittliche oder religiöse Handlung hervorrufen können. Ein künstlich motiviertes Gefühl der Andacht würde immer eine religiöse Scheinhandlung sein, und es wäre unwissenschaftlich, sie als eine echte analysieren zu wollen. Auch das unwissentliche Verfahren scheint hier nicht anwendbar zu sein. Es würde immerhin notwendig sein, den Versuchspersonen gewisse Instruktionen zu geben, die Bedingungen der religiösen Akte beliebig zu ändern, wodurch die religiöse Handlung in ihrem Vollzug gestört werden müßte.

Die klare Einsicht, daß ihm die exakte psychologische Arbeitsweise fehlt, wird den Religionspsychologen vorsichtig und in apodiktischen Urteilen zurückhaltender sein lassen, wie etwa einen Wundt oder Leuba oder Heiler. Anderseits wird sie ihn antreiben, alle ihm übrigbleibenden natürlichen Beobachtungsmöglichkeiten um so sorgfältiger und gewissenhafter zu benutzen und durch Kombination aller nur möglichen Beobachtungsfelder und Methoden die Schwächen und Schwierigkeiten der einzelnen zu verringern.

Als Paradigmen religionspsychologischer Forschung im technischen Sinne seien an dieser Stelle die beiden neuesten Arbeiten zweier katholischer Forscher genannt: „Zur Psychologie der Reue" von Georg Wunderle (Tübingen 1921) und „Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit" von Willy Müller-Reif (Berlin 1921). Die Studie von Wunderle stellt sich die Aufgabe, das konkrete Phänomen der Reue, wie es sich bei den Gläubigen innerhalb der katholischen Kirche verwirklicht vorfindet, zu beschreiben und zu erklären. Sie schließt die Reueerlebnisse bei den Anhängern anderer Konfessionen von der Untersuchung aus, weil dieselben bei verschiedenen Persönlichkeiten sich wesentlich anders gestalten nach dem Reuebegriffe, den diese ihrem religiösen Bekenntnisse gemäß kennen und im Leben verwirklichen wollen. Nach katholischer Auffassung ist die Reue ein Wesensstück des Bußsakramentes und gilt als eine aus dem Affekt des seelischen Schmerzes geborene Absage des Willens an die begangene Sünde. Damit soll dann noch als eigener Akt der vorschauende Wille oder Vorsatz verbunden sein, in Zukunft nicht mehr zu sündigen. Wunderle sieht nun seine Hauptaufgabe darin, „die Phänomenologie der reuevollen Abwendung des Willens von der Sünde zu beschreiben, dann die Beziehung dieses Zentralaktes der Bekehrung zu den ihn einleitenden Gefühlen und Affekten sowie zu dem in der Regel unmittelbar folgenden Willensentschluß der künftigen Besserung herauszustellen" (S. 5 f.). Zur Vervollständigung des psychologischen Reuebildes soll dann auch noch die Wirkung des Reuevorganges auf das übrige seelische Leben und auf das körperliche Befinden beobachtet werden, außerdem Erlebnisse, die mit dem eigentlichen Reuevorgang Ähnlichkeit und Zusammenhang aufweisen, wie die Gewissensregung und die Stimmung oder Gesinnung der Reue. Um nun das psychologische Material zu gewinnen, stellt der Verfasser bei 30 Personen

eine Umfrage an. Darunter befinden sich Männer und Frauen, Laien, Geistliche und Ordensleute. An alle Versuchspersonen wird außer einem ziemlich umfangreichen und detaillierten Fragebogen ein gesondertes Blatt mit methodischen Grundsätzen eingehändigt. Derartige Umfragen müssen unseres Erachtens die gelehrten Fachausdrücke vollständig vermeiden, wenn sie nicht an geschulte Psychologen gerichtet sind. Auch darf eine verwirrende Überfülle von Fragen die Konzentration nicht stören. Beide Forderungen sind bei dieser Umfrage nicht genügend beachtet, wodurch die Bestimmtheit und Schlichtheit der Beantwortung Schaden litt und mancherlei gelehrte Reflexionen und Werturteile angeregt wurden. Trotzdem fällt für die Konstatierung der rein psychologischen Tatsächlichkeiten nach einem Durchblick der interessanten Protokolle ein reicher Gewinn ab. Der Verfasser heimst denselben am Schluß der Untersuchung in einer übersichtlichen Zusammenstellung der charakteristischen Momente gemäß den eingangs gesteckten Zielen ein. Wohltuend berührt die Vorsicht in der Deutung der Einzelaussagen und die Zurückhaltung in verallgemeinernden Behauptungen.

Ein wesentlich anderer Typ religionspsychologischer Forschung ist die genannte Arbeit von Müller-Reif. Sie versucht ein psychologisches Verständnis der verschiedenen mystischen Zustände von den Tagen der Vorbekehrungszeit bis zur Höhe des mystischen Selbstbewußtseins zu gewinnen. Das psychologische Material schöpft er an erster Stelle aus den Selbstbiographien großer Mystiker und Mystikerinnen, insbesondere des Helftaer Mystikerinnenkreises, darunter vornehmlich aus den Offenbarungen Gertruds der Großen. Die Untersuchung gruppiert sich um das Zentralerlebnis eines jeden Mystikers, das den Höhe- und Wendepunkt seines Lebens bildet und gewöhnlich die mystische Bekehrung genannt wird. Die Betrachtung des Entwicklungsganges der einzelnen Mystiker führt zu der Erkenntnis, daß außer diesem zentralen Bekehrungserlebnis noch eine Bekehrungskrise und eine Vor- und Nachbekehrungsperiode in der Regel zu unterscheiden ist. Der Verfasser beschreibt die einzelnen Perioden auf Grund typischer Stellen, die er aus den Schriften der verschiedenen großen Mystiker zusammensucht. Zur Erklärung und Ergänzung dieses historischen Quellenmaterials aber nimmt er die Erkenntnisse der modernen Psychologie zu Hilfe. Der Verfasser folgt in diesem methodischen Verfahren wie auch sonst vielfach der Methode Starbucks, unterscheidet sich aber dadurch wesentlich von demselben, daß er vor den physiologischen und medizinischen Hilfshypothesen der Amerikaner den rein psychologischen Erklärungen den Vorzug gibt. So sucht er in das geheimnisvolle Werden der Vorbekehrungszeit mit Hilfe psychologischer Analogien hineinzuleuchten. Zum Verständnis der mystischen Nachbekehrungszeit zieht er z. B. die modernen experimentell-psychologischen Untersuchungen über die Phänomenologie abnormer Glücksgefühle heran und zeigt damit, daß die Kenntnis der modernen psychologischen Forschungsweisen und Erkenntnisse dem Religionspsychologen überaus nützlich und notwendig sind.

In der Regel wird der religionspsychologische Forscher von der eigenen religiösen Erfahrung ausgehen, sein eigenes religiöses Innere befragen und ausdeuten nach der Methode der rückschauenden Selbstbeobachtung. Auch die fremdgeleitete Selbstbeobachtung wird, wenn auch nicht im streng systematischen und experimentellen Sinne, doch in geschickter, maßvoller Weise zur Anwendung kommen können. So kann ohne Zweifel die amerikanische

Fragebogenmethode zur willkürlichen Hervorbringung und Organisation rückschauender Selbstbeobachtung, besonders bei der Materialsammlung an Durchschnittspersonen gute Dienste leisten. Die Selbstbeobachtung wird dann durch alle möglichen Formen der Fremdbeobachtung ihre Ergänzung und Vervollkommnung finden. Diese wird nicht nur im Wundtschen ethnologischen Sinne die Religion an ihren primitiven Ursprungsstellen aufsuchen, sondern auch mit Starbuck in der Gegenwart und mit James auf ihren Höhepunkten, das heißt an den aus weiter und weitester Vergangenheit bis in die Gegenwart rauschenden Quellen ihrer höchsten und reinsten Formen, bei den religiösen Heroen, Führern und Propheten. Kurz, wo immer religiöses Leben blüht und blühte, sei es in den glühenden und außergewöhnlichen Farben der Heiligkeit und Mystik, sei es in den gewöhnlichen und vielleicht verflachten und veräußerlichten Formen der Durchschnittsfrömmigkeit in allen ihren Arten und Abarten, ihren Edelfrüchten und Auswüchsen, findet der Religionspsychologe willkommenes Material zur Deutung religiösen Seins und Wesens.

Um diese Universalaufgabe, das Hochziel der Religionspsychologie der Zukunft zu erfüllen, aber müßte der Religionspsychologe selber ein Mann von tiefinnerlich lebendiger Frömmigkeit, von reicher, gereifter Lebenserfahrung, von gediegener philosophischer, theologischer und historischer Bildung sein. Mit der großen Gabe reinster, ehrlichster Selbstbeobachtung muß er die gleich seltene der Einfühlung in anderes, verwandtes und fremdes Seelenleben verbinden und zugleich eine außerordentliche, das gesamte religiöse Tatsachengebiet in Geschichte und Gegenwart umspannende Überschau sein Eigen nennen. Das ist freilich viel verlangt bei der Beschränktheit menschlichen Wissens und Könnens und läßt die religionspsychologische Forschung nicht als Sache jugendlicher Anfänger, sondern als die köstliche Aufgabe ausgereifter und abgeklärter Männer der Wissenschaft und religiösen Innerlichkeit erscheinen. Solchen Männern anvertraut, wird die Erforschung des kostbarsten Schatzes, den unser Leben besitzt, die schönsten und edelsten Früchte eintragen. Was sie bringen wird und zum Teil schon gebracht hat, ist in erster Linie eine weit genauere und umfassendere wissenschaftliche Kenntnis der Tatsachen des religiösen Lebens in seinen mannigfachen Erscheinungen und Verzweigungen, seinen Spiel- und Abarten. Auf Grund derselben werden dann auch die religiösen Wahrheits- und Wertfragen für die menschliche Erkenntnis in neues, helles Licht gerückt werden. So wird die Wissenschaft der höchsten geistigen Lebenssphäre, die es für uns Menschen gibt, in vielen Hinsichten ein neuer Wegbereiter werden. Alle Wissenschaften, die sich mit religiösen Dingen beschäftigen, vorab die theologischen Disziplinen und die Religionsgeschichte, werden durch die bessere Kenntnis der religiösen Wirklichkeiten eine neue Beleuchtung und Durchseelung empfangen. (Siehe J. P. Steffes, „Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Apologetik" in „Theologie und Glaube" 1921, Heft 1, 25 ff.) Seelsorge und Erziehung werden in Theorie und Praxis aus der mehr und mehr wachsenden Kenntnis der religiösen Umwelt die mannigfachsten Anregungen erhalten. Allen Dienern der Religion kann der Fortschritt der neuen Wissenschaft eine Förderung nicht bloß in der besseren Erkenntnis der echten Perlen ihres kostbarsten Schatzes und deren Unterscheidung von minderwertigen Anhängseln desselben, sondern auch in der immer tieferen und innerlicheren Aneignung der wahren Güter echter Religiosität bedeuten. Den religiös Gleichgültigen und Verächtern frommen

Lebens aber dürfte die Einsicht in die Tatsächlichkeit der vielen guten und erhabenen Wirkungen der Frömmigkeit für das Menschenleben das Gewissen regen, zu besserer Selbsterkenntnis und vielleicht zur Lebensänderung anleiten. Diese schönen Früchte religionspsychologischer Forschung aber können nur dann in ihrer ganzen Fülle zutage treten, wenn das weite Feld derselben nicht den Gegnern der Religion allein überlassen bleibt. Es ist nunmehr an der Zeit, daß auch auf unserer Seite die Berufenen dieser neuesten wissenschaftlichen Disziplin ihre Aufmerksamkeit und Mitarbeit widmen[1].

Religionsunterricht in der Grundschule.

Von Prorektor Eisenhut in Rüthen (Westf.).

Zu den Fragen, die heute den Seelsorger und Geistlichen am meisten beschäftigen und interessieren, gehört sicherlich die Schulfrage und besonders die Frage, welche Stellung in der Schule der Zukunft der Religionsunterricht einnehmen wird. Von der obersten Schulverwaltung sind vor kurzem „Richtlinien zur Aufstellung von Lehrplänen für die Grundschule" den einzelnen Anstalten zugegangen, damit nach diesen Richtlinien die Lehrpläne ausgearbeitet werden. Eine Besprechung dieser Richtlinien für den Religionsunterricht dürfte daher in dieser Zeitschrift wohl am Platze sein. Ich folge dabei dem amtlichen Erlaß, der zunächst allgemeine Gesichtspunkte aufstellt und dann die einzelnen Teilfächer behandelt.

I. Allgemeines.

Gesichtspunkte, für die der Schreiber dieses Artikels seit Jahren in pädagogischen Zeitschriften eingetreten ist und nach denen er seit langem den Lehrplan in der Übungsschule der Seminarien, an denen er tätig war, angelegt hat, haben endlich die amtliche Gutheißung gefunden. Der gesamte Unterricht in allen Schulen litt an einem überspannten Intellektualismus und an einer zu stark hervortretenden Aktivität der Lehrer und Passivität der Schüler. Die Lehrpläne litten an einer Stoffülle, deren Erledigung vom Lehrer ein Hasten forderte und von den Schülern eine zu starke Gedächtnistätigkeit, ohne daß der Lehrer den Wissensstoff auf das praktische Leben ausweiten und sich überzeugen konnte, wieweit die Schüler dem Unterricht hatten folgen können. „Wissen ist Macht"; dieser Satz, richtig verstanden und angewandt, hat zweifellos seine Berechtigung; aber doch eben nur dann, wenn er sich ruhig auswirken kann auf den Willen und das Leben des Menschen. Doch bei der Einseitigkeit, mit der er seit vielen Jahren in unserem Schulbetriebe befolgt ist, mußte er notwendig zu einer Verwirrung in den Köpfen der Schüler und Bürger führen, zu einer Verwirrung, wie sie uns die Gegenwart in erschreckender Weise gezeigt, da über dem Wissen — in Wahrheit Gedächtnisstoff — das Verstehen vernachlässigt ist. Auch im Religionsunterricht hat man vielfach — seien wir ehrlich — diesem Satz: Wissen ist Macht, zu sehr gehuldigt. Daher auch die große

[1] Der Aufsatz wurde mit Erlaubnis der Herausgeber dieser Zeitschrift dem Vorlesungsverzeichnis der philos.-theol. Akademie zu Paderborn für das Wintersemester 1921/22 beigegeben.

Verwirrung so vieler Köpfe bezüglich der Religion. Die Richtlinien verlangen nun als Grundsatz, „daß nicht Wissensstoff und Fertigkeiten bloß äußerlich angeeignet, sondern möglichst alles, was die Kinder lernen, von ihnen innerlich erlebt und selbständig erworben wird". Dazu ist notwendig, daß der Unterricht psychologisch vorgeht, sich überall an den Vorstellungskreis der Schüler anschließt und sie vom ersten Schultage an zu einer regen Mitarbeit heranzieht: geistig, in Wort und Tat. Der Vorstellungskreis der Kinder, ob Lernanfänger oder fortgeschrittene Schüler, ist aber herausgewachsen aus der Heimat: Elternhaus und Gemeinde, und findet in ihr seine stete Bereicherung. Darum fordern die Richtlinien: „Deshalb hat aller Unterricht die Beziehungen zur heimatlichen Umwelt der Kinder sorgsam zu pflegen und an den geistigen Besitz, den sie bereits vor dem Eintritt in die Schule erworben haben, anzuknüpfen." Wie oft sagen wir: lebhaft wie ein Kind. Leben ist aber Tätigkeit; tätig sein wollen, liegt in der Natur des Kindes; dies muß auch im Unterricht beachtet werden. Diese Tätigkeit darf aber nicht nur ein „Reproduzieren", es muß auch sein ein „Mitproduzieren", ja manchmal ein „Selbstproduzieren"; das Kind soll also auch mittätig, selbsttätig im Unterricht sein, d. h. in dem Unterrichtsergebnis muß neben der Tätigkeit des Lehrers, der die Leitung und Ordnung dabei hat, auch die Mitarbeit des Schülers stecken; er muß unter der Leitung des Lehrers die geistigen Bausteine herbeischaffen, er muß mitbauen; dann hat er auch an der Vollendung des Baues seine Mitfreude, weil in ihm seine Mitarbeit steckt. Wenn es möglich ist, mag dann auch der Schüler zur Eigenarbeit, zur Selbstbetätigung im Anschluß an den Unterricht angeregt werden. Die Richtlinien sagen dazu: „Die Selbstbetätigung der Schüler ist ausgiebig für die Zwecke des Unterrichtes nutzbar zu machen"; sie sprechen von einem „lebensvollen Unterricht, der ein ständiges Mittätigsein des Lehrers mit den Schülern erfordert". Ohne den Ausdruck zu gebrauchen, verwerten die Richtlinien die psychologischen Forderungen: Analyse des kindlichen Gedankenkreises, Aktivität der Schüler, Heimatsprinzip.

Als Unterrichtsfächer sind vorgesehen: Religion, Heimatkunde, deutsche Sprache, Rechnen, Zeichnen, Gesang, Turnen — für die Mädchen: Nadelarbeit.

An Unterrichtsstunden sind für Religion bestimmt: 1. Schuljahr: 2 Stunden Religions- und 1 Stunde religiöser Anschauungsunterricht; 2. Schuljahr: 3 Religionsstunden und 1 Stunde religiöser Anschauungsunterricht; 3./4. Schuljahr: 3 Religionsstunden und 1 Stunde religiöser Anschauungsunterricht. Dabei ist für den Anfangsunterricht eine strenge Scheidung der Lehrfächer nach bestimmten Stunden nicht vorgeschrieben; statt ihrer ist ein Gesamtunterricht gedacht, in dem die verschiedenen Unterrichtsgegenstände zwanglos abwechseln. Im 2. Schuljahr sind aus einer Stunde 2 Halbstunden zu machen, um den Unterricht abwechselungsvoller für die Kinder zu machen. In Schuljahr 3 und 4 sind es Ganzstunden.

II. Katholischer Religionsunterricht.

Als Hauptaufgabe weisen die Richtlinien dem Religionsunterricht zu, „die Kinder für die dieser Altersstufe angemessenen Erfüllung ihrer religiös-sittlichen Lebensaufgabe zu erziehen". Was ist

denn die religiös-sittliche Lebensaufgabe der Schüler der Grundschule? Offenbar umschließt sie ein Dreifaches: gehorsamer Sohn (Tochter), fleißiger Schüler(in), frommes Gotteskind. Um diese Lebensaufgabe zu erfüllen, soll das Kind eingeführt und eingewöhnt werden in die Ausübung der religiös-sittlichen Pflichten, insbesondere fähig gemacht werden zur gläubigen und verständigen Teilnahme an den religiösen Übungen der Kirche, an der Feier der heiligen Messe und an dem Empfang der heiligen Sakramente.

In Anlehnung an die allgemeinen Richtlinien sind dann besondere Richtlinien für den Lehrplan im Religionsunterricht aufgestellt.

Im ersten Schuljahr soll der Unterricht zunächst an die im Elternhause gewonnenen religiösen Vorstellungen und gelegentlich empfangenen Belehrungen anknüpfen und diese zu klären und zu erweitern suchen. Diesem Satze liegt eine — wenigstens vielfach nicht zutreffende — Voraussetzung zugrunde, als ob alle Lernanfänger religiöse Vorstellungen mit in die Schule brächten. Darum hätte dieser Satz eine allgemeinere Fassung bekommen müssen, vielleicht so: der Unterricht soll suchen, aus dem Vorstellungskreis (ob religiös oder nicht) die Gottesidee herzuleiten. Denn auch die nichtreligiösen Vorstellungen über Familie, Natur usw. lassen sich sehr gut religiös deuten und erweitern, wie ich das in dem später folgenden Lehrplan zeigen werde. „Darauf folgt, heißt es weiter, möglichst im Anschluß an die Zeiten und Feste des Kirchenjahres die Behandlung entsprechender biblischer Erzählungen." Auch hier liegt wohl eine Verkennung der Kindesseele vor. Denn nicht die Feste spielen im Leben der Lernanfänger eine Rolle, sondern nur ein Fest, und das ist das Weihnachtsfest, das ist das Kinderfest; die Lehre, die den beiden anderen Hauptfesten zugrunde liegt, ist für die Kinder in dem Alter zu hoch. Dasselbe gilt m. E. von der Forderung, daß die Erzählungen über den „Sündenfall" und „die Verheißung des Erlösers" mit diesen Kindern behandelt werden müßten. M. E. müssen den Lernanfängern zwei Gedanken nahegebracht werden: Gott ist der gute Vater im Himmel, Jesus ist der Freund der Kinder. Diese beiden Gedanken müssen aber vor allem nach der positiven, nicht nach der negativen Seite hin dargelegt werden. Was an biblischen Erzählungen behandelt wird, muß in die Darlegung dieser beiden Hauptgedanken zur Veranschaulichung hineingezogen werden. Das sind zwei Gedanken, für die die Fassungskraft der Kinder ausreicht. Es ist sodann in den Richtlinien — was sehr zu begrüßen ist — zum Ausdruck gebracht, daß die biblischen Erzählungen „vom Lehrer mit anschaulicher Lebendigkeit, jedoch ohne Verletzung der historischen Wahrheit, vorerzählt" würden. Dadurch sind zwei Klippen vermieden: der Vortrag rein nach dem Text der kleinen Biblischen Geschichte, der doch seine gedrängte Kürze nur bekommen hat, da wegen der technischen Leseschwierigkeit selbst Kinder des zweiten und dritten Schuljahres einen längeren Text nicht verarbeiten können, ist für die Kinder in seiner Kürze zu schwer verständlich, da sie wegen des Mangels an Vorstellungen nicht genügend zwischen den Zeilen lesen können; der Vortrag, nach Scharrelmannscher Art modernisiert, gibt den Kindern falsche Vorstellungen, die ein nachfolgender Unterricht dann wieder berichtigen müßte. Obige Forderung der Richtlinien zeigt somit den goldenen Mittelweg zwischen zwei Fehlern.

Am Schluß wird für den Unterricht bei den Lernanfängern verlangt: „An passenden Stellen im Verlauf des Unterrichtes werden die Kinder mit den wichtigsten Gebeten eines katholischen Kindes (sc. in dem Alter) bekanntgemacht und zu deren Verrichtung angeleitet." Dafür kommen in Betracht: katholischer Gruß, Kreuzzeichen, kurzes Morgen-, Tisch- und Abendgebet in Versform, Vaterunser, Gegrüßet seist du Maria, Gebet zum Schutzengel, Gebet für die Eltern. Äußerst empfehlenswert ist es zur Gewöhnung an diese Gebete und für ihre Einprägung, wenn vom ersten Schuljahr an Gebetstabellen mit Verteilung auf die einzelnen Wochentage benutzt werden.

Noch einige Schlußbemerkungen zu dem Unterricht im ersten Schuljahr. Wenn der Unterricht auch nicht stundenplanmäßig den Wechsel der einzelnen Fächer aufweisen soll, so ist damit sicher nicht einem Mischmaschunterricht das Wort geredet; nur ist durch den sog. Gesamtunterricht dem Lehrer mit Rücksicht auf die Ermüdung und das Abwechselungsbedürfnis der Schüler eine größere Bewegungsfreiheit gelassen in der selbstverständlichen Voraussetzung, daß jedes Fach zu seinem Rechte kommt. Sodann ist mir aufgefallen, daß die Richtlinien wohl den Stoff für das erste Schuljahr in etwa angeben, daß aber ein Lehrziel leider nicht gesetzt ist. Derselbe Mangel fällt allerdings, um das hier vorwegzunehmen, auch bei den Angaben für die folgenden Schuljahre unangenehm auf. Denn in der Hauptaufgabe für den Religionsunterricht der Grundschule liegen doch Teilaufgaben, Teilziele für die einzelnen Jahrgänge, und die hätten scharf und klar hervorgehoben werden müssen. Schließlich sei noch bemerkt, daß auf dieser Klasse wie auch auf den anderen das Arbeitsprinzip nach der manuellen Seite hin stärker hätte betont werden können. Die Arbeit mit Geist und in Worten ist ja hervorgehoben, wenn es heißt: Die biblischen Erzählungen sollen von den Kindern besprochen und von ihnen frei nacherzählt werden. Doch auch die manuelle Arbeit der Schüler läßt sich sehr gut bei den Lernanfängern in den Unterricht einbeziehen, selbstverständlich auch bei den fortgeschritteneren Schülern, worauf auch das Allgemeine der Richtlinien hinweist, daß die Selbstbetätigung der Schüler in der Ausübung von Handtätigkeiten, wie Formen in Plastilin oder Ton, Stäbchenlegen, malendem Zeichnen, Ausschneiden ausgiebig für die Zwecke des Unterrichtes nutzbar zu machen ist. Das kann auch für den Religionsunterricht nutzbar gemacht werden: z. B. Zeichnen und Legen eines Kreuzes in Stäbchen, einer Kirche, eines Altars usw. Wer das mal versucht hat, wird mir bestätigen, daß die Kinder mit großer Freude dies betreiben.

Im zweiten Schuljahr, heißt es, erfährt der bisher behandelte biblische Stoff des Alten und Neuen Testamentes eine angemessene Erweiterung. Die für das religiös-sittliche Leben des Kindes dieses Alters allerwichtigsten Lehrstücke werden aus den zum Verständnis gebrachten biblischen Geschichten gewonnen und unmittelbar nutzbar gemacht. Der Wortlaut dieser Lehrstücke, die in ihrer Gesamtheit die katholische Lehre als Ganzes darstellen müssen, ist durch den Kleinen Katechismus bestimmt.

Im zweiten Jahre dürfte es angebracht sein, das Kirchenjahr zugrunde zu legen und dementsprechend die Auswahl der biblischen Geschichte zu treffen. Eine gewisse Schwierigkeit würde sich für die Zeit von Ostern bis Pfingsten

bieten. Doch ist im ersten Schuljahr der Gedanke durchgeführt: Jesus, der Freund der Kinder, bis zu seinem Tode und seiner Auferstehung, dann lassen sich nach Wiederholung der Gebete aus dem ersten Schuljahr noch einige Geschichten hinzufügen bis zum Pfingstfeste. Nach dem Pfingstfeste würden dann in historischer Reihenfolge einige Geschichten aus dem Alten Testamente behandelt; vor und nach Weihnachten die Kindheit Jesu, dann bis Ostern: Wirken, Leiden und Auferstehung Jesu. Natürlich kann es sich bei den Kindern dieses Alters nicht um eine zusammenhängende Darlegung der Heilsgeschichte handeln. Nicht die Fülle des Stoffes, sondern die anschauliche Behandlung, die Verwertung des Besprochenen zur Herausarbeitung und Einprägung der wichtigsten Lehren, ihre Anwendung auf das Kindesleben ist wichtig. Darum darf die Zahl der zu behandelnden Geschichten nur sehr beschränkt sein. Am Schluß dürfte es sich empfehlen, die verarbeiteten Lehrstücke zusammenzustellen. Daß nachträglich durch einen Erlaß des Kultusministeriums für dieses Schuljahr statt zwei Stunden drei eingesetzt sind und zudem eine heimatkundliche Stunde für religiösen Anschauungsunterricht zu verwerten ist, ist freudig zu begrüßen. Es sollte nun aber auch der religiöse Anschauungsunterricht, natürlich nach Möglichkeit nicht in der Klasse, sondern an den Dingen selbst getrieben werden; nur die weitere Besprechung der angeschauten religiösen Objekte oder mitgemachten religiösen Handlungen der Heimat muß in der Klasse vorgenommen werden. Ich nehme an, daß, wenn wöchentlich eine Stunde für den religiösen Anschauungsunterricht zu verwerten ist, damit bestimmt sein soll, daß im Laufe des Schuljahres für jede Woche eine solche Stunde gerechnet werden darf. Denn richtiger ist es doch wohl, einen religiösen Anschauungsgegenstand hintereinander in mehreren Stunden derselben Woche zu behandeln, als seine Behandlung — nur dem Wortlaut der Verfügung zuliebe — auf viele Wochen auszudehnen, wodurch die Anschaulichkeit sehr leiden würde. Ich bemerke dies, da es ja immer noch Leute gibt, die am Buchstaben des Gesetzes kleben, statt den Sinn des Wortes in sich aufzunehmen.

„Im dritten und vierten Schuljahr schließt sich der Unterricht an die Kleine Schulbibel und den Kleinen Katechismus, die in der Hand der Kinder sind, an. Der gesamte Stoff wird in einem zweijährigen Kursus behandelt." Der Unterricht umfaßt jetzt gesondert: die biblische Geschichte und den Katechismus; im dritten Schuljahr würden die Geschichten des Alten, im vierten Schuljahr die des Neuen Testamentes zu nehmen sein. Da der Unterricht in den beiden ersten Schuljahren vorgearbeitet hat, so ist der Stoff nicht zu groß, zumal die Kinder jetzt weniger mit technischen Leseschwierigkeiten zu kämpfen haben. Daß der Inhalt mancher Geschichten den Kindern aus den Vorjahren bekannt ist, dürfte kein Fehler sein, da man doch ein und derselben Geschichte stets neue Seiten abgewinnen kann, zumal die Kinder von der einfachen Wasstufe geistig allmählich voranschreiten zur Wiestufe mit wachsender Phantasietätigkeit. — Der Katechismusstoff muß so verteilt werden, daß am Ende des dritten Jahres ein gründlicher Erstbeichtunterricht gehalten wird — wie die Teilung gedacht ist, wird der Lehrplan zeigen —, so daß der in den schulplanmäßigen Unterricht fällt, da er ja auch wohl durchweg von den Lehrpersonen gegeben wird. Die unmittelbare Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion wird außerhalb des schulplanmäßigen Unterrichts fallen,

da sie auch überall von den Seelsorgern erteilt wird, wozu dann die Vereinigung von Knaben und Mädchen notwendig ist, die verschiedene Stundenpläne haben. Doch soll auch der schulplanmäßige Unterricht häufig Bezug nehmen auf dieses wichtige Lebenssakrament. Das wollen ja wohl die Richtlinien besagen mit den Worten: „Die Auswahl des Stoffes hat zu berücksichtigen, daß die Kinder die religiöse Grundlage und die entferntere Vorbereitung für den Empfang des heiligen Bußsakramentes und der heiligen Kommunion erhalten." Das Wort „entferntere Vorbereitung" gilt nach meinen Darlegungen nur für die heilige Kommunion, für das Bußsakrament wird sie direkt gegeben. Im reichen Maße muß auch in diesen beiden Jahren die religiöse Heimatkunde herangezogen werden, für die ja wiederum eine Wochenstunde vorgesehen ist. Sie muß umfassen: eine Erweiterung der religiösen Gegenstände, dann Lebensbilder von Heiligen, religiöse Gebräuche, die in dem kirchlichen Heimatsleben eine Rolle spielen, und nicht zuletzt die Teilnahme an dem heimatlichen Gottesdienst, der heiligen Messe; doch auch in diesen Jahren würde es nicht richtig sein, diese Stunde immer gesondert neben den sonstigen Religionsstunden gehen zu lassen, sondern auch hier muß sie oft benutzt werden zur Weiterführung von biblischen oder Katechismuslektionen in das religiöse Heimatsleben.

Der Stoff für die beiden Jahre, von vornherein richtig und den religiösen Bedürfnissen der Kinder angepaßt, ist nicht zu groß, so daß, wie es die Richtlinien noch eigens betonen, ein „rein gedächtnismäßiges Aneignen der Unterrichtsstoffe zu vermeiden" ist.

Dem einen oder anderen Leser wird es vielleicht sonderbar erscheinen, ja vielleicht sogar fehlerhaft, daß die Schüler der Grundschule nicht bekanntgemacht werden mit der Großen Schulbibel und dem Großen Katechismus. Und doch liegt darin ein Vorteil, ja ein großer Vorteil. Quantitativ mag der Lehrplan weniger fordern als früher, dafür bietet er qualitativ aber den Vorteil, daß er die Kinder der Grundschule zu einem gewissen Abschluß führt und nicht, wie es bei Benutzung der großen Geschichte und des großen Katechismus unvermeidlich wäre, am Ende der Grundschule mitten im Stoff stecken bleiben läßt. Sie gewinnen einen, wenn auch nicht erschöpfenden, so doch abgeschlossenen Einblick in das Heilswirken Gottes, in die Heilslehren und in das Heilsleben des Christen; sie werden erzogen zu der ihrer Altersstufe angemessenen Erfüllung ihrer religiös-sittlichen Lebensaufgabe und angeleitet zur Teilnahme an den beiden nach der Taufe wichtigsten Lebenssakramenten und Gnadenquellen: der heiligen Buße und Kommunion.

Am Schluß geben die Richtlinien die Aufgaben für den „religiösen Anschauungsunterricht" an. Im Laufe meiner Darlegung bin ich ja oft darauf zu sprechen gekommen, so daß ich sie nicht noch einmal aufzählen will. Sympathisch hat mich der Schlußsatz berührt: Dabei (sc. bei diesem Unterricht) wird den Kindern durch Mahnung und Übung Anleitung zum Wohlverhalten in Kirche und Schule, zu Hause und auf der Straße gegeben. Damit ist klar und deutlich gesagt, daß auch das bürgerliche Leben und Verhalten — außerhalb der Kirche und des Gottesdienstes — unter dem Einflusse der Religion stehen muß und daß sich eben die Religion nicht auf die vier Mauern des Gotteshauses beschränken darf, daß Schutz der Tier- und Pflanzenwelt, daß Wohlanstand, Höflichkeit und

Bescheidenheit doppelt von einem christlichen Kinde erwartet werden. „Der Gerechte lebt aus dem Glauben", das muß auch im Kindesleben immer und überall betont werden.

Man kann über diese und jene Forderung der Richtlinien verschiedener Ansicht sein, wie sich das im Verlauf meiner Darlegungen gezeigt hat; man kann auch dies und jenes an ihnen mangelhaft und fehlerhaft finden; faßt man sie als Ganzes, so muß man sagen: es weht in ihnen ein gesunder Geist, der festhält am bewährten Alten, aber auch berechtigte neue Forderungen nicht ablehnt und so sucht, die goldene Mittelstraße zu gehen. Es kommt nun darauf an, die Richtlinien zu einen Lehrplan zu gestalten und diesen Lehrplan zur lebendigen Auswirkung zu bringen. Denn was nutzen die schönsten Worte, die besten Lehrpläne, wenn sie nicht Leben annehmen und sich befruchtend auswirken können? Möge es gelingen, die Kinder zum lebendigen Christentum durch den Religionsunterricht zu führen. Dann haben wir die Hoffnung, daß es wieder aufwärts geht mit dem deutschen Volke. Denn wer die Jugend hat, hat die Zukunft; eine Jugend aber mit lebendigem Christentum sichert auch ein kommendes christliches Volk. Am christlichen Wesen kann und muß die Welt genesen.

Zur Lehre über den Primat Petri.

(Zeugnisse aus der christlichen Archäologie.)

Von D. Dr. A. Eberle, Dillingen a. D.

Von fundamentaler Bedeutung für unsere katholische Glaubensüberzeugung ist der Lehrsatz vom Primat Petri und seiner Nachfolger auf dem Römischen Stuhle. Schon bei der Berufung zum Apostolate hat der göttliche Stifter unserer Kirche in der Namensänderung des Neuerkorenen (Joh. 1, 42 „Du bist Simon, Sohn des Jonas; du wirst Kephas, das ist Petrus, heißen") dessen zukünftige Würde und Machtstellung zum Ausdruck gebracht. Klar und bestimmt hat er dieselbe verheißen, wie er ihn (Mt. 16, 18 ff.) zum unüberwindlichen Felsengrund seiner Kirche auserwählt, um deren unerschütterlichen Bestand zu garantieren; wie er ihn durch Übertragung der Schüsselgewalt zu seinem Verwalter und Stellvertreter auf Erden bestimmt; wie er ihm endlich in der Binde- und Lösegewalt die höchste Jurisdiktion in seiner Kirche zugesichert. Diese Verheißung fand ihre Erfüllung, als der göttliche Meister dort am Gestade des Sees von Tiberias an seinen Getreuen auf das dreifache Bekenntnis der Liebe die dreifache Aufforderung richtete (Joh. 21, 15–17): „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!" Von dieser Stunde an tritt Petrus als der Stellvertreter Christi und das sichtbare Haupt der Kirche in die Fußstapfen, die ihm sein Lehrmeister vorgezeichnet[1]. Es haben die Apostel den Primat Petri anerkannt. Die Väter haben vom ersten Jahrhundert ab für den Vorrang des hl. Petrus bzw. dessen Nachfolgers auf dem Stuhle Petri in beredter Weise Zeugnis abgelegt, indem sie dem hl. Petrus auszeichnende Namen beilegten oder sonst in

[1] Apg. 1, 15; 2, 14; 3, 6; 4, 8; 5, 14; 5, 17; 5, 29; 9, 32; 10, 5; 10, 9; 15, 6.

klaren Worten dessen Führerrolle in der christlichen Kirchengemeinschaft dokumentierten[1].

Eine reiche und interessante Illustration zu dem Glauben der Kirche und der Lehre der Väter bieten die Darstellungen Petri auf den christlichen Monumenten der ersten Jahrhunderte, welche unzweideutig den Primat Petri zum Ausdruck bringen.

Gewiß muß uns von vornherein klar sein, daß die biblischen Bilder, wie sie uns in der monumentalen Kunst der ersten christlichen Jahrhunderte entgegentreten, nicht als unmittelbare Anschauungsmittel geschichtlicher Tatsachen aufzufassen sind. Der sepulkrale Charakter der Örtlichkeit, wo uns dieselben erstmals begegnen, und die spezielle Auswahl der Sujets weisen nachdrücklich darauf hin, daß diese Szenen in erster Linie symbolisch zu deuten sind. All die Gedanken des Trostes und der Hoffnung, welche eben den Christen am Grabe seiner Lieben bewegen, haben hier sprechenden Ausdruck gefunden. Erst als die Kirche aus dem Dunkel der Katakomben ans helle Licht des Tages treten durfte und mit dem Siege Konstantins auch ihre Freiheit errungen hatte, da konnte der Schleier der Symbolik auf den kirchlichen Monumenten fallen. Besonders hat dann die Sarkophagkunst des vierten Jahrhunderts neue historische Elemente geschaffen. Diese Tatsache ist wohl von höchster Bedeutung für die Beurteilung und Deutung der einzelnen Bilder und Szenen, die uns im folgenden näher beschäftigen werden, und damit auch für die Einschätzung ihrer Beweiskraft für das katholische Dogma.

Zweifellos liegt gerade in der hervorragenden Stellung, welche die Apostelfürsten Petrus und Paulus in der Geschichte und im Leben der Kirche einnehmen, der Grund, daß beide schon von früher Zeit an eine Bevorzugung auf den Gemälden der Katakomben, auf den Reliefs der Sarkophage und in der musiven Kunst erfahren haben. Sehen wir in dem reichen Zyklus der Darstellungen Christus im Kreise seiner Apostel oder der Heiligen, so nehmen dort gewiß Petrus und Paulus einen Ehrenplatz ein. Sie sitzen entweder im Vordergrunde der Szene auf eigenen Subsellien (Fresko in dem Zömeterium der Domitilla) oder befinden sich unmittelbar neben der Kathedra (auf einem Goldglas: Garruci, Vetri, tav. 18, 4) bzw. dem Throne Christi (Mosaik in St. Maria maggiore, St. Prassede und in St. Maria in Cosmedin zu Ravenna). Häufig ist ihre Sonderstellung vor den übrigen Aposteln dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der Künstler zwischen den Porträts des Petrus und Paulus eine kleine Darstellung des Herrn, das Monogramm Christi oder ein reich dekoriertes Kreuz wiedergibt. Einzelne Mosaiken veranschaulichen die Szene, wie die beiden Apostelfürsten die heiligen Patrone des betreffenden Gotteshauses dem thronenden Christus entgegenführen (in St. Prassede, S. Cosma e Damiano); beide erscheinen auf den großen Mosaiken von Basiliken in nächster Nähe der Heiligen, welchen die Kirche große Verehrung schenkt; oder wir finden dargestellt, wie eben Petrus und Paulus die Verstorbene in die Freuden des Himmels geleiten (Garruci, Storia della arte christiana, tav. 381, 4).

Gleichwohl überwiegen die Petrusmotive ganz bedeutend gegenüber den Einzeldarstellungen des hl. Paulus. So ist schon durch die Zahl de-

[1] Klemens von Rom, 1. Brief an die Korinther; Ignatius von Antiochien, Brief an die Römer; Irenäus, Advers. haeres. III, 3, 2 usw.

künstlerischen Wiedergaben der Vorrang Petri gegenüber dem Völkerapostel zum Ausdruck gebracht. De Waal kann konstatieren: „Während aus dem Leben des hl. Petrus eine ganze Reihe von Szenen eine künstlerische Behandlung fand, fehlen solche aus dem Leben des hl. Paulus, abgesehen von der Darstellung seines Martyriums, gänzlich auf den altchristlichen Monumenten“ [1]. Ja, was die Evangelien und die Apostelgeschichte über den hl. Petrus berichten, haben die altchristlichen Künstler ausnahmslos für ihre Schöpfungen verwertet [2]. Es weist auch Kaufmann darauf hin, daß Petrus zuerst auf den Fresken im römischen Denkmälermaterial erscheint [3]. Sein Typ ist „der Mann mit kurzem, krausem Kopfhaar und Bart, rundem und eingedrücktem Gesicht und gewöhnlichen Zügen“ —, so ist er in der Bronzestatue in St. Peter-Rom wiedergegeben, so erscheint er durchschnittlich auf allen anderen Monumenten und Bildern.

Am klarsten wird der Vorrang Petri in der monumentalen Kunst des christlichen Altertums durch den Moses-Petrustypus dokumentiert, welchen De Rossi (Roma sotterranea III, 448) offiziell in die christliche Archäologie eingeführt hat. Anlaß zu dieser Typenbildung gab besonders die Szene, welche am häufigsten, und zwar in jeder Gattung der altchristlichen Kunst wiedergegeben und unter dem Namen „Quellenwunder Mosis“ (Exod. 17, 6) bekannt ist (wir haben gegen hundert Exemplare dieser Darstellung). Das Sujet, wenigstens wie es bislang aufgefaßt wurde, ist folgendes: Moses, der aufrecht in halbschreitender Haltung einem Felsen gegenübersteht, schlägt mit dem thaumaturgischen Stab an den Felsen; demselben entströmt eine Quelle, an welche sich einzelne kleine Gestalten hindrängen (auf verschiedenen Sarkophagreliefs), um das Naß mit ihren Händen aufzufangen. Man ist sich wohl bewußt, daß in dieser Darstellung zunächst wohl „ein Symbol glücklicher Errettung aus großer Not“ vielleicht mit „dem Nebengedanken des refrigerium“ [4] zu erblicken sei; man vermutet, daß diese „Mosesszene“ vielleicht auch deswegen so häufig in der Kunst verwendet wurde, um „an der wunderbaren Führung und Rettung des Volkes Israel durch Moses die Gemeinde im Zeitalter der Trübsal und Verfolgung zu stärken und zu ermutigen“ (Kraus, Realenzyklopädie S. 430). Jedenfalls aber glaubt man gleichzeitig, mit Recht in „dem Quellwunder Mosis“ einen Hinweis (Typus) auf Petrus und dessen Primat feststellen zu dürfen. Sowie Moses das Wasser aus dem Felsen schlug und das dürstende Volk vor dem Verschmachten errettete, so hat uns auch Petrus das Wasser des Heils, die Gnade, aus dem lebendigen Felsen, der Christus ist, übermittelt und gespendet. Und wie Moses der Führer des alttestamentlichen Gottesvolkes geworden, so war auch Petrus zur Führung des neutestamentlichen Volkes berufen. Die Legitimation zu solcher symbolischen Deutung hatte bereits Paulus gegeben (1 Kor. 10, 4): „Und alle unsere Väter tranken denselben geistigen Trank, sie tranken nämlich aus dem geistigen Felsen, der ihnen folgte, und der Felsen war Christus.“ Sehr häufig ist zudem „das Quellwunder Mosis“ zu Petrusszenen in

[1] Kraus, Realenzyklopädie II, 601.

[2] Siehe die Aufzählung der Petrusmotive bei Kraus, Realenzyklopädie S. 608 und Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie S. 406 Anmerkung 2.

[3] In S. Pietro e Marcellino aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, siehe Kaufmann, Handbuch S. 405.

[4] Siehe Kaufmann, Handbuch S. 514; vgl. Baumstark, Oriens Christianus 3 (1903), S. 538.

Parallele gesetzt. Sechzehnmal ist es auf Sarkophagen zugleich mit der „Verleugnung Petri" dargestellt, und dabei hat Petrus in Kleidung, Gesichtsbildung und Auftreten volle Ähnlichkeit mit dem „Moses" des Quellwunders[1]. Und auffallenderweise trägt Petrus auf sechs solcher Darstellungen (bei „der Verleugnung") den thaumaturgischen Stab wie Moses. Außerdem ist auf zwei vatikanischen Goldgläsern[2] und einer Glaspatene von Podgoritza[3] die Figur des Moses mit der Beischrift „Petrus" versehen. Schließlich fand man auch einzelne Väterstellen, welche die beiden Führer des Gottesvolkes, Moses und Petrus, in Vergleich ziehen[4].

Allein was Kneller an Belegstellen aus den Schriften der Väter für den Moses-Petrustypus beibringt, ist überraschend dürftig. Hasenclever (Der altchristliche Gräberschmuck, Braunschweig 1886, S. 215 f.) meint, daß „den Vätern eine Beziehung zwischen Moses und Petrus ganz unbekannt sei". Sicherlich aber hat Styger (Der sitzende Alte mit der Schriftrolle: Christliche Kunstblätter, Linz 1911 [52], S. 14) nicht unrecht, wenn er mit Rücksicht auf die typische Bedeutung des „Quellwunders" betont, daß von sämtlichen Texten der Väter nur zwei (Maximus von Turin und Aphraates) auf das Quellwunder, das ja im Vordergrunde der Erörterung steht, Bezug nehmen.

Auch hat „Moses" auf den altchristlichen Monumenten ausschließlich nur bei der Szene des Quellwunders den Typus des „bärtigen" Petrus, während er sonst als der „jugendlich Bartlose" erscheint.

Schon die Archäologen der älteren Zeit hatten in der Hauptperson der Quellwunderszene eher den Apostelfürsten Petrus als Moses zu erkennen geglaubt und dachten bei der ganzen Darstellung an das Wunder Petri im Mamertinischen Kerker. Es scheint, daß nun heute die führenden Kreise in der Wissenschaft der christlichen Archäologie wenigstens für die Erklärung des „Quellwunders" den Moses-Petrustypus aufgegeben haben und in der fraglichen Darstellung ebenfalls eine Petrusszene erblicken. Für die Richtigkeit dieser neuen Auslegung sprechen in erster Linie all jene Punkte, die bereits oben für einen Petrustyp angeführt wurden. Maßgebend aber für den Umschwung der Auffassung war hauptsächlich der Umstand, daß man in den „Wassertrinkern" beim Quellwunder römische Soldaten erkannt hat, die man bislang für Hebräer hielt. Ihre Kleidung hat militärischen Schnitt, und speziell ihre Mütze, die man bisher für die charakteristische Kopfbedeckung der Hebräer ansah, ist der fes-artige „Pileus Pannonicus" der römischen

---

[1] Man ging eben bei der Beurteilung dieser Szenen immer von dem Bekannten oder vermeintlich Bekannten aus, vom „Quellwunder des Moses".

[2] Boldetti, Osservazioni sopra i cimeteri, Roma 1720, pag. 200, tav. 5; Garrucci, Vetri, tav. 10, 9.

[3] Rossi, Bulletino 1877, tav. V, VI.

[4] Kraus, Realenzyklopädie II S. 431 führt drei Kirchenväter an: Maximus von Turin, Hom. 68 (Migne PL. 57, 394); Hieronymus, Epist. 125 (Migne PL. 22, 1076 ff.); Leo Magnus, Sermo 4 (Migne PL. 54, 149). Kneller (Stimmen aus Maria-Laach 60 [1901], S. 237–257) hat darüber eigene Studien gemacht. Er findet außer diesen erwähnten Vätern Belegstellen bei Augustinus, Sermo 352, cap. 1, 4 (Migne PL 39, 1554); Makarius, Hom. 26, n. 23 (Migne PL. 34, 689); Aphraates, Demonstratio 21, n. 10; Ephräm der Syrer (opp. graec. II, Romae 1743, pag. 44); bei dem nestorianischen Syrer Nerses; in den Gebeten der Liturgie bei den jakobitischen Syrern.

Soldaten. Sicheren Aufschluß darüber fand man in dem Buche über das Militärwesen des Flavius Vegetius R.[1]

Nach Wilpert ist nun die Quellwunderszene als das „Symbol der Taufe" anzusehen, das in der Taufe des Hauptmanns Kornelius und seiner Soldaten seinen Ursprung hat. Wir haben hier die ersten von Petrus getauften Heiden zu erblicken. Und die Taufe ist „die Darstellung des apostolischen Amtes des hl. Petrus unter den Heiden"[2]. Als Kronzeugen für seine Erklärung kann Wilpert den Kirchenschriftsteller Tertullian anführen, welcher in dem mosaischen Wunder „einen Hinweis auf das Sakrament der Taufe" sah und „das aus dem Felsen fließende Wasser geradezu ‚aquas baptismi' nannte"[3].

Wenn darum unmittelbar für die Erklärung der Quellwunderszene der Moses-Petrustypus und folgerichtig auch der bisherige Beweis für den Primat Petri aufgegeben ist, so spricht dennoch die große Anzahl dieser Petrusdarstellungen für den Vorrang des Apostelfürsten.

Noch mehr! Gerade auf Grund der neuen Deutung, welche „das Quellwunder" erfahren hat, konnten verschiedene andere Sarkophagdarstellungen unschwer als Petrusszenen erwiesen werden, für welche bisher eine einheitliche Erklärung unmöglich schien. So bestanden die verschiedenartigsten Auslegungen über ein Sarkophagrelief, das in wenigstens neun Exemplaren bekannt ist und uns in klassischer Form auf dem Sarkophag Nr. 55 des Lateranmuseums entgegentritt. Wir sehen einen bärtigen Alten auf einem Felsblock sitzen; er ist eben im Begriffe, eine Schriftrolle zu lesen, die er an beiden Enden festhält. Dabei wird er von zwei Soldaten, die von vorn und von rückwärts auf ihn eindringen, überrascht und offenbar im Lesen gehindert. Auf demselben Sarkophag (Nr. 55 des Lat.-Mus.) finden sich noch drei weitere Szenen, auf welchen man klar die Person Petri erkennen kann: das Quellwunder, die Verleugnung Petri (zu seinen Füßen erblickt man als untrügliches Zeichen den Hahn) und das Wunder der Brotvermehrung, wobei der Apostel das Körblein mit den Fischen dem Heiland darreicht. In Statur, Kleidung (Pallium und Sandalen) und Gesichtsbildung stimmt „der sitzende Alte" vollständig mit diesen drei Petrusdarstellungen überein. „Der auf dem Felsblock sitzende Katechet ist also der hl. Petrus, der von seinen Verfolgern betroffen wird, als er die Wahrheit aus der Lex vorträgt: coelestia iussa docet[4]."

Wir erkennen nun mit Sicherheit in jener Darstellung, die sich sehr häufig (auf 50 Sakophagen) als Pendant zum „Quellwunder" findet und bisher (Wilpert, Malereien der Katakomben Roms, S. 388) als eine „Bedrängung des Moses durch das aufrührerische Volk" (3. Mos. 20, 8–12)

[1] Epitoma rei militaris, Teubner-Lipsiae 1869, pag. 23. Siehe auch die Untersuchungen über „die sogenannten Juden" des „Quellwunders" bei Styger, Der sitzende Alte S. 8–13.

[2] Styger sieht in der Szene „ein Quellwunder des hl. Petrus" nach apokryphen Petrusakten. Siehe Styger, Der sitzende Alte S. 15.

[3] De bapt. c. IX, Migne PL. 1, 1210. Eine weitere Bestätigung bietet der hl. Cyprian, Ep. 73, Migne PL. 3, 1116. Siehe hierzu Wilpert, Prinzipienfragen der christlichen Archäologie, Freiburg i. Br. 1889, S. 30.

[4] Man wollte in dem Alten „Abraham unter der Eiche von Mambre" erkennen, oder „Job mit seinen Freunden", den „Propheten Jeremias" (Garrucci), „Esdras" (Le Blant), „Gottvater" (Obermann), „den Verstorbenen" (Birt), „Moses, der den Israeliten das Gesetz vorliest" (Bottari). Siehe hiezu Styger, Der sitzende Alte S. 1.

aufgefaßt wurde, eine Petrusszene, jedenfalls die Gefangennahme des Apostels (zu Jerusalem oder Rom)[1].

So haben wir höchstwahrscheinlich auch auf dem Jonas-Sarkophag (Nr. 119 im Lateranmuseum) neben der Quellwunderszene ein Petrusmotiv ähnlich der eben geschilderten Darstellung. Es ist eben der Moment veranschaulicht, wo ein Mann von zwei Soldaten (mit Chlamys, kurzer Tunika und Lederschuhen) festgehalten wird; sie schreiten in sichtlicher Hast über die drei Männer hinweg, die der Länge nach auf der Erde hingestreckt liegen. Wir haben hier (nach De Waal) „in zwei ineinandergeschachtelten Szenen den durch den Engel aus der Gewalt der Gefängniswache befreiten und von den schmerzbewegten Gläubigen in Eile scheidenden Apostel zu sehen, der sich in alium locum begibt, wo die Soldaten des Herodes ihn nicht fassen können"[2].

Ohne Zweifel haben wir in der „traditio legis" an Petrus (auf wenigstens 24 Sarkophagen der nachkonstantinischen Zeit) eine Parallele zu jener Szene, in welcher Moses als der Gesetzgeber des israelitischen Volkes die Gesetzestafeln auf dem Berge Sinai (Ex. 31, 18; Deut. 9, 10) aus der Hand Gottes empfängt (Garruci, Storia II, 18, 4; 31, 48, 49, 57, 61). In St. Constanza sind die beiden Szenen direkt einander gegenübergestellt. Im allgemeinen ist die Darstellung folgende: Christus erscheint in seiner himmlischen Glorie entweder sitzend auf erhöhtem Throne, zu seinen Füßen das Himmelsgewölbe (wiedergegeben durch eine halbe weibliche Gestalt, welche über dem Kopf einen Schleier ausgebreitet hält), oder er steht zwischen Palmbäumen auf einer Anhöhe, welcher die vier Paradiesesflüsse entströmen. Auf der Erde meist zur Linken des Herrn steht der Apostelfürst Petrus und ist bereit, ehrfurchtsvoll mit verhüllten Händen die Schriftrolle, das Gesetz des Neuen Bundes, vom Herrn in Empfang zu nehmen. Häufig trägt die Rolle die Aufschrift: „Lex Domini" oder „Dominus legem dat" (Sarkophag von Arles). Christus ist hier im Glanz seiner himmlischen Glorie und Majestät wiedergegeben, während Petrus als sein Stellvertreter und Statthalter auf Erden durch die Übergabe des neutestamentlichen Gesetzes dokumentiert wird. Auf einzelnen Darstellungen erblicken wir bei dieser Szene Lämmer, welche aus den Toren der Städte Bethlehem und Jerusalem zu Christus kommen. Es ist damit ein Hinweis auf die Gläubigen gemacht, welche unter Führung und Leitung Petri Heidentum und Judentum verlassen und Christo folgen. Die Idee solcher Szenen haben die Künstler bestimmten Vorgängen aus der Sphäre des Staatslebens entnommen. Die Entsendung der Statthalter in die Provinzen vollzog sich nämlich in der Weise, daß der Kaiser dem ernannten Stellvertreter seine Befehle auf einer Rolle übergab, welche derselbe in den Bausch seines Palliums ehrfurchtsvoll entgegennahm. Ein Beispiel hiefür ist die Darstellung auf dem Silberdiskus, welchen Kaiser Theodosius seinem Statthalter in Spanien übersandte (Garruci, Vetri 85).

---

[1] Nach E. Becker, Das Quellwunder des Moses in der altchristlichen Kunst, Straßburg 1909, S. 136 ff., ist hier „der Moment im Leben des Petrus wiedergegeben, da ihm von dem Kriegsknecht im Hof des Hohenpriesters das Wort ins Gesicht gesagt wird: „Auch du bist einer von diesen!"

[2] De Waal, Zur Klärung einer noch unerklärten Szene auf einem lateranensischen Sarkophage: Römische Quartalschrift 25 (1911) S. 137–148.

Auffallen mag bei diesen Szenen, daß gewöhnlich der hl. Petrus zur Linken des Herrn erscheint, während wir den hl. Paulus zu dessen Rechten erblicken. Wilpert sucht diese Tatsache aus rein äußeren, technischen Umständen der Darstellung zu erklären. Christus hat nämlich auf diesen Szenen die Rechte zum Redegestus erhoben; er kann also nur mit der linken Hand dem Petrus die Schriftrolle übergeben, und das erfordert, daß auch Petrus zur Linken erscheint. Zur Gegenprobe seines Beweises macht Wilpert gleichzeitig auf zwei andere Sarkophage aufmerksam. Hier hält Christus in der rechten Hand das Kreuz, das er dem hl. Petrus überreicht; derselbe erscheint darum auch zur Rechten Christi[1]. Ebenso finden wir bei Wilpert eine Erklärung für die mehr als eigentümliche Auffassung auf einem Sarkophage zu Ravenna, wo Christus dem Paulus die Gesetzesrolle übergibt. Wir haben nämlich in dieser Szene die Berufung Pauli zum Völkerapostel zu erkennen, während der Primat Petri bereits dadurch zur Genüge angedeutet ist, daß er die Schlüssel des Himmelreiches empfangen hat[2].

Während das Abendland das Motiv der „traditio legis" bevorzugt, um die Übertragung der Obergewalt an Petrus künstlerisch zum Ausdruck zu bringen, bedient sich der Orient zu demselben Zwecke mehr des Symbols der Schlüsselübergabe[3]. Christus hat „den Schlüssel Davids, welcher öffnet und niemand schließt, welcher schließt und niemand öffnet" (Apok. 3, 7; vgl. Is. 22, 11; Apok. 1, 18). In den Darstellungen der Schlüsselübergabe soll darum offenbar angedeutet werden, daß Petrus nach der Himmelfahrt Christi die höchste Gewalt in der Kirche erhalten soll. Einzelne Plastiken geben uns direkt die historisch-symbolische Szene der Schlüsselübergabe wieder (Mt. 16, 19)[4]. Auf anderen erscheint Petrus, wie er eben dem Herrn die Schlüssel entgegenbringt, ähnlich anderen Heiligen, welche Christus ihre Kränze zutragen (Garruci, Storia, tav. 240, 2; 241; 293; 346, 2), oder er tritt überhaupt nur mit dem Emblem der Schlüssel auf, sei es, daß er dieselben in der linken Hand hält (Bronzestatue des Apostels in St. Peter-Rom), oder daß dieselben im Schoße des Apostels liegen (in der Apsis des Triklinium Leos III.). Das älteste Fresko der Schlüsselübergabe ist in der Kirche des Felix und Adauktus aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts[5].

Kein sicheres Resultat jedoch ergaben die Untersuchungen darüber, warum Petrus auf einzelnen Darstellungen sogar drei Schlüssel trägt. Petrus Lombardus (Lib. 3, dist. 18) sah darin die dreifache Gewalt: zu lehren, zu binden und zu lösen und zu regieren. De Waal will hier eine Andeutung „der Binde- und Lösegewalt auf Erden und des Amtes als Hüter der Himmelspforte"[6], oder besser, „der plenitudo potestatis"[7] finden.

Als synonymes Symbol für den Vorrang Petri erscheint endlich in der altchristlichen Kunst neben der Gesetzes- und Schlüsselübergabe der Stab in der Hand Petri. Gar vielfach begegnet uns der Stab schon in den Schriften

[1] Wilpert, Prinzipienfragen S. 29 Anmerkung 4.
[2] Wilpert, Prinzipienfragen S. 30 Anmerkung 1.
[3] Vgl. hierzu Baumstark, Eine syrische „traditio legis" und ihre Parallelen: Oriens Christianus 3 (1903), S. 173–200; siehe hier besonders den Hinweis auf ein Miniaturblatt der syrischen Handschrift Barberini VII 62.
[4] Silberkrüglein im vatikanischen Museum, auf sechs Sarkophagen des 5. Jahrhunderts (Garruci, Storia, tav. 313, 2; 330, 5; 340, 5; 352, 2; 400, 1 u. 2).
[5] Siehe Römische Quartalschrift 18 (1904), S. 40.
[6] Kraus, Realenzyklopädie S. 610. [7] Ebenda S. 737.

des Alten Testamentes als Zeichen der Macht und der siegreichen Gewalt (Ps. 109, 3; 41, 6; Mich. 7, 14). Es trägt Moses „den Stab Gottes" als Führer des auserwählten Volkes (Ex. 4, 20), wir lesen von der Macht des Stabes in der Hand Aarons. Christus wirkt nach einzelnen Darstellungen der altchristlichen Kunst mit dem Stabe das Wunder der Totenerweckung (Lazarus), das Verwandeln von Wasser in Wein auf der Hochzeit von Kana. So trägt auch Petrus neben Christus und Moses, und zwar allein von sämtlichen Aposteln, auf den altchristlichen Monumenten den Stab der Macht und der Herrschaft. Sicherlich fällt es auf, wenn Petrus gerade bei einer speziellen Gruppe von Darstellungen den Stab führt: beim Quellwunder, bei der Gefangennahme, der Ansage der Verleugnung. Es ist nicht ausgeschlossen, daß hier der Künstler andeuten wollte, es könne weder die Gewalt noch die Sünde dem Apostel die Macht seines Vorranges entreißen; jedenfalls aber legt diese Zusammenstellung nahe, daß der Stab in der Hand Petri nicht an dessen Wundermacht erinnern wolle.

Christi Macht und Sieg liegt im Kreuze. Darum haben die altchristlichen Künstler des verherrlichten Christus Macht und Glorie auch mit dem Stabkreuz symbolisch anzudeuten gesucht (S. Pietro zu Ravenna, S. Theodoro und S. Lorenzo zu Rom). Mit jener dreifachen Aufforderung „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!" hat aber Christus Herrschaft und Macht dem hl. Petrus als seinem Stellvertreter auf Erden übertragen. Darum trägt auch Petrus auf vielen altchristlichen Darstellungen das Stabkreuz auf seinen Schultern (gewöhnlich bei den Szenen der „traditio legis"), oder es läuft der Stab Petri [illegible] auf einzelnen Reliefs in das Monogramm Christi aus (Bronzestatuette im Berliner Kaiser Friedrich-Museum); auch ist der Apostel schlechthin mit der „crux gemmata" dargestellt.

Das Kreuz Christi ist nun einmal zum Symbol des Sieges und Triumphes geworden. Schon frühzeitig, seit Konstantins Tagen, war an die Stelle des Golgathakreuzes, des Holzes der Schmach, als Gegenstück ein silbernes, edelsteingeschmücktes Votivkreuz getreten, das den Sieg des Gekreuzigten im vollsten Sinne aller Welt verkünden sollte. Offenbar an dieses Kreuz, nicht als das Wahrzeichen der Macht, des Sieges und Triumphes, wollten die Künstler erinnern, wenn sie auf den altchristlichen Denkmälern das Kreuz auf der Schulter Christi oder des hl. Petrus als ein Prunkstück wiedergaben, reich verziert und mit Edelsteinen besetzt[1].

Endlich haben es die Künstler nicht versäumt, neben historischen stim. Darstellungen aus dem Leben Petri auch durch ideale Szenen dessen Vorrangung vor den übrigen Aposteln in künstlerische Form zu kleiden. So findet sich der eine äußerst liebliche plastische Wiedergabe auf einem Sarkophag des Laterangab, museums (Garrucci, Storia, tav. 304, 4): Der Heiland erscheint als dehm. gute Hirte im Kreise seiner Apostel. Zur Seite eines jeden Apostels stehen ein Lamm, und freundlichst streichelt der Herr das Lamm Petri, der zu seinen Rechten sich befindet. Auf einer anderen Szene schließlich hat der Heiland, der auf einem Throne sitzend dargestellt ist, seinen linken Arm liebevoll auf die Schulter Petri gelegt[2].

Die weiteren Ausführungen Wilperts jedoch über die Darstellungen der Kathedra des hl. Petrus (auf einem Sarkophag von Arles und Lat.-Mus.)

[1] Siehe hierzu Baumstark, Eine syrische „traditio legis" S. 192 ff.
[2] Auf dem Mosaik am Grabmal Ottos II. in den Grotten von St. Peter.

und deren Beziehungen zur kirchlichen Lehre von der Unfehlbarkeit Petri und seiner Nachfolger dürften gewagt sein (siehe den Bericht in der Postzeitung vom 11. Januar 1921).

Die Idee hat einstens den Meißel des Künstlers geführt. Suchen wir heute aus den Schöpfungen dieser Kunst wiederum die Ideen herauszulesen, welche die Christen von damals beseelten: die Idee der christlichen Hoffnung, aber auch die Einheit und Sicherheit unter der Führung Petri und seiner Nachfolger auf dem Römischen Stuhle!

Literatur: Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer I u. II, Freiburg i. Br. 1886. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn 1913. Wilpert, Prinzipienfragen der christlichen Archäologie, Freiburg i. Br. 1889. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Geschichte 18 (1904) und 25 (1911). Oriens Christianus 3 (1903). Stimmen aus Maria-Laach 60 (1901). Bericht der Augsburger Postzeitung vom 11. Januar 1921: Prälat Wilpert über den hl. Petrus auf altchristlichen Sarkophagen.

Primitivismus und Katholizismus.

Von Dr. phil. Eugen Peter, Merseburg.

Im Mittelpunkte der Erdennatur steht in beherrschender Überlegenheit der Mensch; keine Klügelei monistischer Philosopheme wird es fertigbringen, den Menschen aus dieser zentralen überragenden Stellung zu verdrängen, trotz allen Lächelns über anthropozentrische Naturphilosophie, über naive Weltteleologie. An körperlicher Disposition und seelischer Leistungsfähigkeit übertrifft der homo sapiens alles Belebte und Unbelebte, alles Gewordene und Werdende auf der Mutter Erde. Und doch — ungeachtet der königlichen Mission seiner Gattung — hat dieser Mensch mehr als die andere Kreatur gerade kraft seines verfeinerten und gesteigerten Bewußtseins von vornherein erkannt und geahnt, daß all seinem Tun und Lassen unzählige Schranken gesetzt sind, in denen er als ein ewig Tastender und Schwankender dahinwandelt wie ein Kind zwischen den Armen seiner Amme. Sein Lebensnerv war von den Urzeiten an der Instinkt der Selbsterhaltung, gepaart mit der natürlichen Scheu vor der Daseinslosigkeit.

Vor den suchenden Augen des Urmenschen — das blühende, lockende Leben; hinter ihm, immer drohend und schreckend — der grinsende Tod. Selbst ohne die intensive Lebensbewußtheit, Existenzbejahung seiner Gattung „würde doch schon die Furcht vor dem Nichts der Lebensverneinung genügen, ihn ihn jeden Tag aufs neue in den Daseinskampf hineinzupeitschen. In en Gründen des Urwaldes heulen die Bestien, die dem schwachen Menschen Gefahr drohen, die ihn erschauern lassen; die dunkeln Wogen der Gewässer, die vielleicht die Reste mancher vorwitziger Mitmenschen bergen, das wilde Brausen des Sturmes in den Baumwipfeln, das Rollen des Donners in den Bergen, das grelle Licht und die furchtbare Gewalt des Blitzes, die ungeheure Tiefe der Abgründe flößen dem primitiven Menschen Entsetzen ein. „Ich will leben — aber wie kann ich es machen, daß ich lebe mitten in den Schrecknissen des Todes?" Das sind die Vorstellungen, die den Geist des primitiven Urwaldbewohners beherrschen. Die dauernde Todesfurcht entspringt letzthin nur dem Bewußtsein von der Beschränktheit der eigenen Lebenskraft. Grenzen, Grenzen überall! Und jenseits der Grenzen ist der Tod.

Aber nicht nur in der Daseinsenergie, in der körperlichen und seelischen Aktivität sah sich der Primitive beschränkt, sondern auch im Intellekt, ja sogar im Gemüt. Der Blick zum Himmel ließ ihn eine unermeßliche Höhe ahnen, eine Höhe, die ihn zu Boden zu drücken schien, mehr noch als die schroffen Bergriesen im ewigen Eise; der Blick aber in die Abgründe der Täler herunter von den Felswänden, in die dunkeln Schlünde der Berghöhlen oder das Tauchen in die Fluten des Meeres gaben ihm verworrene Kenntnis von unermeßlichen Tiefen. Unsäglich klein kam er sich da vor, der Vernunftbegabte, der Denkende in der weiten unvernünftigen Welt. Die unendlichen Tiefen und Höhen ließen in ihm langsam eine geheimnisvolle, mächtige Idee wach werden: die Idee der Unendlichkeit.

Mit der großen Furcht vor der unendlichen Tiefe und der unerreichbaren Höhe, deren Vorstellung sein Lebensgefühl bis auf ein Minimum reduzierte, paarte sich gar bald ein positives, lustbetontes Gefühl, das einen, wenn auch recht schwachen, Nebenklang in seiner Gesamtstimmung bildete. Der immer rege Erkenntnisdrang sah sich einem weiten Felde gegenüber, in dessen Unermeßlichkeit er sich tummeln, dessen Dunkel er durchforschen konnte. Je mehr der Grenzen und Schranken er bei seinem Suchen fand, je zahlreicher die Geheimnisse wurden, je öfter sich sein geistiges Auge schloß in unergründlichem Dunkel oder vor unermeßlichen Räumen — um so stärker ward in ihm die Ahnung der Unendlichkeit. Neben der Furcht steht das Geheimnis an der Schwelle der seelischen Entwicklung der Menschheit. Aber der an sinnlicher und geistiger Erfahrung noch arme Urmensch vermag es nicht, seine psychischen Erlebnisse klar und scharf auf ihren Ursprung hin zu durchschauen und den geistigen Weg zur Ursache seiner Beschränktheit, zur Ursache des Weltalls und des Weltgeschehens zu finden. Die Furcht bleibt unter allen Erlebnissen prominent, und die mannigfachen mit diesem Gefühl verbundenen Erhebungen liefern ihm, gepaart mit dem Bewußtsein seiner Abhängigkeit und der Ahnung der Unendlichkeit, einen verworrenen Vorstellungskomplex, der anfängt, auf seine Daseinsrichtung, seine Lebenshaltung bestimmend zu wirken. Die Bestien des Urwaldes, vor denen er geflohen ist, der Donner, der ihn erschüttert, die Berge, die er nicht erklimmen konnte — sie alle treten vor ihn als Mächte, die ihm Grenzen ziehen, die ihn in Abhängigkeit halten[1]. Auf sie überträgt er auch jene unvollkommene, geheimnisvolle Ahnung der Unendlichkeit. Und da ihm die Machtmittel fehlen, um die tyrannischen Launen dieser Wesen zu bekämpfen, so macht er es, wie er es etwa auch mit stärkeren Mitmenschen, mit stärkeren Tieren tun würde: er sucht zu besänftigen. So wirft er den vermeintlichen Majestäten seines Daseins seine Opfer und seine Gebete angsterfüllt hin, wie man einem wütenden Hunde ein Stück Fleisch hinwirft, um ihn von sich abzuhalten. Der noch ganz in der sinnlichen Erfahrungswelt festliegende Verstand vermag sich nicht bis zur Höhe der Abstraktion, zur Vergeistigung der Begriffe zu erheben. So sind auch die Mächte, von denen sich der primitive Mensch abhängig fühlt, ganz dem Bereiche dieser grobsinnlichen Erfahrungen entnommen, wie schon oben angedeutet wurde. Als höhere Wesen, als Gottheiten figurieren die Naturgewalten, Tiere, Menschen, ja sogar Sachen (Steine,

[1] Es ist sehr wohl möglich, daß diesem Zustande des Primitivismus eine Phase mit größeren psychischen Fähigkeiten vorausging (Uroffenbarung), von der die Menschen später herabsanken.

Bäume usw.). Der Gestaltungstrieb verhalf zu Darstellungen dieser primitiven, anthropomorphen und hypoanthropomorphen „Gottheiten". Aber vor den Augen der naiven Betrachter wuchs die Darstellung über sich selbst hinaus und wurde zu dem, was sie darstellte, zur Gottheit selbst. Furcht und Unwissenheit halfen so, den Fetischismus entstehen zu lassen. Die Vorstellungswelt des Primitiven ist somit anthropomorph[1], und unter den Motiven seines Handelns steht an erster Stelle die Furcht, und zwar die brutal-egoistische Furcht vor etwaiger Beeinträchtigung oder Vernichtung des materiell-physischen Daseins. Dies sind die beiden charakteristischen Momente des Primitivismus (zweiter Stufe, vgl. Hottentotten, Papuas, Australier usw.) — es sind die beiden seelischen Faktoren, die seine Lebensrichtung angeben, die quasi seine Weltanschauung darstellen; mit den Elementen der Ahnung der Weltgeheimnisse, der Unendlichkeit bilden sie die Urfermente der Religion.

Die religiöse Furcht und die Unendlichkeitsahnung, die intellektuelle Selbstbescheidung (Mystik) haben noch mehrere Stufen durchlaufen bis hin zum Christentum — der absoluten, höchstentwickelten Religion. Die Furcht ist bei Griechen und Römern durch rechtliche Bindungen, durch Verträge gebannt — aber sie bleibt im Grunde als religiöse Anschauungs- und Aktionsbasis bestehen; sie wird im Christentume zur Höllenfurcht, die aber nicht eine sinnlich-egoistische „Furcht vor Feuer" sein soll, sondern im wesentlichen doch ein Abscheu vor ewiger Gewissensnot und Gottesferne. Ganz schwache Seelen kann allerdings die Furcht vor ewiger Qual, auch wenn sie sinnlich vorgestellt wird, von der Beleidigung Gottes abschrecken und so zur höheren eigentlich christlichen Furcht emporführen. Zudem setzt der Glaube an die Wirklichkeit der Höllenqual schon ein gewisses Maß von Vertrauen in die Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit der Gottheit voraus. Die feinsten Grade, die die religiöse Furcht im Christentum erreichen kann, sind die Ehrfurcht vor der erkannten göttlichen Größe und die Liebesfurcht vor dem Verlust der göttlichen Freundschaft. Es ist aber immer wieder zu betonen, daß die Furcht nicht ausschließlich dem Primitivismus eignet, sondern sowohl Quelle als auch unveräußerliches Kennzeichen der Religion überhaupt bleibt, wenn sie auch in verfeinerter, versittlichter und vergeistigter Form auftritt.

Ein fundamentaler Irrtum gewisser Religionsphilosophen ist es, wenn versucht wird, die Furcht als nicht wesentlich religiös hinzustellen und sie den niederen Stufen ausschließlich zuzuweisen. Nein, die Furcht cum grano salis genommen ist nicht auf den Primitivismus beschränkt, sie findet sich in allen Phasen religiösen Lebens bis zu seiner Kulmination im Christentum. Nur die materiell-egoistische Furcht, die Angst vor Beeinträchtigung oder Vernichtung des physischen Seins, ist dem Primitivismus eigentümlich. Wir haben aber soeben in kurzen Zügen skizziert, wie die Furcht in den mannigfachsten Erscheinungen auf allen Stufen der religiösen Entwicklung auftritt. Im Alten Testamente spielte die Furcht in primitiver Form noch eine gewisse Rolle. Die Stammeltern werden von der Sünde abgeschreckt mit den Worten: „Dann sollt ihr des Todes sterben." Das Volk erzittert vor den Strafgerichten Gottes (Sintflut, sieben ägyptische Plagen, Rotte Kore usw.), und

[1] Interessant ist es zu beobachten, wie das Individuum die Evolution seiner Gattung durchläuft. Auch beim kleinen Kinde zeigen sich dieselben religiösen Fermente: Furcht und Egoismus. Die Eltern sind quasi die Götter; erst später ersteigt das Kind ein höheres Stadium.

oft ist dieses Erzittern das einzige Motiv zum gottgemäßen Handeln. Die Furcht als bloße Angst, von Gott körperlich gequält oder vernichtet zu werden, gepaart mit einem gewissen geheimen Gottestrotz, ist primitiven Charakters. Überall, wo dieses Moment ganz rein, ohne einen positiven Einschlag in der Gottesbeziehung (Wertschätzung der Seligkeit, Liebe zu Gott) auftritt, und vor allem überall da, wo jede sittlich-geistige Umwertung fehlt — da herrscht noch der Geist des Primitivismus, des Paganismus. Im Christentum hat die Furcht zwar auch oft Beziehung auf körperliche Qualen oder physische Vernichtung [cf. vom großen Abendmahle, die Drohungen Christi: „Da wird sein Heulen und Zähneklappern", „Der ist des höllischen Feuers schuldig"[1], „Den werfet hinaus in die äußerste Finsternis" — „Fürchtet euch vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle[2]!" Herodes wird von Würmern zernagt, Judas endet durch Selbstmord (abschreckende Beispiele), Ananias und Saphira usw.], aber diese mehr primitive Form bildet nur einen unvollkommenen Unterton, einen psychischen Auftakt, der unbedingt weiter zum vollen Rhythmus wahrhaft christlicher Furcht entwickelt werden muß, wenn die Seele nicht ewig verloren gehen soll. Dieser volle Rhythmus ist die Furcht als christliche Selbstliebe, als Sorge um das einzige, ewige Glück, die jeden Christen beseelen muß: „Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern[3]." Das ist die Furcht vor dem ewigen Gottesverlust oder vor der Beleidigung des göttlichen Vaterherzens aus kindlicher Liebe zu diesem Herzen. Der wahre Christ soll sich vor der Gottentfremdung fürchten, wie eine Braut sich fürchtet, den Geliebten zu verlieren, oder wie es einem Kindlein graut vor dem Tode seiner Mutter. „Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermal [knechtisch] fürchten müßtet; ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, in welchem ihr rufen sollt: Abba, lieber Vater[4]!" Freilich, jedem, vor allem den noch schwachen, ungestählten Herzen kann man nicht gleich mit dieser höchsten Forderung kommen — sie müssen erst dazu erzogen werden, und solange des Herzens Schwachheit und Härtigkeit währt, genüge die Höllenfurcht, um sie wenigstens vor der ärgsten Verkommenheit zu bewahren. So handelte derselbe Paulus mit dem Magier auf Cypern, so auch mit dem Blutschänder in Korinth: „Ich stoße ihn hinaus aus eurer Mitte und überantworte ihn dem Satan[5]."

Ein zweiter Kardinalirrtum der oben erwähnten Religionstheoretiker ist es, die primitive Furcht als ethisches Hauptmotiv dem Katholizismus unterzuschieben. Der oben dargelegte christliche Standpunkt ist der katholische, der die Gottesliebe unbedingt fordert, und auch die sogenannte „unvollkommene" Reue setzt ein gewisses Maß von Gottesliebe, von Vertrauen auf die Erlösungsgnade voraus. Ohne dieses Vertrauen kann auch nach katholischer Lehre niemand gerechtfertigt werden. Bemerkt sei nur noch, daß gerade Luther geleugnet hat, daß der Mensch Gott lieben könne, weil seine Natur zu verderbt sei. Darum leugnete er auch die Notwendigkeit guter Werke. Wenn in geistig verkümmerten katholischen Völkern gewisse primitiv-religiöse Furchtmomente eine Rolle spielen, so sind diese Entartungen nicht

[1] Mt. 5, 22.
[2] Lk. 12, 5.
[3] cf. auch 2. Kor. 7, 11. 15.
[4] Römer 8, 15. [5] 1. Kor. 5, 5.

der Lehre der Kirche aufzuhalsen. Man wird den Protestantismus auch nicht an der sittlichen Höhe der Mormonen oder Scientisten messen.

Den ähnlichen Irrtum wie hinsichtlich des Furchtmotivs begehen die genannten Theoretiker mit dem Elemente der Mystik. Auch sie, die, wie oben angedeutet, an der Wiege der Religion gestanden und in ihrer gemäßigten Form unveräußerliches, wesentliches Kennzeichen jeglicher Religion sein muß, wird leichthin in einen völlig unbegründeten Gegensatz zum Christentum gesetzt und gar in die Rumpelkammer des Paganismus verwiesen. Nein, und abermal nein! Die Mystik ist Fleisch und Blut vom Wesen, vom Wesenskern der Religion selber, und keine Spitzfindigkeit vermag sie davon zu trennen. Zum Teil gehen die Irrtümer hierüber auf eine einseitig pantheistische Auffassung des Begriffes „Mystik" zurück. Man versteht unter dieser Bezeichnung in gewissen Kreisen nur jene pantheistische Allgottesahnung, der das Universum als belebt, durchgottet erscheint und die in Verzückung, in buddhistischer Selbstverneinung zum Aufgehen im Unendlichen führen soll [vgl. Eckehard, Tauler, Angelus Silesius, Hardenberg, Goethe, Schopenhauer, Trine – Philo, Plotin, Gnosis, Dionysius Areopagita (wenigstens im Ausdruck)]. Diese Erscheinung ist aber nichts anderes als ein wilder, unorganischer Trieb der echten Mystik, die immer, weil religiös, auch dualistisch bleiben muß. Die echte Mystik, das genuin religiöse Schließen des geistigen Auges vor den Geheimnissen der Unendlichkeit, geht gerade von dem unüberbrückbaren, wesentlichen Gegensatz der unzulänglichen, eigenen Individualität zum Unendlichen aus. Wir erinnern an die Bilder aus dem Leben des Urmenschen, an die ersten Gotteserlebnisse der Primitiven. Aus der Wandelbarkeit und Relativität der gesamten Erscheinungswelt schließt der gesunde Menschenverstand auf die Notwendigkeit eines unwandelbaren und absoluten Wesens, das da ist aller Dinge Urquell und Ziel. Hier aber versiegt eben der Erkenntnisquell der sinnlichen und geistigen Apperzeption, hier geht alles über menschliche Begriffe: weder das Wesen der Schöpfung noch das Wesen der Gottheit vermag ein Menschengeist auch nur annähernd zu ergründen . . . Wo der Verstand aufhört, fängt der Glaube an. Und hier fängt auch die Mystik an: Die intellektuelle Selbstbescheidung gepaart mit dem intellektuellen Forschungstrieb bildet das wunderbare Paradoxon der Mystik. Immer auch löst das verschleierte Bild, die Erkenntnisschranke, zwei entsprechende Gefühle aus: die Bewunderung vor der Erhabenheit unermeßlicher Größe, die mehr und mehr die Gestalt des undurchdringbaren, heiligen Geheimnisses annimmt, und das Verlangen, tiefer in die Nacht dieses Geheimnisses zu dringen und zu schöpfen an ewigen Weisheitsquellen. Dieses Verlangen wird immer stärker, je größer die Bewunderung, je adäquater der Begriff von der göttlichen Vollkommenheit ist. Das Verlangen wird zur grenzenlosen Sehnsucht und Hingabe des Gemütes an den unendlichen Vater des Lichtes und der Güte . . . Diese Mystik der Bewunderung vor der göttlichen Unendlichkeit und der Liebe zur göttlichen Vollkommenheit, diese Mystik der Liebe zu jenen Geheimnissen, die den Menschengeist beglücken, indem sie ihm Schranken setzen, die den Erkenntnisdrang beflügeln, indem sie ihn in Dunkel hüllen – diese Mystik ist ein Eckstein jeder Religion, auch des Christentums. „O welche Tiefe des Reichtums der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wer hat den Herrn gekannt, oder wer ist des Herrn Ratgeber gewesen? Wie unerforschlich sind seine Wege, und wie unbegreiflich

seine Gerichte!" In diesem begeisterten Ausrufe des Paulus kommt die ganze Art der christlichen Mystik zum Durchbruch. Diese Mystik ist auch die katholische. Sie ist, wie gesagt, ausgegangen vom dualistischen Wesensgegensatz des Relativen zum Absoluten, des Endlichen zum Unendlichen; in der pantheistischen Mystik, die mit der katholischen nichts gemein hat, tritt eine Verzerrung des Endlichen ins Unendliche und des Unendlichen ins Zeitliche zutage, diese Mystik zieht sich den gesunden, intellektuellen Boden unter den Füßen weg, auf dem sie geworden ist, und artet aus in Phantasterei. Die Mystik aber in der oben gekennzeichneten Form ist weder ausschließlich primitiv noch ausschließlich helleniſtisch: sie ist Blut und Fleisch vom Wesenskern jeder Religion, auch des Christentums.

Aber nicht nur bezüglich der religiösen Anschauung (Mystik) und des religiösen Handelns (Furchtmoral) möchte man von gewisser Seite die katholische Religion zum Primitivismus herabdrücken, sondern auch bezüglich der Vermittlung der Gottbeziehung, der religiösen „Methodik" haben einige solche abenteuerliche Ideen gehegt. Man hat hier, um willkommene Fremdworte nicht verlegen, den Terminus „Sakramentsmagie" geprägt und glaubt damit den Katholizismus als Heidentum hinstellen zu können. — Magie. — Was ist Magie? Der primitive Mensch sucht sich durch gewisse sinnfällige, rein äußerlich wirkende Mittel mit der Gottheit in Verbindung zu setzen, von ihr Vorteile zu erlangen, sie zu beschwören usw. (Amulette, Zauber usw.). Die Mittel sind sinnlich — aber auch die erhofften Wirkungen sind meist rein sinnlich, ohne jegliche Spur von Vergeistigung und Versittlichung, nur vom Instinkt geheischt und begehrt. Die Magie stellt die Wissenschaft von jenen Kunstgriffen dar, die, sinnenfällig vollzogen, mit absoluter Sicherheit göttliche Wirkungen herbeiführen, die Gottheit zum Handeln zwingen — und zwar eine anthropomorph oder untermenschlich vorgestellte Gottheit, die auf Launen und Instinkte reagiert, wie der Urmensch selber — und zu einem Handeln, das lediglich den brutalen Instinkten des primitiven Menschen entspricht. Die der Magie gehorchende Gottheit ist eine gezähmte Bestie — und die so erreichten Wirkungen sind meist unsittlicher Natur: Befriedigung von allerhand lasterhaften Trieben (cf. Hexen, Schatzgraben, Verwünschen, böser Blick, der „Hecktaler", die „Springwurzel", die „Alraune", der „Liebestrank"). Nicht immer allerdings brauchen die Wirkungen lasterhaft zu sein (Besprechen, Besprengungen usw.), stets aber fußen sie auf verworrenen Gottesvorstellungen und ungeläuterten ethischen Begriffen.

Was das Wesen der Magie ausmacht und sie als primitiv charakterisiert, ist die geistige und sittliche Niedrigkeit.

Gedankenlos wird nun in der modernen Religionswissenschaft mit dieser Scheidemünze gemauschelt, das Wort „Magie" wird auf jede sinnlich wahrnehmbare, von Menschen objektiv vermittelte Gotteswirkung übertragen, und gerade das Wesentliche dabei, der geistig-ethische Grad dieser Handlungen, ignoriert. Ohne weiteres werden die Sakramente als Magie gebrandmarkt und in den Tartarus des Paganismus verbannt. Die Olympier mögen doch etwas vorausichtiger sein bei ihrer Gigantenschlacht und nicht ein Himmelskind in die Hölle schleudern!

Gewiß, der katholische Priester beschwört den Teufel (bei der Taufe), er besprengt mit Weihwasser, er beräuchert mit Weihrauch, er segnet mit Reliquien und Bildern unter dem Zeichen des Kreuzes. Gewiß, der

katholische Christ kniet und betet vor geweihten Gnadenbildern, er gebraucht Skapuliere usw. Viele derartige Gebräuche mögen auch in ihrer äußeren Gestalt rein historisch auf heidnische Sitten zurückgehen (Feldumgang, Skapuliere, Weihwasser usw.). Gewiß, der katholische Priester vermag kraft seines apostolischen Amtes die Geheimnisse Gottes zu verwalten und durch die Sakramente übernatürliche, göttliche Wirkungen hervorzurufen. Aber: alle diese Handlungen werden durch eine abgrundtiefe Kluft von den magischen Künsten der Heiden geschieden; sie sind anderen Geistes.

Denn nicht die sinnlich-egoistische Furcht und ein gewisser Gottestrotz sind die Motive dabei, sondern kindliches Vertrauen auf Gottes Vatergüte und ein reines monotheistisch-dualistisches Gottesbewußtsein. Die magischen Handlungen des Primitiven haben keinen sittlichen Zweck, sie dienen nur dem massiv-materiellen Vorteil dessen, der sie richtig anwendet. Sie beruhen auch auf einer niederen Gottesvorstellung, die allein es ermöglicht, die Gottheit gewissermaßen zum Helfershelfer bei Verbrechen zu machen. Der Zweck der rituellen Handlungen genannter Art im Christentume ist aber ein vorwiegend sittlicher, die Gottnäherung, Läuterung und Beseligung der gefallenen Menschheit aus lauter väterlicher Güte und Gnade. Nur die zu diesem rein-religiösen Zweck eingesetzten Handlungen sind von einer gewissen absoluten Wirkung — aber bei Erwachsenen auch stets nur dann, wenn diese sich innerlich würdig machen, sich selbst durch wahre Reue und Buße ihrem Erlöser auf halbem Wege nähern (Sakramente). Die übrigen rituellen Handlungen, die auch zeitliche Vorteile zum Zwecke haben (Segnungen, Weihwasser, Kreuzzeichen, Gnadenbilder, Reliquien u. dgl.), haben nur eine bedingte Wirkung, sie wirken nur, wenn Gott es will — sie sind nichts als eine veranschaulichte Form des Gebetes. Wir reden zu Gott nicht nur in der einen akustischen Sprache: auch die optischen Ausdrucksmittel versteht der Allwissende (religiöse Kunst). Wiewohl nun die rituellen Handlungen des Katholizismus von bestimmter, umschriebener Form und Wirkung, mit übernatürlichen Zwecken — die Sakramente — von der primitiven Magie durch eine tiefe Kluft geschieden sind, so bilden sie doch wegen ihrer sinnlich-wahrnehmbaren Zeichen, wegen ihrer Objektivität und ihrer Gebundenheit an den Priesterstand ein dauerndes Ärgernis für den religiösen Individualismus.

Der religiöse Individualismus glaubt, die Gottbeziehung, die Rechtfertigung vollziehe sich nur in des einzelnen Menschen Brust. Da gehen tief im Innersten die Erlebnisse vor sich, von denen kein anderer weiß, und durch die sich das Gewissen der freien Persönlichkeit wieder aussöhnt mit seinem Schöpfer.

Beschränkt sich die Gottheit wirklich auf diese rein individuelle Einwirkung auf die Menschenseele? Sind die seelischen Erlebnisse in der Tat ein sicheres Kriterium für die vollzogene Läuterung bzw. Rechtfertigung? Sehen wir vorurteilslos und nüchtern den Tatsachen ins Auge und lassen wir uns nicht von Illusionen blenden!

Wie sah es aus und wie sieht es aus mit den sogenannten religiösen Erlebnissen der Menschenseele im realen Leben? Der erste, der da vorgab, Gott erlebt zu haben, war Sittardha Gautama, der Erleuchtete. Und dieses buddhistische Erlebnis brachte dem bekannten Weisen immer mehr vermeintliche Gottnäherung, je mehr er von der Nichtigkeit des Alls durchdrungen ward, je mehr er sich selbst, müde von des Daseins Qual, hinüberträumte ins Nichts.

Der Gott, den ein Plato erlebte, hatte noch nicht einmal die klare monotheistische Prägung; es war ein innerlich uneiniger Gott. Und er isolierte sich selbst in seinem Erlebnis als den Weisen von der Masse des niederen Volkes.

Empedokles und Demokrit zweifelten an der persönlichen Gottheit überhaupt. Moses und Elias erlebten Gott als den Gerechten und Strengen, Jesaias und Hosea als den Vater seines auserwählten Volkes — und Jesus als den gütigen Vater der Menschheit. Grundverschieden war die Art, wie sich Buddha, Plato, Moses, Jesaias und Jesus die Rechtfertigung vor dem Schöpfer dachten.

Buddha: Stirb.

Plato: Werde ein Weiser.

Moses: Werde ein Gerechter.

Jesus: Glaube und lebe aus dem Glauben an Gottes Gnade.

Dazu traten dann im Laufe der Geschichte Mohammed und der Islam, das talmudistische Judentum, die Erlebnisse der mittelalterlichen Heiligen (Franz von Assisi, Bernhard), die Katharer, Luther und der gesamte Protestantismus in seinen vielen Schattierungen. Aber die religiösen innerlichen Erfahrungen sind diametral verschieden nicht nur bei den großen Weltreligionen (Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam), sondern auch innerhalb des Christentums. Versteht ein Protestant das innere Erleben eines Katholiken bei einer Fronleichnamsprozession, bei einer Generalbeichte, bei der Messe? — Versteht der Katholik, was in dem zungenredenden, weissagenden Methodisten vor sich geht? Was sich vollzieht im Herzen des zerknirschten Methodisten an der Bußbank? Kann er sich in die schwere, vornehm-kühle lutherische Liturgie hineinfühlen? Verstehen sich die Sekten untereinander mit ihrem Gebaren? Wie nun? Jeder behauptet doch, auf seine Weise mit der Gottheit in Beziehung zu stehen und glaubt daran. Nur daß diese Beziehungen, diese Erlebnisse derartig sind, daß sie einander völlig widersprechen, sich gegenseitig ausschließen und die Menschen in ihrem Innenleben zersplittern, entfremden, ja völlig miteinander verfeinden. Das Wort „Fanatismus" redet eine deutliche Sprache. Wären alle diese Beziehungen, denen eben ein sicheres Kennzeichen fehlt, wirklich, so hieße es: Gott widerspricht sich in seinen individuellen Wirkungen und hetzt die Menschheit aufeinander. Das ist ganz unmöglich. Es bleibt nur der eine Ausweg, daß die Gottheit die Mitteilung der Gnadenwirkung an sichere, untrüglichere Kennzeichen knüpft, als es die individuelle Einbildung, die Phantasie des einzelnen ist. Nur auf diese Weise ist es möglich, daß Gott die Menschheit aus ihrer heillosen Zerfahrenheit herausreißt, vor Verzweiflung bewahrt und gewiß macht über die Rechtfertigung. Da die inneren Erlebnisse nicht genügen, um Gewißheit zu schaffen, muß notwendig ein äußeres, objektives, sinnlich wahrnehmbares Zeichen vorhanden sein, das nicht durch Sophistik hinwegdisputiert werden kann. Dazu, diese geheimnisvollen Zeichen göttlicher Gnadenwirkung zu verwalten, sind Beauftragte, Bevollmächtigte nötig. Denn könnte das jeder selber tun, so glitten wir rettungslos in den Individualismus in anderer Form zurück, und die alte Zersplitterung und Verwirrung begänne von neuem. Es sind also Priester nötig, die die Sakramente verwalten. Das ist, an den Tatsachen gemessen, eine nackte, logische Konsequenz, aber kein Judaismus und auch keine primitive Magie. Wie in der religiösen Gedankenwelt der Subjektivismus

logisch unhaltbar ist, da es eben nur eine Wahrheit für alle geben kann, wie ja auch $2 \times 2 = 4$ für alle gilt – so ist in der religiösen Methodik, der Heils- und Rechtfertigungslehre der Individualismus unhaltbar.

Es sind aber noch zwei weitere Gesichtspunkte zu nennen, die vom speziell-christlichen Standpunkte aus die objektiv real gespendeten Sakramente notwendig machen.

Das Christentum ist einmal eine dualistisch-theozentrische Religion, in der die Demut eine der Haupttugenden ist. Der Mensch, der nur durch persönliches Grübeln und Suchen und Fühlen sich mit Gott zu verbinden meint, wie es ja der Individualismus will, steht bald selbst im Mittelpunkt seines religiösen Lebens. Die wenigen, vielleicht wirklichen göttlichen Gnadenerweise wird er in der natürlichen Schwäche und Eitelkeit mit seinen eigenen Phantasiegespinsten verquicken, er wird allmählich sich selbst zum Papst, gibt sich selbst die Offenbarung, modelt die Bibel nach eigenem Geschmack um und richtet seine Ethik nach seinem eigenen schwachen Gutdünken ein. („Es werden Menschen sein, die nur sich lieben, prahlerisch . . . Die allzeit lernen, aber nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen." Tim. II, 3, 2–7.) So vergißt der Individualist, daß Gott im Mittelpunkt steht, daß er sich nach ihm richten muß, daß er von ihm abhängt. Seine Art ist anthropozentrisch. – Der zweite christliche Gesichtspunkt, der noch gegen den Individualismus spricht, ist folgender: Das Christentum ist eine soziale Religion. Die in der Objektivität, real, gemeinsam mit anderen empfangenen Sakramente lassen den Menschen hinwegschauen über die Schranken seiner eigenen Individualität und lassen ihn bedenken, daß es über ihm und neben ihm noch Menschen gibt, die er lieben und achten soll, mit denen er leben soll und muß (*ἄνθρωπος ζῷον φύσει πολιτικόν*). Der Mensch ist ein soziales Wesen, noch mehr aber der Christ. Der Christ lebt nicht nur sich, sondern auch seinen Mitchristen. Er ist auf diese Lebensgemeinschaft angewiesen („Gott ist nicht ein Gott der Uneinigkeit, sondern des Friedens . . . ist etwa von euch Gottes Wort ausgegangen, oder ist es allein zu euch gelangt?" 1. Kor. 14, 36. „Und eben er [Christus] hat die einen als Apostel eingesetzt, die anderen als Propheten und Evangelisten, die anderen aber als Hirten und Lehrer, zur Erbauung des Leibes Christi, bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens . . ." Ephes. 4, 11). Keiner war ein schärferer Gegner des Individualismus als Paulus. Mit den Sakramenten steht und fällt die Einheit des Glaubens.

Katholizismus und Primitivismus sind also durch eine tiefe Kluft geschieden. Der Primitivismus wird durch die niedrige religiöse Vorstellungswelt (Anthropomorphie) und die ebenso niedrige Ethik (Egoismus) charakterisiert. Die Magie ist eine niedere Stufe der Methodik und nicht mit den Sakramenten zu verquicken. Diese sind ebenso wie Furcht und Mystik Elemente jeder erdenklichen Religion.

Der tatsächliche Primitivismus.

Bemerkungen zu dem Aufsatze „Primitivismus und Katholizismus".

Von Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D., St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österreich).

Eine Auffassung der tatsächlich Primitiven, wie sie in dem vorstehenden Artikel zutage tritt, ist nach kaum Einer Richtung noch haltbar. Schon die allgemeinen Fortschritte der Ethnologie, noch schärfer die kulturhistorische Richtung derselben setzen uns in den Stand, in der Masse der Naturvölker eine zeitliche Aufeinanderfolge der einzelnen Gruppen mit positiven Mitteln, nicht mit aprioristischen oder psychologistischen Reduktionen aufzustellen, und dadurch auch bis zur ältesten Stufe, also bis zu wirklichen Primitiven vorzudringen. Als solche müssen gelten die Pygmäen und Pygmoiden, die Tasmanier und Südostaustralier, die Aino und einige andere Paläoasiaten und die Zentralkalifornier. Für Mittel- und Südamerika und Afrika müssen noch weitere Forschungen unternommen werden.

Diese wirklichen Primitiven erscheinen nun absolut nicht derartig von den Affekten der Furcht überwältigt, wie sie der Verfasser schildert. Die Schrecken der Natur häufen sich ja auch nur an wenigen Stellen der Welt in der Weise, wie sie hier dargestellt wird, und die Natur schreckt längst nicht immer und längst nicht meistens. Dieser Primitive erscheint vielmehr sofort als ein solcher, der die Natur zu meistern beginnt und sie sich unterwirft mit seinen Werkzeugen und Waffen und sich gegen sie schützt in Wohnung und Kleidung, wie scheinbar „einfach" das alles auch sein möge.

Die Furcht vor dem Tode ist gerade auf dieser Stufe am allergeringsten, denn gerade hier herrscht überall ein klarer und fester Glaube an ein Fortleben nach dem Tode. Auch die Toten werden hier nicht gefürchtet und gescheut in der Weise, wie es erst auf späteren Stufen sich entwickelt.

Ganz unrichtig ist es, daß der Primitive nicht imstande wäre, „den geistigen Weg zur Ursache seiner Beschränktheit, zur Ursache des Weltalls und des Weltgeschehens zu finden". Gerade diese Urstämme sind es, die eine Zusammenfassung aller Diesseitsursachen auf Eine große letzte Ursache am kräftigsten durchführen, und die Idee des Einen gemeinsamen Schöpfergottes ist von ihnen viel schärfer entwickelt als auf späteren Stufen. Diesem Schöpfergott wird zwar eine Scheu entgegengebracht, aber eine Scheu der Ehrfurcht und mindestens eine Art von Liebesfurcht, denn auf ihn wird im allgemeinen nur das Gute zurückgeführt, und von einer Reihe von Urstämmen wird er sogar als „Vater", „Unser Vater" angeredet. Die Übertragung religiöser oder quasireligiöser Verehrung auf einzelne Naturgegenstände, Totemismus, Animismus, „Fetischismus", ist auf dieser Stufe überhaupt nicht oder nur in schwachen Ansätzen entwickelt.

Diese Dinge habe ich mit den dazu gehörigen Beweisen dargelegt in meinen Werken „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen" (Stuttgart 1910), „Der Ursprung der Gottesidee" (Münster i. W. 1912), „Völker und Kulturen" (Berlin-Regensburg, im Erscheinen begriffen), „Die Altstämme Nordamerikas" (in Festschrift zu E. Selers 70. Geburtstag, demnächst erscheinend). Ich begnüge mich hier mit den obigen Feststellungen bezüglich des tatsächlichen Primitivismus und überlasse es anderen, auszumachen, wieviel infolge derselben in den übrigen Aufstellungen des Artikels zu ändern wäre.

Zur Vollmacht des Diasporapfarrers, von der Sonntagsmeßverpflichtung zu dispensieren.

Von Pfarrer Th. Arend, Bleicherode (Südharz).

Sicher ist, daß ungezählte Diasporaseelsorger sich bisher schon die facultas gewünscht haben, einzelne Pfarrkinder oder Familien, die an einen Erholungs-Tagesausflug dachten, vom Kirchenbesuch an einem bestimmten Sonn- oder Feiertag zu dispensieren[1]. Diese seien darauf aufmerksam gemacht, daß can. 1245 § 1 CIC. die gewünschte Vollmacht den parochi erteilt: „in casibus singularibus iustaque de causa (parochi) possunt subiectos sibi singulos fideles singulasve familias . . . a lege communi de observantia festorum . . . dispensare." Unter die parochi fallen auch z. B. die Paderborner Pfarrvikare, die Breslauer Kuraten usw. Die gemeinten festa bezeichnet can. 1247 näher: „dies festi . . . sunt . . .: omnes et singuli dies dominici, festa Nativitatis etc."

Können Vergnügungsreisen von Diasporakatholiken unter Umständen eine iusta causa für eine Dispensation von der Sonntagsmeßverpflichtung begründen? Nur wer die Verhältnisse der Katholiken in der Diaspora nicht kennt, wird es verneinen. In der Diaspora bedeutet zunächst (nehmen wir z. B. die Ausflugsgebiete Masuren, Ostseestrand, die Umgebung Berlins, Sächsische Schweiz, Harz, Thüringer Wald usw.) ein Tagesausflug meist die glatte Unmöglichkeit des Meßbesuches. Da ferner der katholische Lehrling, der Angestellte, der Arbeiter, der kleine Gewerbetreibende sich keinen Werktag für den Ausflug nehmen kann, so darf mit allem Recht gesagt werden: Wer nur ein oder das andere Mal im Jahr zu einem solchen Tagesausflug kommt, dem ist's nicht als Vergnügungssache, sondern als Angelegenheit der notwendigen Erholung und seiner Bildung zuzugestehen[2].

Hier liegt zum mindesten dieselbe iusta causa vor, die in katholischen Gegenden als vorhanden angesehen wird für die Dispensation vom Abstinenzgebot zugunsten einer Familie, in der eine Hausschlachtung auf einen Freitag fällt.

Im Zusammenhang mit diesen Ausführungen ist auch vielleicht der Wunsch berechtigt, daß nicht etwa der 1. Mai ein katholischer gebotener Feiertag werden möchte, falls er zu einem Ruhetage von der weltlichen Gesetzgebung erhoben werden sollte.

Nochmals Horaz im Kirchenlied.

Von Dr. phil. Paul Keseling, Duderstadt (Eichsfeld).

In Nr. 1 des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift S. 41—44 war unter der Überschrift „Horaz im Kirchenliede" auf das enge Verwandtschaftsverhältnis aufmerksam gemacht, das zwischen einem eichsfeldischen, jedenfalls wohl auf den Mainzer Pfarrer Turin zurückzuführenden Kirchenliede und den Eingangsstrophen der dritten Römerode (Horat. Od. III, 3, 1—8) besteht, und auf die augenfällige Berührung in Gedanke und Ausdruck die Vermutung gegründet, der alte Horaz möchte Pate gestanden haben bei der Entstehung des Liedes. War diese Annahme zunächst nur als ziemlich wahr-

[1] Vgl. Meckel, Welche Gründe entschuldigen von der Beobachtung des zweiten Kirchengebotes? In: Der kath. Seelsorger (Paderborn), 8. Jahrg. (1896) S. 304, 355, 412, 456. [2] Meckel a. a. O. S. 414.

scheinliche Hypothese zur Diskussion gestellt und als solche schon durch die Frageform der Überschrift gekennzeichnet, so darf man sie wohl unbedenklich zur Gewißheit erheben, wenn man das von Ed. Stemplinger in seinem grundlegenden Werke „Das Fortleben der Horazischen Lyrik seit der Renaissance" (Leipzig 1906) gebotene reichhaltige Material vergleichsweise heranzieht[1]. Die folgenden Zeilen sollen das nachholen[2].

Bei dem schrankenlosen Horazenthusiasmus des 18. Jahrhunderts kann es nicht überraschen, wenn der alte römische Klassiker vielfach Nationalisierung und Modernisierung durch Unterlegen zeitgeschichtlicher Verhältnisse und Persönlichkeiten seitens seiner Nachdichter und Übersetzer sich gefallen lassen mußte[3], und in derselben Linie liegen auch die fortgesetzten, mehr oder weniger glücklichen Versuche, Horazens Oden zu christianisieren, d. h. ihren Gedankengehalt für religiös-paränetische Zwecke in christlichem Sinne auszuschöpfen und umzuprägen.

Schon seit des Prudentius Zeiten hatte die lateinisch-christliche Hymnodie des Mittelalters horazische Metra und Strophen sich zu eigen gemacht, wenngleich in vielfacher Umbildung und mit Wahrung der eigenen Selbständigkeit[4], und in den geistlichen Liedern der Reformation begegnen uns auch vereinzelt sapphische und alcäische Strophen[5]. Aber erst vom 17. Jahrhundert ab erscheinen Horazbearbeitungen unter so bezeichnenden Titeln wie der Horatius Christianus des Marianus (Augsburg 1609) oder von D. Hoppe die Parodiae Horatianae rebus sacris maximam partem accomodatae (Stettin 1634), deren letzten Ausläufer noch im 19. Jahrhundert J. F. Bergiers Werk Horatius Christianus seu Horatii odae a scandalis purgatae a scopulis expeditae et sale Christiano conditae (Salins 1886) darstellt[6]. Die christlich-lateinische Odenpoesie aber im Geiste und in der Kraft des Horaz hatte im 17. Jahrh. bereits eine vielbewunderte Vollendung erreicht mit den Jesuiten M. K. Sarbiewski († 1640), „dem polnischen Horaz", den Grotius sogar über den Meister stellte[7], und Jakob Balde aus Ensisheim († 1668), den Herder außerordentlich hochschätzte und selbst Goethe rühmlich hervorhob[8], und dem Kremsmünsterer Benediktiner S. Rettenbacher († 1706)[9], als der gelehrte Jesuit Hardouin (1646–1729) die übertriebene Christianisierungsmanie durch paradoxe Aufstellungen ad absurdum führte[10].

Kehren wir zu unserer Ode III, 3 zurück, so springt uns bei Stemplinger eine ganze Wolke von Parallelstellen in die Augen, die der unermüdliche Sammler aus den modernen Literaturen mit vorbildlichem Fleiße zusammengetragen hat[11]. In den mannigfaltigsten und reizvollsten Variationen begegnen hauptsächlich die auch uns vornehmlich interessierenden wuchtigen Eingangsverse, die den vir iustus et tenax propositi verherrlichen. Beschränken wir uns hier auf die Korrelate aus der deutschen Literatur, so finden wir gerade das Horazische Bild von der unerschütterlichen Standhaftigkeit des Weisen und Gerechten, die kein Wüten entfesselter Elemente, keine Drohungen stolzer Machthaber oder blinder Volkswut, ja nicht einmal das Bersten des Himmelsgewölbes zu schrecken vermögen, u. a. bei S. Dach, Gottsched, Opitz, Cronegk, Canitz, Drollinger(?), auch noch bei Schiller in einer Jugendode deutlich wieder[12].

In christlicher Beleuchtung erscheinen die beiden imposanten Eingangsstrophen u. a. bei M. Opitz, der jedoch den Keulenschwinger Juppiter noch nicht entbehren

[1] Neben Stemplinger ist noch immer mit Nutzen zu vergleichen A. Lehnerdt, Progr. des Friedrich-Kollegiums Königsberg 1882.

[2] Das ältere Werk von Cholevius, Die Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen, Leipzig 1854–56, war mir nicht zugänglich.

[3] Vgl. Stemplinger S. 27 ff.

[4] Vgl. M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur, 3. Aufl., München 1911, II, 1 S. 193 A. 1 und G. M. Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern, Kempten 1908, S. 25 u. 134, A. Baumgartner, Gesch. d. Weltl. IV, S. 175 f.

[5] Vgl. Schanz a. a. O. II, 1, S. 193.

[6] Vgl. Stemplinger S. 26 f.

[7] Vgl. A. Baumgartner, Gesch. der Weltlit. IV (Freiburg 1900) S. 642 ff.

[8] Vgl. A. Baumgartner, Gesch. der Weltlit. IV S. 644 ff. – Salzer, Illustr. Geschichte der deutschen Literatur S. 695 f.

[9] Vgl. A. Baumgartner a. a. O. S. 668 f.

[10] Vgl. Stemplinger S. 26 f. u. den Artikel über Hardouin im Freiburger K.-L.

[11] Stemplinger S. 301–311.

[12] Vgl. Stemplinger S. 303 ff. – Lehnerdt S. 8.

mag, vorher schon ohne mythologischen Beisatz bei Weckherlin, später bei Triller und Gellert[1]. Auch Uz läßt den horazischen Gedanken vernehmlich anklingen[2], wenn er gegenüber dem furchtbaren Erdbeben 1755 in Lissabon zu unentwegtem Gottvertrauen mahnt. Von ihm sagt Salzer geradezu: „Da hören wir einen deutschen Horaz, der der Römers Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae mit der christlichen Weltanschauung so schön zu vereinen wußte[3]."

Stemplinger verweist dann weiter darauf, wie die konkret-plastische Vorstellung vom Einsturz des Himmels, die Gellert und Rousseau mit dem Gedanken an den jüngsten Tag nicht ungeschickt verknüpfen, Leuten wie Schwieger und Heinze zu sentimental-erotischen, Lichtwer zu humoristischen Zwecken herhalten muß, und macht schließlich auf die verschiedenen Versuche, z. B. von Opitz, Hagedorn und Haller aufmerksam, dem Gedanken eine scharfgeschliffene, prägnante Fassung zu geben[4].

Im Lichte dieses Vergleichsmaterials, das gewiß auf absolute Vollständigkeit keinen Anspruch machen darf, wird unsere Annahme, daß der Sänger des Kirchenliedes „Wer Jesum Christum herzlich liebet" von Horaz Od. III, 3 letztlich inspiriert ist, als gesichert gelten können. Immerhin erhebt sich jetzt die Frage, ob der Mainzer Pfarrer und Fiskal Turin, den wir mit hoher Wahrscheinlichkeit als Autor ausgemacht haben, direkt aus Horaz geschöpft hat, oder ob er nicht eher seine horazische Reminiszenz Mittelquellen verdankt, wie sie ihm in den angeführten Nachdichtungen gerade des 18. Jahrhunderts überreichlich zu Gebote standen. Die letztere Möglichkeit ist a priori schon keineswegs von der Hand zu weisen. Erinnern wir uns nun an die Tatsache, daß nach den Forschungen von P. Matth. Schneiderwirth neben Klopstock besonders Gellert auch das katholische deutsche Kirchenlied des 18. Jahrhunderts nicht unwirksam beeinflußt hat[5], und halten wir dazu die Gellertsche Fassung unsere Verse, wie Stemplinger sie bietet[6]:

„Laß Erd' und Welt, so kann der Fromme sprechen,
Laß unter mir den Bau der Erde brechen,
Gott ist es, dessen Hand mich hält"
(vgl. „Wenn über ihm der Weltbau bricht" im Kirchenlied),

so erscheint die Vermutung jedenfalls nicht grundlos, daß bei der Übermittlung des horazischen Gutes der beliebte Fabeldichter den ehrlichen Makler gespielt hat.

---

[1] Vgl. Stemplinger S. 306 f.
[2] Vgl. Stemplinger S. 307.
[3] Salzer S. 889.
[4] Stemplinger S. 307 f. 308 f.
[5] P. M. Schneiderwirth, Das kath. deutsche Kirchenlied unter dem Einflusse Gellerts und Klopstocks, Münster 1908 (Forschungen und Funde herausgegeben von F. Jostes I, 1). — Vgl. auch Salzer S. 870 f. bes. 871: „Aber gerade in ihrer einfachen Gemeinverständlichkeit übten Gellerts Gesänge auf die kirchliche Dichtung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen weit größeren Einfluß als alle ähnlichen Versuche anderer Dichter aus, selbst als die an poetischem Gehalt ihnen weit überlegenen, aber nicht volkstümlichen Lieder Klopstocks."
[6] Stemplinger S. 307.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Allgemeines.

Das von H. A. Krose S. I. herausgegebene **Kirchliche Handbuch für das katholische Deutschland** (nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik) hat in seinem **neunten Bande** (1919–20; Verlag von Herder) „die den Benutzern des Handbuches bekannten neun Abteilungen (Organisation der Gesamtkirche; Kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung; Zeitlage und kirchliches Leben; Katholische Heidenmission; Konfession und Unterrichtswesen; Karitativ-soziale Tätigkeit; Organisation der katholischen Kirche in Deutschland; Konfessionsstatistik und Kirchliche Statistik Deutschlands; Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik)" (Vorwort) Man braucht sich nur der Bedeutung dieser neun „Kapitelüberschriften" bewußt zu werden, um zu erkennen, ein wie gewaltiges Feld kirchlichen und kirchenpolitischen, kulturellen und karitativ-sozialen Lebens dieser stattliche Band von XX u. 459 Seiten umspannt. Auch die Bearbeiter der einzelnen Abteilungen sind dem Freunde des Handbuches bereits bekannt. Nur ist an Stelle des verstorbenen Prälaten Domdekan Dr. Selbst (Mainz) der Generalvikar Prof. Rosenberg (Paderborn) getreten. Vom dritten Bande (1910–1911) an, seitdem die wichtige Abteilung über die Zeitlage und das kirchliche Leben zum erstenmal ins Handbuch eingefügt wurde, hatte Dr. Selbst mit stets gleicher Zuverlässigkeit diese Sparte bearbeitet. Ich kann nicht umhin ausdrücklich zu sagen, wie oft ich seinen entsagungsvollen Fleiß und seine bis ins kleinste gehende Pünktlichkeit bei dieser Arbeit bewundert habe und mit welch innerer Befriedigung ich immer wieder an die Lektüre gerade dieses Abschnittes des Handbuches heranging. Ehre seinem Andenken. Daß die Behandlung dieser Abteilung bei seinem Nachfolger, dem Paderborner Generalvikar Rosenberg, gleichfalls in guten und sicheren Händen liegt, zeigt eben schon der vorliegende neunte Band. In unserer leichtlebigen und leichtvergessenden Zeit kann der Wert einer Art von „kirchlicher Chronik", die dieser Abschnitt des Handbuches bietet, gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Es ist uns hier unmöglich, auf die anderen Abteilungen im einzelnen einzugehen. Aber das soll doch gesagt werden, daß wir deutschen Katholiken Kroses Kirchliches Handbuch nicht entbehren können. Im Vorwort macht der Herausgeber darauf aufmerksam, daß das Handbuch wie manche andere periodische Veröffentlichungen „einen schweren Kampf um sein Fortbestehen zu führen" hat. Das ist ja freilich heutigentags nicht verwunderlich. Aber soweit dieser Kampf um das Fortbestehen in finanziellen Schwierigkeiten seinen Grund hat, muß sich Abhilfe schaffen lassen. Und wenn sich schließlich die einzelnen Ordinariate durch unmittelbare Anschreiben an die ihnen unterstellten kirchlichen Kreise wenden müßten —.

K. A. Geigers **Taschenkalender und Kirchlich-Statistisches Jahrbuch für den Katholischen Klerus Deutscher Zunge 1921** (43. Jahrgang; Regensburg, Manz) bringt außer den üblichen kalendarischen und statistischen Beiträgen auch einen längeren Abschnitt über „Die Verwaltung des Bußsakramentes nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuche". Er ist für den Klerus eine brauchbare, empfehlenswerte Hilfeleistung.

Die gleiche Empfehlung gilt für **Frommes Kalender für den Katholischen Klerus 1921** (43. Jahrgang), der von Roman G. Himmelbauer, Chorherr von Klosterneuburg, redigiert wird. Er bietet außer dem sonstigen für einen „Klerus-kalender" geeigneten und erwünschten Material einen von Prof. Dr. Zehentbauer

verfaßten Aufsatz über „Ordensrecht und Diözesanrecht". Der Interessenkreis dieses Kalenders ist zunächst Österreich. Verlag von Carl Fromme GmbH., Wien V (Nikolsdorfergasse 7–11). H. Müller.

Altes Testament.

L. Köhler will Gebildeten, d. h. „hellen, zugänglichen Köpfen, denen die Wahrheit mehr ist als die Überlieferung und der danach verlangt, von den wesentlichen Dingen des Lebens ein möglichst zuverlässiges Bild zu haben", den Propheten **Amos** (Zürich 1920, Rascher u. Co.; 51 S.) nahebringen, „in getreuer Übersetzung mit Erläuterungen, die unter Verzicht auf Erbaulichkeit . . . nur den Sinn erhellen und das Nötigste erklären wollen" . . . zu dem „einzigen Hauptzwecke, den Leser so dicht unter die Wirkung des Wortlautes zu stellen wie möglich". K. zerlegt das Büchlein in 51 separate kurze Prophetenworte und Visionen. 22 Verse werden als Zusätze erst am Ende der Übersetzung gebracht; darunter auch 5, 26–27 und 9, 13–15 und als größter Abschnitt 4, 6–12.

A. Sulzbach-Frankfurt a. M. übersetzte das **Targum Scheni zum Buch Esther** (Frankfurt a. M. 1920, J. Kauffmann; ℳ 18,25 u. Sortimentszuschlag) für einen größeren jüdischen Leserkreis und fügte einige Anmerkungen hinzu.

Das Schriftchen von R. Tr. Herford, **Was verdankt die Welt den Pharisäern?**, übersetzt von R. Perles (Leipzig 1920, 55 S., 12°) ist ein einseitiger Panegyrikus, aber für solche nützlich zu lesen, die hier nur die Schattenseiten zu sehen gewohnt sind. Über den Verfasser und seine Richtung s. Th. u. Gl. 1914, 677 f.

G. Bergsträßer-Königsberg, **Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament.** 1. Heft: Sage und Geschichte (Leipzig 1920, F. C. W. Vogel; ℳ 10,–) präsentiert ein empfehlenswertes praktisches Hilfsmittel zu eindringenderem Studium des Hebräischen, hauptsächlich für solche Studierende, die sich dem Lehrberufe zu widmen gedenken, um später auch selbst im Hebräischen zu unterrichten. Die von Gen., Is. und Ps. absehende Auswahl der sich auf das biblische Hebräisch beschränkenden Stücke ist eine gute. Kurze Anmerkungen, meist sprachlicher Art, erleichtern das erste Verständnis des mit einer gewissen Freiheit behandelten, zum großen Teile unvokalisierten, statt der Akzente in moderner Interpunktion gedruckten Textes.

Aron Barth wendet sich in einer Werbeschrift für den Zionismus des Baseler Programms mit seiner Forderung der „Schaffung einer öffentlich rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina" an seine jüdischen Volksgenossen, die Vertreter von **Orthodoxie und Zionismus** (Berlin 1920, Weltverlag; 59 S.) zu gemeinsamer Arbeit und Verständigung rufend. Über den Sinn des Ausdruckes „alleinseligmachende" Kirche hat der Verf. nach S. 24 eine komische Meinung.

P. Heinisch-Breslau widmet den **Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient** in den Bibl. Zeitfragen (9. Folge, H. 10–12. Münster i. W. 1921, Aschendorff; ℳ 4 60) eine sehr lesenswerte Untersuchung. In Ergänzung der Ausführungen E. Königs (Stilistik S. 105–107) will er vorwiegend zeigen, wie im A. T. Eigenschaften Gottes personifiziert worden sind, und die Frage aufwerfen, ob der israelitische Dichter nicht über die bloße poetische Personifikation hinausgegangen ist, „ob also vielleicht einzelne Figuren eine gewisse Realität erlangt haben". Dabei ist die Art der Personifikation der Babylonier, Ägypter und Perser vergleichend herangezogen. Ergebnis: Die Eigenschaften Gottes sind im Gegensatz zu anderen Religionen, in denen aus den Eigenschaften der Gottheit Hypostasen und völlig selbständige Personen herauswuchsen, in der Anschauung der Bibel nicht zu realen Personen ausgebildet. „Neben dem einen Gott haben keine Untergötter Platz" gefunden. Eine Ausnahme bildet nur die Hypostasierung der Weisheit, und der Geist Gottes ist erst im Buche der Weisheit zur Hypostase ausgestaltet, steht aber auch da in engster Verbindung mit Gott. Obgleich im Volke Israel für die Weiterbildung der göttlichen Eigenschaften zu Göttern ein fruchtbarer Boden war, hat Israel doch „neben Jahve nicht (etwa) noch einen Gott der Gerechtigkeit und einen Gott der Treue verehrt, sondern hat nie vergessen, daß Gott einer ist, . . . ein strenger Beweis für die innere Kraft des Monotheismus". Bei den Ausführungen über das Wort Gottes wäre doch Jesus Sirach (24, 3; 42, 15; 43, 5. 10. 26) wenigstens zu erwähnen gewesen (S. 16 f.).

E. König-Bonn wendet sich, abgesehen von dem wohlbegründeten Protest, seine Art der Behandlung des A. T. für die Extravaganzen moderner Pseudokritik

verantwortlich zu machen, in z. T. mit Recht herb, aber sachlich abgetönter ruhiger Weise gegen die **Moderne Vergewaltigung des Alten Testamentes** (Bonn 1921, A. Marcus und E. Weber; ℳ 5,–), wie sie in der linksseitigen protestantischen Theologie allgemein und in zwei Rezensionen (Weinheimers und Gunkels) seiner Gegenschrift gegen F. Delitzschs Pamphlet Die große Täuschung insbesondere zutage tritt. Sein energischer Protest gegen die dort den lauten Markt vorläufig noch beherrschende Falschmünzerei, die zur Mode gewordene religionsphilosophische Mißhandlung der Quellen als die geschichtliche Auffassung auszugeben, dagegen die wirklich geschichtliche Behandlung der Quellen als Verleugnung der geschichtlichen Methode zu brandmarken, ist nur allzu berechtigt. „Wer der neueren Neigung, mehr Entwicklung in die Bibel hineinzutragen, als sie selbst in ihren Texten zeigt, ... nicht mit frönt, der wird als rückständig gescholten" (S. 26). „Was in den Quellen steht, wird ignoriert, und was nicht in ihnen steht, wird konstruiert" (S. 33). Ein herbes, aber wahres Wort!

Das Buch **Der Gottesberg** von Joh. Jeremias (Gütersloh 1919, Bertelsmann; ℳ 10,–) umfaßt folgende Kapitel: 1. Der Gottesberg als Symbol, 2. als Kultstätte, 3. der Berg im Weltbilde des alten Orient, 4. die Weltbergvorstellungen im A. T., 5. Weltbergmotive, 6. der Gottesberg im A. T., 7. im N. T. Der Symbolbegriff hat Aktualität: „Der unsichtbare und unhörbare Gott wird auf dem Berge wahrgenommen, und der Mensch eignet sich die Kundgebung Gottes durch kultische Handlungen oder durch sinnliche Apperzeptionen an. Auch in der funktionellen Ausprägung des Symbolbegriffes ist eine Stetigkeit, eine stereotype Wiederkehr der Ausdrucksweise festzustellen" (S. 17). Die mythische Ausdrucksform und die geschichtliche Wirklichkeit wird ausdrücklich unterschieden. Trotz starker Betätigung lebhafter Phantasie in vielen Einzelheiten seines Buches hat J. doch „das Verständnis der biblischen Symbolsprache" wirklich erheblich gefördert, insbesondere auch durch die Hineinstellung des biblischen Gottesbergssymbols in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Über das Wohnen Gottes auf dem Berge urteilt J. so: Jahves „Wesen selbst ist nie naturhaft an die irdischen Stätten seiner Verehrung gebunden worden. Soweit unsere Kenntnis der alttestamentlichen Religion auf Grund der vorhandenen Quellen reicht, ist ihr die Vorstellung von Gott als einem unsichtbaren Geistwesen stets eigen gewesen" (S. 26).

Der jüdische Historiker Flavius Josephus (Gießen 1920, v. Munchowsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 33,–) wird durch R. Laqueur, Gießen, neu und eigenartig gewürdigt. Methodisch bewegt sich der Verf. in der bei seinen Polybiusforschungen eingeschlagenen Bahn. An die Stelle der „in den Sumpf geratenen Quellenkritik" stellt er „die Erfassung der geistigen Entwicklung des Josephus", an die Stelle der systematischen die geschichtliche Zergliederung der Texte aus den Lebens- und Schaffensbedingungen des Verfassers. „Die Texte müssen uns das Material liefern, um die innere Biographie der Schriftsteller aufzubauen." Die Zielsetzung des literarischen Arbeitens des Flavius Josephus hat sich im Laufe der Jahre geändert; er hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Auffassungen von den Dingen in seinen Texten zum Ausdruck gebracht. Widersprüche erklären sich aus diesen verschiedenen Entwicklungsstufen des Verfassers. Als quellenkritische Grundlage wird herausgearbeitet: In der nach 100 n. Chr. vollendeten Selbstbiographie liegt vor eine Bearbeitung eines vor dem Bellum um 66/67 n. Chr. niedergeschriebenen Rechenschaftsberichtes über seine Tätigkeit in Galiläa. In seiner Darstellung des Bellum hat der nunmehrige Freund der Römer sich planmäßiger Geschichtsfälschung schuldig gemacht zu Ehren Roms. Ebenso hat er die geschichtliche Einleitung des Bellum für die gleichlaufenden Berichte der Archäologie umgestaltet, entsprechend seinen späteren politischen Auffassungen und schriftstellerischen Absichten. So tritt die eigene Arbeit und die Sonderart des Schriftstellers ganz anders hervor als in der seitherigen Behandlung, so auch der ganze infame Charakter des pharisäischen schriftstellernden Juden. Er erscheint zu Beginn seiner politischen Laufbahn als jüdisch gesinnter machthungriger Streber, der darauf hinausgeht, mit Hilfe der „Räuber", gegen die ihn die Jerusalemer Regierung gesandt hatte, in Galiläa sich eine Tyrannis zu gründen. Er wird zum Verräter an seinem Volke und als solcher der bewußt fälschende, verlogene Officiosus der römischen Politik (Bellum!). Dann ist er der geschmeidige, seine wahre jüdische Gesinnung wieder herauskehrende, charakterlose Literat, der ums Brot schreibt im Dienste des Geschäftes des Verlegers Epaphroditos (Archäologie!), der auf Rehabilitation bei seinen Stammesgenossen hofft und im 14. Buche der Archäologie „die Geschichte

verfälscht in einer Art und Weise, welche ihresgleichen sucht", der schließlich aber als geriebener Geschäftsmann unter den Christen die Käufer seiner bei den Juden wie bei den Heiden nicht mehr abzusetzenden Archäologie sucht. Da läßt sich der vielgewandte Mann nämlich von einem Christen das christliche Glaubensbekenntnis diktieren und schiebt es, das sog. testimonium Flavianum, in seine Archäologie (XVIII, 33) ein. Diese von unseren Apologeten so viel behandelte Stelle wird also durchaus als echt verteidigt. Sie ist keine christliche Interpolation oder Bearbeitung, sondern eine Einfügung des Verfassers selber in die Neuausgabe seines Werkes. „Und so darf der Theologe in dem testimonium zwar kein jüdisches Zeugnis über Christus erblicken, wohl aber ein Dokument, welches uns zeigen kann, in welcher Weise die Christen um 110 n. Chr. das Wirken Jesu dargestellt wissen wollten." Das Buch wird der Ausgangspunkt einer neuen Schule der Josephuskritik sein.

Unter dem Titel **Biblischer Antisemitismus,** der Juden weltgeschichtlicher Charakter, Schuld und Ende in des Propheten Jona Judenspiegel (München 1921, Deutscher Volksverlag; ℳ 5,50), legt Pastor Karl Gerecke, Münchehof/Harz, eine überaus scharf gehaltene antisemitische Schrift vor, in der er das Büchlein Jonas antisemitisch von unserer Gegenwart und der nächsten Zukunft deutet. Verf. des Buches Jonas ist „ein arisch denkender Geist". Jonas ist das jüdische Volk, Ninive die Völkerwelt, die Rizinusstaude (4, 6) die Judenemanzipation. Die 120000 Menschen sind die Intelligenzkreise, die eine religiös-orientierte Volksaufklärung wirken werden, die auch die „Ochsen und Schafe", d. i. die große Menge, erfassen wird, „das auf der demokratischen Judenweide gehende und aus der Judenpfütze trinkende Volk" nämlich. Der büßende König von Ninive ist Wilhelm II. in Holland. Das katholische Deutschland, unter dem Bibelleseverbot seufzend (S. 70), wird aufgefordert, „sich zur Hochherzigkeit aufzuraffen . . . und dem Buße tuenden Zöllner im Tempel, dem evangelischen Volke, beizutreten, ‚daß wir nicht verderben'". Glaubt der Herr Verf. denn wirklich, daß eine solche antisemitische Schrift einer gesunden Reaktion gegen die Vorherrschaft der Judenschaft in der modernen Menschheit dauernd nützen werde?

Zur **Unmoral im Talmud** (München 1921, Deutscher Volksverlag; ℳ 3,50) stellte Alfred Rosenberg eine Sammlung von Zitaten aus Talmud und Midrasch zusammen über 1. jüdische Dialektik, 2. Liebe und Ehe, 3. das Gesetz, 4. die Arbeit, 5. Christus und die Nichtjuden. Eine Sammlung von Stellen aus dem Schulchan Aruch bildet den Schlußteil. Zugrunde gelegt ist der Text der als zuverlässig allgemein anerkannten Übersetzungen (Laible, Loewe, Pavly, Weber, Wünsche).

N. Peters.

Neues Testament.

Dr. G. Stettinger, **Textfolge der Johanneischen Abschiedsreden** (Wien 1918, Mayer u. Co. XV u. 185 S., ℳ 6,—). Die Aufforderung zum Aufbruch Joh. 14, 31b ist für die einen (Wellhausen) der Grund für die Annahme gewesen, daß alles, was zwischen 14, 31 u. 18, 1 (Aufbruch) steht, Interpolation sei, andere dagegen (Spitta, Wendt) wollen die Schwierigkeit durch Umordnung des nach ihrer Ansicht in Unordnung geratenen Textes beseitigen. St.'s fleißige Arbeit wendet sich in eingehender Exegese gegen die von Spitta aus obigen und anderen Gründen angenommene Reihenfolge: 13, 31a (Einleitung), 15, 1—17, 26 (fünf Redestücke), 13, 31b—14, 31 (Schlußrede), 18, 1—11 (Fortsetzung). Er sucht aus sprachlichen, logischen und psychologischen Gründen nachzuweisen, daß die zahlreichen von Spitta vorgebrachten Bedenken gegen die traditionelle Reihenfolge ungenügend sind, seine Umstellungen zu rechtfertigen, anderseits bringt er eine Reihe positiver Gründe derselben Art vor, zur Begründung für die Notwendigkeit, eventuell sogar für die exklusive Möglichkeit der traditionellen Textfolge.

Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von O. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel, W. Heitmüller, G. Hollmann, A. Jülicher, R. Knopf, F. Köhler, W. Lüken, J. Weiß, herausgegeben von W. Bousset u. W. Heitmüller. Dritte, verbesserte u. vermehrte Aufl. 21.—28. Tausend. **II. Band: Die Paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe** (Göttingen 1917, Vandenhoeck u. Ruprecht; 460 S., etwa ℳ 6,—). In Heft 3/4 dieser Ztschr. 1919 S. 161—63 berichteten wir bereits über Bd. I des Werkes (Die Geschichte des N. T. Die drei älteren Evangelien) und Bd. IV[1] (Das Johannesev.). Nachdem inzwischen die Verlagshandlung die noch fehlenden Halbbände (s. l. c. 163)

eingesandt, liegt uns das vierbändige Werk vollständig vor. Über den modern-liberalen, durchaus rationalistischen Standpunkt der Verfasser vgl. das früher Gesagte. Bd. II enthält eine Einleitung zu den Paul. Schriften (J. Weiß) und die Kommentare zu diesen in ihrer historischen Reihenfolge: Jülicher behandelt Röm.; Bousset 1. u. 2. Kor. und Gal.; Lüken 1. u. 2. Thess., Phlm., Kol., Eph., Phil.; Köhler die Pastoralbriefe. Das Urteil über die Echtheit der Briefe ist gegenüber dem mancher anderen modernen Kritiker ziemlich gemäßigt. Acht Briefe werden als echt paulinische anerkannt, so auch Kol., dessen Echtheitsbestreitung — hauptsächlich wegen der gesteigerten Christuslehre — seitens moderner Kritiker L. zurückweist, und Eph. und 2. Thess. „sind so stark von dem Geiste des Apostels erfüllt, daß das Urteil über beider Echtheit — bei 2. Thess. trotz der Spannung zwischen 2. Thess. 2 u. 1. Thess. 5 — schwankt", auch 2. Kor. c. 10—13 ist paulinisch und gehört zu 2. Kor. — Es muß anerkannt werden, daß die Verfasser sich bestreben, ohne Voreingenommenheit in wissenschaftlicher Exegese den realistischen einfachen Sinn der Worte Pauli zu eruieren. Daher treten sie mehrfach in Konflikt mit den bekannten Auffassungen der verschiedenen protestantischen Richtungen, nähern sich aber zuweilen denen der katholischen Kirche oder decken sich mit ihnen. Vgl. z. B. II, 13 L. über Pauli Auffassung vom meritum; B. über die wirkliche Gegenwart des erhöhten Christus im Abendmahl II, 121 ff.; J. über die Rechtfertigung als einer wirklichen Ausstattung mit dem Gerechtsein durch eine Beschenkung des Menschen mit einem Hauptstücke aus Gottes eigenem Wesen, durch Christi Sühnetod verdient II, 231. 247; die sakramentale Wirkung der Taufe B. II, 98 usw. — Freilich sind den Verf. diese paul.-theol. Anschauungen nur zeitgeschichtlich bedingte Gebilde, seltsame, für ihre Weltanschauung fast abschreckende paulinische Konstruktionen, die mit dem Evangelium Christi nichts zu tun haben. Insbesondere hat die Sakramentenlehre Pauli die Kirche entstellt und verunreinigt. Durch alle Kommentare zieht sich das Bestreben, nachzuweisen, daß diese Theologie auf der Abhängigkeit Pauli von dem Einflusse der späteren hellenistischen Frömmigkeit, orientalischer Mysterienreligionen oder babylonisch-orientalischer Mythen beruht, die er aber nur kräftig vergeistigt übernimmt (J., B. u. L. passim). Dabei wird aber die Großartigkeit und Erhabenheit der theologischen Gedanken Pauli in mancher Beziehung gewürdigt. Einen großen Vorzug der Kommentare (bes. J. u. B.) bilden die lebendig-anschaulichen Schilderungen des Gemeindelebens im Urchristentum, die ausführlichen Darstellungen der historischen Situationen, die zeitgeschichtlichen religiösen und allgemein geistigen Strömungen. Auch verraten die gedankenreichen, feinsinnigen Charakteristiken des Apostels als Menschen, Seelsorgers, Missionars usw. (bes. von J. u. B.) eine eindringende, liebevolle Vertiefung in die Psyche des großen Mannes, auf Grund seiner Briefe. Dagegen erhält er als Exeget in seine Beweisführung aus dem A. T. sehr schlechte Noten. Sein Schriftbeweis wird als schwach, einseitig, als gewaltsame Allegorisierung des A. T., als willkürlich (bes. J. u. B.), als kleinlich und erschlichen bezeichnet (J. Weiß). — Unangenehm berühren und mangelndes Verständnis offenbaren mehrfach absprechende Bemerkungen über katholisches Wesen und katholische Lehre. Auf unzureichender Bekanntschaft mit der katholischen exegetischen Literatur beruhen Bemerkungen wie die Jülichers II, 257, daß die kontextwidrige Auffassung der ἀγάπη τοῦ θεοῦ, Röm. 5, 5 als „Liebe zu Gott" (gen.-obj.) von den Katholiken bevorzugt werde. Ungenau und irreführend ist auch die Bezeichnung einer mitgeteilten Liedstrophe, die Luther der uralten katholischen Osterlequenz „Victimae paschali" entnommen hat, als „Luthers Osterlied" (Lüken II, 350). — Die Pastoralbriefe (402—60) stellen nach ihrem Kommentator Köhler eine Weiterbildung paulinischer Lehrart mit echten Bestandteilen dar. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Im dritten Bande der von S. Hausmann herausgegebenen Bücherei der Kultur und Geschichte bietet Friedrich Philippi eine **Einführung in die Urkundenlehre des deutschen Mittelalters** (Bonn u. Leipzig 1920, Schröder; Ladenpreis ℳ 12,—). Das Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der Verfasser an der Universität Münster gehalten hat, und ist nicht nur für die studierenden Akademiker, sondern überhaupt für interessierte Gebildete bestimmt. Bei den heutigen hohen Buchpreisen ist ein solch billiges Hilfsmittel besonders zu begrüßen, und gerade Friedrich Philippi war in seiner doppelten Eigenschaft als Archivdirektor und Universitätsprofessor ge-

eignet, ein praktisches Hilfsbuch zu schreiben. Von Vorteil für den westfälischen Leser ist es, daß die Beispiele in erster Linie heimischen Urkunden entnommen sind. Ein Anhang unterrichtet über die Art der Urkundenedition und andere praktische Fragen. Das sehr brauchbare Buch sei warm empfohlen.

Friedrich Münzer entledigt sich in seinem Buche: **Römische Adelsparteien und Adelsfamilien** (Stuttgart 1920, Metzlersche Verlagsbuchhandlung; ℳ 40,— und 20% Zuschlag) auf Grund der Fasten, der Annalen und der anderen Quellen seiner Aufgabe in trefflicher Weise. Indem er die Quellen mit besonnener, konservativer Kritik behandelt, ergibt sich ein klares Bild der Entwicklung. Die Auffassung seiner Ausführungen wird durch zahlreiche Tafeln, namentlich genealogischen Charakters, erleichtert. Es ist eine Freude für den humanistisch gebildeten Leser, die ihm aus der römischen Geschichte geläufigen Namen je in ihren Partei- und Familienstand eingereiht zu sehen. Das Buch sei besonders den Lehrern der klassischen Sprachen und der alten Geschichte warm empfohlen.

Im 13. Bande der Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit hat Michael Tangl das von ihm nach den Ausgaben der Monumenta Germaniae übersetzte **Leben des hl. Bonifazius von Wilibald, der hl. Leoba und des Abtes Sturmi** in dritter Auflage vollständig neu bearbeitet (Leipzig 1920, Dyksche Buchhandlung; ℳ 6,50). Nach dem eigentlichen Buchtitel: Leben des hl. Bonifazius von Wilibald bis Otloh usw. — Im 16. Bande hat Tangl **Kaiser Karls Leben von Einhard**, das Otto Abel übersetzt hat, in vierter Auflage bearbeitet und erweitert (ℳ 4,—). Beiden Werken schickt er eine gut orientierende Einleitung voraus. Die gute Übersetzung lehnt sich nach Möglichkeit an das Original an. Anmerkungen erläutern den Text.

In dem Buche: **Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius** liefert Ernst Perels einen sehr schätzenswerten Beitrag zur Geschichte des Papsttums im neunten Jahrhundert (Berlin 1920, Weidmann; ℳ 20,—). Die mit gesunder Kritik und großem Scharfsinn geführte Untersuchung wird in ihren Ergebnissen dem großen Papste voll gerecht. Die Bedeutung Nikolaus' I. liegt vornehmlich auf praktischem Gebiete. Seine Theorien über den Primat und das Verhältnis der geistlichen Gewalt zur weltlichen sind im allgemeinen nicht neu, sondern älteren Papstdekreten entnommen. Aber weil sie in so überzeugter und lebendiger Sprache vorgetragen und mit so großer Energie gegen alle Widersacher verfochten wurden, haben sie erhebliche praktische Bedeutung gewonnen. Der Untergrund seines Handelns ist ein unverkennbar moralischer. Bei Nikolaus I. stimmen Denken und Handeln überein. An der Abfassung der Briefe des Papstes hat Anastasius Bibliothecarius bedeutenden Anteil gehabt, und zwar werden ihm, da er ein tüchtiger Gelehrter war — Kenntnis des Griechischen, der Kirchengeschichte und des kanonischen Rechts — hauptsächlich die wissenschaftlichen Teile der Briefe zuzuschreiben sein. Die große Politik aber, wie sie die Briefe Nikolaus' I. als Ganzes betrachtet zeigen, rührt nur von dem Papste selbst her.

Das zweite Beiheft der Franziskanischen Studien trägt den Titel: **Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris.** Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemtionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255—1272) von Max Bierbaum. (Mit zwei Handschriftentafeln. Münster 1920, Aschendorff; ℳ 22,—). Da eine abschließende Gesamtdarstellung dieses Streites ohne die vorherige Herausgabe wenigstens der wichtigeren Kontroversschriften nicht möglich ist, so hat sich Bierbaum der dankenswerten Aufgabe unterzogen, vier einschlägige Schriften, die bisher ungedruckt waren, zu veröffentlichen. Die wichtigste ist die gegen Wilhelm von St. Amour gerichtete Schrift: Manus, que contra Omnipotentem tenditur; zwei andere gehören dem Magister Gerhard von Abbeville, die vierte dem Magister Nikolaus von Lisieux an. Die Edition ist nach den bewährten Regeln mit Sorgfalt ausgeführt. Im zweiten Teile untersucht Bierbaum mit eindringender Kritik die literarischen Fragen der veröffentlichten Schriften. Vor allem führt er mit guten Gründen den Nachweis, daß der Verfasser des Traktates Manus, que der Franziskaner Bertrand von Bayonne ist. Die drei anderen Schriften sind gegen die Mendikanten gerichtet, und zwar die 110 Einwendungen Gerhards speziell gegen den Traktat Manus, que. Gerhard war Magister der Theologie zu Paris und Archidiakon von Amiens und Ponthieu, Nikolaus von Lisieux ebenfalls Magister der Theologie zu Paris und Thesaurar an der Domkirche zu Lisieux. Beide waren vertraute Freunde Wilhelms von St. Amour.

Im 5 Bande der Bücherei der Kultur und Geschichte behandelt Albert von Ruville **Die Kreuzzüge** (Bonn u. Leipzig 1920, Schröder; Ladenpreis ℳ 21,—).

Er will auf der Grundlage der neueren Literatur kurz zusammenfassend die einzelnen Züge der Kreuzzugbewegung zur Darstellung bringen. Dabei gilt es, den einheitlichen Gesichtspunkt festzuhalten, während die wirtschaftlichen, kulturellen und verfassungsrechtlichen Momente stark zurücktreten. Was die eigentlich geschichtliche Darstellung betrifft, so kann man mit derselben wohl zufrieden sein; das Gelieferte ist sehr brauchbar. Dagegen vermag Referent den geschichtsphilosophischen Erörterungen von Ruvilles in weitem Maße nicht zu folgen.

P. Odilo Wolff O. S. B. bietet in seinem Büchlein: **Mein Meister Rupertus. Ein Mönchsleben aus dem zwölften Jahrhundert** (Freiburg i. Br. 1920; Herder; ℳ 6,80, geb. ℳ 8,80 u. Zuschläge. Mit 19 Bildern) weiteren Kreisen eine belehrende und erbauende Lektüre. Es handelt sich um den bekannten Abt Rupert von Deutz, Theologe und Exeget, namentlich aber als Mystiker gefeiert.

Das Büchlein: **Der hl. Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu** in ihren freundschaftlichen Beziehungen zueinander. Nach dem Holländischen des J. Laurentius Jansen C. SS. R. bearbeitet von Klemens M. Henze C. SS. R. (Freiburg i. Br. 1920, Herder; ℳ 3,80, geb. ℳ 5,60 u. Zuschläge) wird mit Recht namentlich weitere geistliche Kreise interessieren.

Des weiteren seien angemerkt: **Sankt Franziskus, ein moderner Heiliger** von Karl Wilk (2. Auflage Religiöse Bibliothek für Gebildete, Band 1. Essen o. J., Fredebeul u. Koenen; ℳ 2,—).

Amalie Fürstin von Gallitzin von Maria Rafaela Brentano O. S. B. (auf dem Umschlage Hanny Brentano. 2. u. 3. Auflage. Frauenbilder. Freiburg i. Br. o. J., Herder; ℳ 7,80, geb. ℳ 10,40. Mit 20 Bildern).

Stiftspropst Dr. Franz Kaufmann 1862—1920. Ein Lebensbild vornehmlich nach seinen Briefen entworfen von Ludwig von Pastor (Freiburg i. Br. 1921, Herder; ℳ 11,—).

Dr. Andreas Schill, Konviktsdirektor und Universitätsprofessor. Ein Lebensbild von Joseph Schofer (Freiburg i. Br. 1921, Herder; geb. ℳ 12,— u. Zuschl.).

Das Wiedenbrücker Franziskanerkloster und der Kulturkampf von P. Daniel Becker O. F. M. (Wiedenbrück u. Oelde o. J., Holterdorf; ℳ 3,80).

In der Werkstatt Gottes. Lebensbild des P. August Pfeifer S. I., dargestellt von Sigmund Nachbaur S. I. (Mit 7 Bildern. Freiburg i. Br. 1921, Herder).

In der Schrift: **Der Todesgang des armenischen Volkes** berichtet der Vorsitzende der deutsch-armenischen Gesellschaft, Johannes Lepsius, über das Schicksal des armenischen Volkes in der Türkei während des Weltkrieges (Zweite, vermehrte Auflage. Potsdam 1919, Tempelverlag; ℳ 4,40). Nach den auf zuverlässigem Material beruhenden Ermittelungen des Verfassers wurden im Jahre 1915 von den zirka 1845000 Armeniern der Türkei drei Viertel, zirka 1400000, von der „unzweifelhaft" von der Zentralregierung in Konstantinopel angeordneten und durchgeführten Deportation betroffen. In den östlichen Provinzen des türkischen Reiches waren die Deportationen meist von systematischen Massakers begleitet, durch die hauptsächlich die männliche Bevölkerung, zum nicht geringen Teil auch Frauen und Kinder, vernichtet wurden. Der Verlust an Menschenleben muß weit höher als auf 300000 veranschlagt werden. Das Buch bietet viele interessante statistische Angaben.

Die Schrift: **Der weiße Mönch,** Szenen aus dem Kartäuserleben, von Wilhelm Heermann (Festgabe zum fünfzigjährigen Bestehen der Kartause Hain bei Düsseldorf. Düsseldorf o. J, Schwann; ℳ 3,—) bietet weitesten Kreisen willkommene Gelegenheit, über klösterliches Leben in anschaulicher Weise sich zu unterrichten. Neun wohlgelungene Bilder erhöhen die Anschaulichkeit.

Unter dem Titel: **Mit Stab und Stift** zeichnet P. Petrus Klotz O. S. B. Reisebilder aus Heimat und Fremde (Zweite und dritte vermehrte Auflage. Freiburg i. Br. o. J., Herder; kart. ℳ 4,80). In lebendig anschaulicher Schilderung führt er den Leser durch die Alpen bis nach Sizilien und Spanien.

† Fr. Tenckhoff.

Patrologie.

In Heft 1/2 der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (1921, S. 43 bis 49) beantwortet Hugo Koch die Frage: **War Klemens von Alexandrien Priester?** im negativen Sinne. Als einziges Selbstzeugnis für die Zugehörigkeit des Klemens zum Priesterstande kam die verderbte Stelle Paedagog. I, 6, 37 in Betracht,

die ihre an sich schwache Beweiskraft ganz verliert, wenn man die Konjektur Stählins zu dieser Stelle annimmt, denn diese Verbesserung Stählins macht aus der Stelle ein Selbstzeugnis des Klemens dafür, daß er sich zum Laienstande rechnet. Nun nennt der Bischof Alexander von Cäsarea in Kappadozien in einem 211/12 durch Klemens nach Antiochien überbrachten Brief den Klemens μακάριος πρεσβύτερος. Koch sucht nun darzutun, daß aus diesem πρεσβύτερος ein Schluß auf das Priestertum des Klemens nicht zulässig sei, da das Wort πρεσβύτερος auch den διδάσκαλοι beigelegt werde, welche die von den Aposteln überkommene Lehrtradition weiter fortführten. Das Resultat, so meint Koch, daß Klemens nicht Priester war, sei auch kirchengeschichtlich wichtig, da in Klemens der Abschluß der Reihe der bei Papias, Hermas, Irenäus uns begegnenden πρεσβύτεροι – διδάσκαλοι erreicht werde, während Klemens anderseits den Anfang einer neuen Epoche bedeute, in der das charismatische Lehrertum in das philosophische umschlage.

Thörnell schenkt uns in seinen zwei Bänden **Studia Tertullianea** (Upsala 1918 u. 1920) eine Reihe von Untersuchungen zu verschiedenen Stellen aus Werken Tertullians – teils textkritischen, teils lexikalischen und grammatischen Charakters. In den beiden Bändchen steckt eine entsagungsvolle Kleinarbeit. Auch auf die Streitfrage, ob die Vulgata oder der sogenannte Fuldensis uns den besseren Text der Apologie des Tertullian überliefere, fällt bei der Untersuchung der einzelnen Stellen neues Licht. Thörnell muß öfter der Vulgata den Vorzug geben und findet manche Argumente, die denen hinzugefügt werden müssen, „e quibus suspicari licet, secundum veterem illam opinionem, nuper a Schrörsio revocatam, hoc opus bis a Tertulliano editum esse, quarum editionum priorem Fuldensis, Vulgata posteriorem servaverit" (II S. 10). Es würde also die von Schrörs verteidigte These wieder zu Ehren kommen. Die den beiden Bänden hinzugefügten Indizes erleichtern den Gebrauch.

P. Simon.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Im Klostergarten. Friedliche Religionsgespräche. Von Hartmann Eberl O. S. B. (Bücher für Seelenkultur; Freiburg 1920, Herder; ℳ 3,80, geb. ℳ 5,– u. Zuschlag). Ein evangelischer Pfarrer, der sich bemüht, katholischem Wesen gerecht zu werden, ist von einem Benediktiner in sein Kloster eingeladen. Die durch drei Tage sich hinziehende Unterhaltung wird in der Hauptsache von dem katholischen Ordensmanne bestritten und zielt darauf ab, den wohlmeinenden evangelischen Pfarrer davon zu überzeugen, daß er trotz aller Bemühung noch voller irriger und oberflächlicher Anschauungen über das katholische Glaubensleben ist. Die freie Wiedergabe dieser Gespräche ist gewiß geeignet, auch anderen Nichtkatholiken erwünschte und dem konfessionellen Frieden in Deutschland dienende Aufklärung zu bringen. Ein solches Schriftchen ist naturgemäß auch für Katholiken eine interessante und lehrreiche Lektüre.

Kardinal Newman: Apologie des Katholizismus. Übersetzt von Rudolf Kassner (Bücherei für Politik und Geschichte des drei Masken-Verlages, München 1920; ℳ 7,–). Die Übersetzung bietet den letzten Teil der Apologia pro vita sua, der bekannten Bekehrungsgeschichte und Verteidigungsschrift Kardinal Newmans. Dieser letzte Teil richtet sich gegen den Wortführer seiner protestantischen Gegner, Charles Kingsley, der gegen Newman die in England landläufigen Einwände gegen den Katholizismus geltend gemacht hatte. So ist dieser Teil mehr als eine bloß persönliche Verteidigung, man kann ihn mit Recht als Apologie des Christentums bezeichnen. Der Übersetzer, der eine längere Vorrede zugefügt hat, ist Nichtkatholik, da er der Kirche den Glauben an die „Göttlichkeit der Jungfrau Maria" und eine „magische Deutung des Abendmahls" zuschreibt (S. 9).

Kardinal Newman. Von Dr. M. Laros (Religiöse Geister, Studien und Texte zur Vertiefung und Verinnerlichung religiöser Kultur, herausg. von Dr. M. Laros, 4. Bändchen; Mainz 1920, Matthias-Grünewaldverlag, Richard Knies; ℳ 10,–). Das Büchlein verdient, aus der Fülle der Neuerscheinungen von 1920 besonders hervorgehoben zu werden. Mit Recht betont Verf. die hohe Bedeutung Newmans auch für die Gegenwart, insbesondere auch für die religiöse Erneuerung und Vertiefung in Deutschland. Er gibt zunächst einen fesselnd geschriebenen Abriß des an Enttäuschungen so reichen Lebens des Kardinals, wobei er, gestützt auf die vor einigen Jahren erst veröffentlichten Briefe und Tagebücher desselben, an Stelle der bisherigen

Auffassung eine richtigere zu setzen vermag. Im zweiten Teil seines Schriftchens gibt er eine Charakteristik der religiösen Psyche, für die er den Schlüssel in der sog. ersten Bekehrung Newmans findet. Man möchte dem Büchlein die weiteste Verbreitung in den Kreisen der gebildeten Katholiken wünschen.

Es führen viele Wege nach Rom. Von Rudolf Mühlhausen (Leipzig 1920, Dürr und Weber; ℳ 5,50). Verf. gibt in dem Schriftchen einen Überblick über die wichtigsten Religionen, wobei er sich als entschiedenen Anhänger des religionsgeschichtlichen Evolutionismus bekennt. Der Titel der Schrift ist durchaus irreführend. Das Rom, dem alle Religionen entgegenstreben, ist ihm lediglich die geistig-sittliche Höhe des Menschentums. Von der katholischen Religion ist mit keinem Wort die Rede. Bezüglich des Wesens des Christentums vertritt er den Standpunkt Harnacks.

Ich suchte Ruh . . . Tagebuchblätter eines abgefallenen Priesters. Von Johannes Seefried (Dresden, Weinböhla, Verlag Aurora 1919). Die aphoristischen Notizen sind zu kurz, um bis zur tiefsten Ursache dieses Abfalles vorzudringen, der letztlich durch Zweifel herbeigeführt wird, über deren Gegenstand man aber wieder nichts erfährt. Was Verf. über die Knabenseminarien vorbringt, ist eine grobe Verleumdung. Allem Anschein nach ist Verf ohne Beruf ins Priestertum gelangt.

An Neuauflagen aus der bekannten Sammlung Göschen registrieren wir: **Paläontologie und Abstammungslehre.** Von Universitätsprofessor Dr. Karl Diener (2. Aufl.) und **Urgeschichte der Menschheit.** Von Universitätsprofessor Dr. Moritz Hoernes (†), das in fünfter, völlig neu bearbeiteter Auflage, besorgt von Professor Dr. Friedrich Behn, vorliegt (Berlin u. Leipzig 1920, Vereinig. wissenschaftlicher Verleger, je ℳ 2,10 u. 100%). Das erstgenannte Schriftchen orientiert gut über den heutigen Stand der paläontologischen Forschung zum Problem der Abstammungslehre, allerdings unter Beschränkung auf das Gebiet des Tierreiches. Verf. ist ehrlich bestrebt, den Boden der Beobachtungstatsachen nicht zu verlassen, und geißelt mit großem Freimut die Willkür, mit der viele Paläontologen bei der Konstruktion von Stammbäumen vorgegangen sind. Wenn er auch die Abstammungslehre als unentbehrlich für ein Verständnis der lebenden Natur ansieht, so betont er doch nachdrücklichst, daß bei der Mangelhaftigkeit des paläontologischen Materials und der Fülle ungelöster Probleme bisher mehr als ein gewisser Wahrscheinlichkeitsbeweis nicht erbracht werden kann. Das Schriftchen von Hoernes-Behn über die Urgeschichte der Menschheit setzt die Tierabstammung des Menschen zwar voraus, zeigt aber bezüglich des Alters der Menschheit gegenüber übertriebenen Annahmen eine bemerkenswerte Zurückhaltung und hält insbesondere den Erweis für die Existenz des Menschen im Tertiär für nicht erbracht. Im übrigen orientiert es in kurzen Überblicken über den ganzen Bereich der Prähistorie des Menschen.

Mohammeds Religionsstiftung. Von Universitätsprofessor Dr. Anton Seitz (Paderborn 1921, Schöningh; ℳ 4,50). Im Hinblick auf das durch den Bündnisschluß im Weltkriege erhöhte Interesse an dem einstigen Erbfeinde des christlichen Namens, dem Islam, bringt Verf. eine zeitgemäße Aufklärung über Mohammeds Persönlichkeit und seine Religionsstiftung.

Gibt es einen persönlichen Gott? Wirklichkeit und Phantasie. Von einem Landwirt (Autodidakt). (Leipzig 1919, Bruno Dolger Verlagsbuchh.; ℳ 8,—.) Verf., der sich für seinen Gegenstand so begeistert hat, daß er sein Buch zur Hälfte in freilich ungenießbaren Versen schrieb, beantwortet die aufgeworfene Frage negativ und ereifert sich besonders gegen alles Kirchentum, auf dem die Gewaltherrschaft des Militarismus und des Gottesgnadentums beruhe. Man erkennt leicht, wie dieser Autodidakt das Opfer seiner glaubensfeindlichen Lektüre geworden ist.

Der christliche Monismus. Zeitgemäße Betrachtungen über christliche Glaubenswahrheiten. Von einem modernen Naturforscher (Freiburg 1919, Herder; ℳ 3,20 u. Prozente). Gegenüber dem modernen Monismus, der sich rühmt, statt des außerweltlichen Gottes des Christentums einen innerweltlichen Gott zu lehren, der das ganze Weltall mit Gottesnähe erfülle und den Menschen zur wahren Gottesgemeinschaft erhebe, zeigt Verf., der sich in der bereits vorliegenden zweiten Auflage als Erich Wasmann zu erkennen gibt, daß nur das Christentum uns wahre Gotteskindschaft, Gottähnlichkeit und eine wirkliche Teilnahme an der göttlichen Natur vermittelt. Im Mittelpunkte der Ausführungen steht das Geheimnis der heiligen Eucharistie, dessen Wirkungen uns die Teilnahme an der göttlichen Natur verleihen. Das mit großer Wärme für den Gegenstand geschriebene Schriftchen wendet sich an gebildete

Leser und vermag ihnen das Erhabene und Beglückende der christlichen Wahrheit tief und lebhaft zum Bewußtsein zu bringen.

Auffallende Ereignisse an dem Christusbilde von Limpias im Jahre 1919. Von Prof. Dr. Freiherr v. Kleist (Kirnach-Villingen [Baden] 1920, Verlag der Waisenanstalt [Schulbrüder]). Das mit mehreren Abbildungen ausgestattete Schriftchen berichtet über die anderweitig bereits bekannt gewordenen Erscheinungen an dem Christusbilde in Limpias. Stützte sich Verf. in der ersten Auflage fast ausschließlich auf spanische Autoren, welche den Wundercharakter der Vorgänge annahmen, so nimmt er in der bereits vorliegenden, stark erweiterten dritten Auflage auch Notiz von den in Spanien laut gewordenen gegenteiligen Beurteilungen, die von sehr beachtlichen Stellen ausgegangen sind. So will er, wenn auch persönlich zur Annahme des Wundercharakters neigend, den Leser mehr über das Tatsächliche unterrichten, als auf eine einseitige Deutung festlegen. Inzwischen hat eine behördliche Untersuchung eingesetzt, deren Ergebnis abzuwarten ist.

Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie. Von Prof. Dr. Paul Simon (Paderborn 1920, Schöningh; ℳ 16,– u. 40%). Die über den Pragmatismus der Gegenwart, seine Genesis und seine Verzweigungen ausgezeichnet orientierende Schrift wurde von uns an dieser Stelle bereits bei ihrem ersten Erscheinen als Dissertation angezeigt (Jahrg. 1919 S. 77). Mit Rücksicht auf die Beziehungen des Pragmatismus zur französischen Theologie und Apologetik wird die vorliegende Buchhandelausgabe, die durch mancherlei wertvolle Erweiterungen um zwei Bogen an Umfang zunahm, dem Apologeten ebenso willkommen sein wie den Vertretern der Philosophie und Philosophiegeschichte.

Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Von R. Reitzenstein (Leipzig 1920, B. G. Teubner; ℳ 9,– u. 100%). Die bekannte Schrift, die einen Vortrag des der liberalen protestantischen Theologie befreundeten Philologen wiedergibt, liegt hiermit in zweiter, umgearbeiteter Auflage vor. Was die Forschung in den zehn Jahren seit dem Erscheinen der ersten Auflage an Ergebnissen zutage gefördert hat, ist für die Neuauflage berücksichtigt worden, sowohl in einer längeren Einlage in den Text wie auch besonders in den zugegebenen Anmerkungen, die oft den Umfang ganzer Aufsätze haben und mit ihrem Umfang von 200 Seiten den eigentlichen Vortragstext (66 Seiten) weit hinter sich lassen. Die Ausführungen Reitzensteins gipfeln in der Behauptung, daß Paulus die hellenistische religiöse Literatur gekannt und gelesen habe und ihre Sprache rede.

Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte. Von Prof. Dr. Karl Beth (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 658, Leipzig 1920, B. G. Teubner). Verf. behandelt in fünf Kapiteln das Wesen und die Erscheinungsformen der Religion, die religiösen Grundvorstellungen bez. des Objektes der Religion, den Verkehr zwischen Gott und Mensch (Offenbarung, Kult, Gebet, Opfer), die religiösen Güter und das Heil, Religion und Weltanschauung. Das Büchlein soll vor allem den Blick einstellen lehren auf die Vielheit der Erscheinungsformen der Religion und auf die überreiche Fülle von Gesichtspunkten, die durch das Tatsachenmaterial der Religionsgeschichte dargeboten werden. Verf. ist sich dabei bewußt, daß die vergleichende Religionsgeschichte noch im Beginn ihrer Arbeit ist und noch keineswegs über einen Stamm wirklich feststehender Ergebnisse und Theorien verfügt.

Einführung in die Religionsgeschichte. Von Nathan Söderblom (Wissenschaft und Bildung Nr. 131, Leipzig 1920, Quelle u. Meyer; ℳ 5,–). Der frühere Leipziger Professor der Religionsgeschichte und jetzige Erzbischof von Upsala bietet in diesem Bändchen eine gedrängte Übersicht über die wichtigsten Religionen der Erde mit Ausnahme der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion. Doch fügt er ein Schlußkapitel an, in dem Buddhismus und Christentum einander gegenübergestellt werden und der große Gegensatz, der zwischen diesen beiden Weltreligionen besteht, kräftig betont wird. Es wäre sehr zu wünschen, daß auch katholischerseits ähnliche religionsgeschichtliche Einführungsschriftchen, wie das vorliegende und das oben erwähnte von Beth, herausgegeben würden.

Im ewigen Rom. Von Joseph Liensberger (Freiburg 1921, Herder; geb. ℳ 10,– u. Proz.). Das Büchlein verfolgt den Zweck, in den Herzen der Jugend die Freude an der Zugehörigkeit zur römischen Kirche zu wecken. In den Aufsätzen wechseln vorwiegend Bilder von Heiligen Roms und aus der Kirchengeschichte. In den 58 Abbildungen wird auch die Kunst Roms den jugendlichen Lesern vorgeführt.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Bartmann, **Dogma und Kanzel,** Einleitung und Gotteslehre in 54 Entwürfen. Zweite Auflage. (Paderborn, Bonifacius-Druckerei; 192 S., geb. ℳ 16,—.) Die Dogmen für die Kanzel zu präparieren, habe ich immer als einen sehr wichtigen Zweck meiner Vorlesungen angesehen. Ich habe diesen Zweck auch in der jetzt eben fertiggestellten vierten und fünften Auflage meiner Dogmatik angestrebt und demgemäß praktische Fingerzeige den Einzeldogmen beigefügt, zumal in den schwierigen Partien. Aber die ganze Arbeit konnte dort in der Weise, wie ich sie auffasse, nicht geleistet werden, wenn nicht das Werk allzu umfangreich werden sollte. Deshalb entschloß ich mich, die dogmatischen Traktate je einzeln homiletisch zu behandeln, in Zusammenstellung des Materials nach dem Schema: Einleitung. Ausführung, Schluß (Anwendung). Ich hatte diese Behandlung schon längst für den ersten Band besorgt, und die von vielen Seiten, nicht am wenigsten von Religionslehrern, einlaufenden Nachfragen nach den vergriffenen Bändchen zeigten mir, daß die Arbeit Anklang gefunden hatte. Schon deshalb werde ich nach und nach die einzelnen Traktate in neuer erweiterter Auflage folgen lassen. Für die Mariologie wie auch für die Gnadenlehre (vgl. diese Ztschr. 1920, S. 241) habe ich die Form der völlig ausgearbeiteten Vorträge gewählt, weil hier die Behandlung mangels des Stoffes für den Praktiker besonders schwierig ist. Die Mariologie wird demnächst in 21 Vorträgen erscheinen, dann die Christologie.

E. Dimmler, **Der brennende Dornbusch.** Gedanken über den Weg zu Gott (Kempten, Kösel; 196 S.). Die Schrift zerfällt in zwei Teile: Wie gibt sich Gott mir zu erkennen, und wie muß ich ihn suchen? Das erste „lernen wir am besten von Gott selbst aus der Offenbarung". „Im zweiten Teil konnten nur einige Anregungen geboten werden" (Ehrfurcht, Reinheit, Glaube, Gebet, Liebe, Ohne Rätsel). Für weitere Kreise.

J. Polifka, **Die Gnadenbilder der allerseligsten Jungfrau Maria in Wien** (Graz, Styria; ℳ 4,—). In Form von Ansprachen werden 30 Gnadenbilder besprochen.

Umberg, **Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung** (Freiburg, Herder; 217 S., ℳ 30,—, geb. ℳ 35,— u. Zuschlag). 1. Die Firmung ein wahres Sakrament. 2. Nähere Bestimmungen derselben. Der Ton liegt auf den biblischen Erörterungen bzw. auf dem Schriftbeweis, um den sich, wie Verf. in einem guten geschichtlichen Überblick zeigt, die Theologen bis aufs Tridentinum nicht sonderlich kümmerten und der durch Bellarmin erst begonnen, von den späteren aber nicht sonderlich fortgeführt worden ist. Schwierig ist die biblische Abgrenzung zwischen Taufe und Firmung. U. hat die Theologie von der Firmung in seiner Schrift wesentlich gefördert.

Lippert, **Die Gnaden Gottes** (Herder; 153 S., ℳ 13,— u. Zuschläge). Die Themata lauten: Reich der Gnade, Natur und Gnade, Gute Werke, Freiheit und Gnade, Verdienst, Auserwählte, Verlorene, Gemeinschaftsgnade, Charismen. Die Art der Darlegung ist aus früheren hier angezeigten Bändchen bekannt.

Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt von J. Hessen (Münster, Schöningh; 112 S., ℳ 14,—). Eine Zusammenfassung der Resultate einer größeren Schrift über: „Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus." Augustin benutzt nicht wie wir heute das Kausalitätsgesetz zum Gottesbeweise, sondern schöpfte aus der unmittelbaren Gewißheit des Selbstbewußtseins, in welchem er den Komplex unveränderlicher ewiger Wahrheiten vorfindet und durch sie die eine göttliche Wahrheit erfaßt; der kosmologische Beweis tritt bei A. ganz zurück.

Fabers bekanntes Buch, **Das kostbare Blut** gab Heller in vierter Auflage heraus (Regensburg, Manz; ℳ 8,—, geb. ℳ 12,—).

E. Fischer, **Der Apostel Paulus und sein Werk** („Natur und Geisteswelt". Leipzig, Teubner; ℳ 3,50 u. 100% Zuschlag). Geschildert wird: Des Apostels Umwelt, Bekehrung, Wirksamkeit, Gemeinden, Briefe, Verhältnis zu Jesus. Über die paulinische Rechtfertigung aus dem Glauben urteilt Verf., daß zwar ein Gerechtsprechen, nicht Gerechtmachen gemeint sei. „So entschieden (aber) Paulus dafür eintritt, daß durch Glauben und nicht durch Werke das Heil wird, so selbstverständlich ist ihm jedoch, daß der Gerechtgesprochene nichts mehr mit der Sünde zu schaffen hat (Röm. 6, 7) und daß sich der Glaube in Liebe wirksam erweist (Gal. 5, 6). Mit dem Glauben ist der Besitz des Geistes aufs engste verbunden (Gal. 3, 2. 5). Wer Christi Geist nicht hat, ist nicht sein (Röm. 8, 9)." Das ist freilich die Lehre Pauli, und die

Katholiken haben ihn stets so verstanden, nicht aber die Protestanten. Ist dann aber nicht die Rechtfertigungsgnade etwas Inneres, eine Kraft Gottes im Menschen oder tridentinisch eine qualitas animae inhaerens? Aus der paulinischen Christologie hätte sich mehr machen lassen, als daß „Christus seinem Wesen nach göttlicher Art ist", zumal wir später hören, „daß für die Griechen die Grenze zwischen Gott und Mensch eine fließende war". Warum wird Röm. 9, 5 ignoriert?

Bornhausen, **Pascal** (Basel, Reinhard; ℳ 22,50). Pascal gehört zu den großen religiösen Genies, wofür sich jeder Gebildete interessiert. Verf. hat das Buch in der französischen Gefangenschaft niedergeschrieben: „Die französische Pascalforschung ist die Grundlage der vorliegenden Lebensbeschreibung." Die Provinzialbriefe sowie die Pensées sind ausgeschlossen, aufgenommen sind nur die kleinen Schriften. Von Laros' Buch meint unser Verfasser, Pascal sei im Sinne „der katholischen Dogmatik" umgedeutet. Daraus schon ist zu entnehmen, daß Pascal in dieser Schrift im protestantischen Lichte des Autors angeschaut wird und daß die Sympathien dem „Jansenisten" P. gehören, nicht dem, dessen „Lebensausgang in katholisch-kirchlicher Heiligkeit" verlief. „Dem Katholiken Pascal ist die Seele nicht feil für eine Vernunftüberzeugung", ruft B. mit Bedauern aus. „Kein reformatorisches Trotzen: Dennoch!" Wie groß würde P. dem Verf. erscheinen, wenn er abgefallen wäre! Immerhin kann man auch aus dieser Darlegung manches lernen, schon deshalb, weil der Gegenstand groß ist und die kleinen Schriften reichlich ausgebeutet wurden.

Eduard Meyer, **Ursprung und Anfänge des Christentums.** I. Band: Die Evangelien (Stuttgart, Cottasche Buchhandlung; 340 S., ℳ 38,—). Verf. sucht „Ursprung und Anfänge des Christentums geschichtlich zu begreifen und in den Zusammenhang der historischen Entwicklung einzureihen". Das Werk ist auf drei Bände berechnet; der II. Band wird die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth behandeln, der III. die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums. Im vorliegenden Bande sind die Quellen einer Kritik unterzogen, wobei Verf. sich im allgemeinen auf der Seite der Linken befindet. „Vor allem sah ich, daß sich in dem Verständnis des Markus sehr viel weiter kommen und über seine Quellen völlig gesicherte, äußerst wertvolle Ergebnisse gewinnen ließen." Jesu Jugendgeschichte gilt dem Verf. als Mythus. Auch bei den Fragen über Jesus und seine Familie, Marienkult, Jesus und der Täufer kommt er zu Ergebnissen, die uns aus der liberalen Theologie bekannt sind. Aber es finden sich in dem Buche auch gute historische Beobachtungen, so z. B. die, daß, wenn die „Apostel" eine spätere Legendenbildung seien, unmöglich unter ihnen Judas erschienen wäre. Das Buch trägt die Widmung an Reinhard Seeberg.

Ljunggren (Upsala), **Zur Geschichte der christlichen Heilsgewißheit** von Augustin bis zur Hochscholastik (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht; 328 S., ℳ 20,—). Verf. untersucht den berühmten Begriff der Heilsgewißheit bei Augustin, Gregor d. Gr., Anselm, Hugo, Lombardus, Bernhard, A. Halensis, Bonaventura, Albert, Thomas und findet ein fortschreitendes Abfallen von der evangelischen Heilsgewißheit von Augustin bis auf Thomas. Als feste Ausgangspunkte der Untersuchung, die sich bei Augustin auf dessen Schriften, bei den Späteren aber auch stark auf zweite Autoren, besonders Seeberg, stützen, gelten fides, spes, charitas, die begrifflich erfaßt und mit der Heilsgewißheit verbunden werden; daneben auch gratia und merita. Die Untersuchungen, zumal über Augustin, sind sehr interessant, der große Mann fesselt wie überall so auch hier. In eine Kritik können wir nicht eintreten! Nur sei gesagt, daß das von Harnack und anderen angelegte Schema vom „Vulgärkatholizismus" und „echtem Augustin" subjektivistisch ist, der „echte" Augustin ist selbstverständlich der, welcher in seinen Schriften zu Worte kommt. Wie würde sich Harnack und der Verf. dagegen wehren, wenn man bei ihnen den „echten" und den „unechten" unterschiede; sie wollen doch hoffentlich immer echt und ernst genommen werden; oder nicht? An der Schrift darf der kath. Fachtheologe nicht vorbeigehen. Kath. Literatur ist benutzt.

Die Frage ans Jenseits. Neun Antworten über Tod, Endzeit, Ewigkeit (Verlag Rauhes Haus, Hamburg 26; ℳ 8,—). Sammelwerkchen: 1. Braun, Zur Einführung; 2. Füllkrug, Das Rätsel des Todes; 3. Dibelius, Seelenschlaf und Seelenwanderung; 4. Friedrich, Verkehr mit der Geisterwelt; 5. Israel, Sieg der Gemeinde Jesu; 6. Heinatsch, Antichrist und 1000j. Reich; 7. Kunst, Jüngster Tag; 8. Axenfeld, Weltkrise, Weltende, Weltfriede. In der Pauluskirche zu Berlin gehaltene Vorträge.

Stern, **Das Jenseits.** Der Zustand der Verstorbenen bis zur Auferstehung nach der Lehre der Bibel und den Erlebnissen der Erfahrung (Gotha, Verlag von

P. Ott; 111 S.). Verf. schildert die Seelen im „Zwischenzustand", wofür er einen Astralleib annimmt, stützt sich auf Bibel und Erscheinungen von Toten, auf Böhme, Jung-Stilling u. a. Vor der Ewigkeit der Hölle stockt er: wird Gott die Bösen vernichten? wird Gott alle einmal in seiner Barmherzigkeit erlösen? Zuletzt zieht er sich auf 1. Kor. 13, 9 zurück: „Unser Wissen ist Stückwerk."

Dr. Maria Fuerth, **Die Madonnenverehrung.** Eine religionspsychologische Studie (München, Verlag Kaiser; ℳ 4,—). Wenn Protestanten über Maria handeln, muß man sich mit Geduld wappnen. Sie reden im ex-cathedra-Tone von Dingen, die sie nie in ihrem tiefsten Wesen verstanden und verspürt haben. Heute wird alles psychologisiert; also auch der Madonnenkultus. Die Verfasserin weiß aus Harnack, daß er keine historische Unterlage hat, besitzt aber dennoch eine gewisse weibliche Sympathie für ihn und legt ihn sich religionspsychologisch zurecht: Der Katholik „erlebt" seinen Marienkult, mag er auch historisch unhaltbar sein. Zuletzt quält sich die Verf., mit „fürchterlicher" Gelehrsamkeit zu zeigen, wie für den Katholiken der primitive Madonnenkult in der virgo immaculata zum „sublimen Gotteserlebnis" wird. „Maria ist die Göttin neben dem Gott." „Die Marienverehrung ist ein Weg unter vielen, der bis zur reinen Gottesschau führen kann." Nun wissen wir es; — wenigstens, wie die Verf. sich die Sache denkt!

P. Fiebig, **War Christus ein Rebell?** (Gotha, Verlag Perthes; ℳ 3,—.) Die Schrift richtet sich mit Erfolg gegen Kautsky, der Christus und seinen Anhang für urchristliche Proletarier und Kommunisten hält. In einem Anhang würdigt er: Jesus und die Arbeit. Des Christen Devise lautet: Bete und arbeite; nicht: Bete und arbeite nicht; auch nicht: Arbeite und bete nicht.

Grützmacher, **Alt- und Neuprotestantismus** (Leipzig, Deichert-Scholl; ℳ 15,—). Der Neuprotestantismus, dessen Urheber nach G. Hegel ist, gründet auf dem Evolutionismus, dieser aber ist Illusion, also auch jener. Man kann den Zusammenbruch schon beobachten. Das moderne Geistesleben wird nicht mehr allein beeinflußt durch den Hellenismus, „neben die Hellenisierung tritt neuestens die Chinesinierung, die Indisierung und Primitivisierung" (Schopenhauer, Nietzsche, Expressionismus). Der Katholizismus ist Synkretismus von Antike und Offenbarung; der Protestantismus Ablehnung des Heidentums im Christentum. Der Neuprotestantismus ist dagegen wieder Verbindung von Antike und Offenbarung, „Parallelbewegung zum Katholizismus". Der Neuprotestantismus bewegt sich wesentlich „nur in der Welt der geschichtslosen Vernunft (Idee) und Mystik". „Tröltsch möchte wenigstens eine allgemeine Offenbarung in der ganzen Religionsgeschichte retten, die aber in Wirklichkeit nichts offenbart." Wir meinen, die Parallelisierung von Neuprotestantismus und Katholizismus sei schon deshalb haltlos, weil der Neuprotestantismus das völlig legitime Kind des Altprotestantismus ist. Deshalb beruft er sich auch, und ganz mit Recht, fortwährend auf die Prinzipien Luthers. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Von dem bekannten Buche des Jesuitenpaters Franz Beringer **Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch** erschien der erste Band soeben in 15. Auflage. Nach dem Tode des letzten Herausgebers, Joseph Hilgers S. I. († 25. Januar 1918), hat sein Ordensgenosse Pet. Al. Steinen nunmehr die Herausgabe auf sich genommen (Verlag von Ferdinand Schöningh). Daß seit der Veröffentlichung der vierzehnten Auflage dieses Bandes (1915) im Ablaßwesen nicht alles beim alten geblieben ist, erkennt man schon aus dem Titelblatte. An der Stelle des Vermerkes: „vom heiligen Offizium gutgeheißene Auflage" steht jetzt die Notiz, daß die heilige Pönitentiarie die neue Auflage gutgeheißen hat. Benedikt XV. hat 1917 „das gesamte Ablaßwesen, soweit der Gebrauch und die Gewährung von Ablässen in Betracht kommen, der heiligen Pönitentiarie übertragen" (S. 84). Auch die S. 587 zusammengestellten „Verweise auf den Codex Iuris Canonici" deuten mancherlei Neuarbeit des jetzigen Herausgebers an. Man merkt an zahlreichen Stellen, daß Steinen seiner Aufgabe mit Fleiß und Umsicht gewaltet hat. Von den Neubestimmungen sei besonders die S. 585 besprochene erwähnt, daß Ablaßgegenstände nunmehr von jedermann, nicht bloß von deren Eigentümer, zur Gewinnung von Ablässen gebraucht werden dürfen. Sie verlieren die Ablässe nur, wenn sie verkauft oder vollständig zerstört werden (can. 924). Sie können verliehen, verschenkt und vererbt werden, ohne daß die Ablässe verloren gehen. Steinen hat die einzelnen Abschnitte des Bandes mit

(1031) Nummern versehen und verweist nun in den Indizes und sonst auf die Zahlen der Nummern, nicht der Seiten. Dieses Verfahren hat für die Besorgung von Neuauflagen zweifellos Vorteile. Zur Bequemlichkeit des suchenden Lesers empfiehlt es sich, die Nummern in etwas fetterem Druck setzen zu lassen und sie auch in den Kolumnentiteln anzubringen; siehe z. B. S. 168–178. Daß Steinen die geschichtlichen Erörterungen der 14. Auflage S. 41–88 und S. 619–670 ganz gestrichen hat, bedaure ich lebhaft. Er hätte sie etwas kürzen können. Aber sie vollständig beseitigen? Nein, ein solches Buch über „Wesen und Gebrauch" der Ablässe muß u. E. wenigstens etwas über die historische Entwicklung des Ablaßwesens im allgemeinen bringen. Wenn es nicht schon geplant sein sollte, möchte ich dringend empfehlen, wenigstens dem zweiten Bande noch ein historisches Parergon über diese Dinge beizufügen. Daß in einem zunächst für deutsche Geistliche geschriebenen Werke unter der Rubrik „Bücher und Zeitschriften, die für das Ablaßwesen wichtiger sind" aus der deutschen theologischen Literatur ausschließlich die Arbeiten von Paulus erwähnt werden, ist für diesen um das Ablaßwesen hochverdienten Gelehrten gewiß sehr ehrenvoll. Trotzdem scheint mir diese Rubrik der Ergänzung recht bedürftig zu sein. Auch in dieser Neuauflage ist Beringers Buch geblieben, was es war: das unentbehrliche Nachschlagewerk in den Ablaßfragen. Möge der zweite Band der Neuauflage bald folgen.

Seitdem Albert Sleumer die sechste Auflage seines Buches **Index Romanus** (Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher, desgleichen aller wichtigen fremdsprachlichen Bücher seit dem Jahre 1750) herausgab (1915; s. diese Ztschr. 1915, S. 690), hat sich auf dem Gebiete des positiven kirchlichen Bücherverbotes, namentlich durch den inzwischen erschienenen Codex Iuris Canonici, allerhand geändert. Für die Besorgung einer neuen (7.) Auflage, die die neuen Bestimmungen berücksichtigt, muß man dem Verfasser dankbar sein. Aus der verhältnismäßig hohen Zahl von Auflagen darf man schließen, daß manche Geistliche und wohl auch Laien sich in diesem Werke – es ist bei G. Pillmeyer (Julius Jonscher) in Osnabrück erschienen – über Angelegenheiten des kirchlichen Büchergesetzes Rats erholen. Schon der Auszug der „auf dem Index stehenden" Bücher hat einen gewissen Wert, da er sämtliche in Betracht kommenden deutschen Bücher und dazu die wichtigeren fremdsprachlichen seit 1750 aufführt. Eine ausführliche Einleitung befaßt sich mit mehr allgemeinen Fragen (Berechtigung eines Bücherverbotes in Staat und Kirche, Gefährlichkeit der Schmutzliteratur usw.); da hätte ich gern, etwa auf S. 12, eine entsprechend eingehende Bemerkung über den Borromäusverein, seine Organisation und sein Arbeiten gesehen. Den mittleren Teil des Buches füllt eine Erklärung der wichtigsten sog. „Allgemeinen Indexregeln". Hier hält sich Sleumer an den Gang der „decreta generalia" aus der Konstitution Leos XIII. „Officiorum ac munerum" von 1897. Und zwar so, daß er die anders lautenden Bestimmungen des neuen kirchlichen Rechtsbuches – allerdings nicht immer – an den betr. Stellen einschiebt. Um offen zu sein, muß ich sagen, daß für diese Partie des Sleumerschen Buches bei einer späteren Auflage eine durchgreifende Neubearbeitung sehr empfehlenswert ist. Die „decreta generalia" haben doch formell als solche heute nur mehr geschichtliche Bedeutung. Das geltende Recht steht im Kodex. Dieser ist deshalb in seinem Wortlaute und in seiner Anordnung zugrunde zulegen. Mancherlei Unebenheiten und Unkorrektheiten, die jetzt diesem Passus anhaften, werden dann wohl von selbst fortfallen.

Das kleine Buch **Epitome Theologiae Moralis universae** von Dr. Karl Telch (Innsbruck, Fel. Rauch) ist bekanntlich ein praktischer, handlicher Auszug aus Noldins Moral („pro recollectione Doctrinae Moralis et ad immediatum usum confessarii et parochi"). Vor einiger Zeit ist bereits die fünfte Auflage erschienen.

Seelsorgerische Ratschläge zur Heilung seelisch bedingter Nervosität hat der Pfarrer an der Reformationskirche in Berlin G. Diettrich in einer kleinen Schrift zusammengestellt (2. Aufl., Gütersloh, Bertelsmann). Er befaßt sich mit der seelisch bedingten Nervosität, m. a. W. mit der Psychasthenie oder Seelenschwäche. Dabei erinnert er (S. 10 f.) an das Wort des Nervenarztes Dr. Stekel, „daß die meisten sogenannten Nervenkrankheiten Seelenkrankheiten sind . . . Die meisten Nervenärzte werden Seelenärzte." Und er betont (S. 10): „Diese seelisch bedingte Nervosität muß seelsorgerisch behandelt werden." Bei seinen Ratschlägen zur Heilung der Psychastheniker sind allerdings vom Standpunkte der katholischen Glaubenslehre und Pastoral starke Vorbehalte und erhebliche Zusätze zu machen. Dennoch erkennen

wir freudig an, daß wir katholischen Theologen auf diesem Gebiete weite Strecken mit ihm zusammengehen können. Ein Blick in die Arbeiten der Gemelli, Bergmann, Beßmer u. a. liefert leicht den Beweis dafür. Dabei werden wir uns wieder bewußt, wie viel Schätze reicher Psychologie und kluger Seelenführung in dem enthalten sind, was die katholische Theologie seit Jahrhunderten über das Wesen und die Behandlung des skrupulösen Gewissens — auch die Skrupulanten sind Psychastheniker — zu sagen weiß. Und anderseits auch, welche Kräfte zur Heilung in der katholischen Religion liegen. Nicht bloß durch die Einrichtung von sog. „Exerzitienhäusern", die Diettrich gelegentlich (S. 5) anerkennend erwähnt. Man erinnere sich nur z. B. an den katholischen Sakramentsbegriff, vor allem an die Seelenwohltat des Bußsakramentes.

De absolutione complicis et sollicitatione schrieb der Professor im Brügger Priesterseminar Al. de Smet eine eingehende, gediegene Arbeit, die soeben — ad normam Codicis recognita — von neuem erscheint. Sie wurde erstmals veröffentlicht im Zusammenhang mit desselben Verfassers Traktat De casibus reservatis. Die im Verlage C. Beyaert (Brügge) gedruckte, treffliche Untersuchung ist eine sehr willkommene ausführliche Ergänzung des betreffenden Abschnittes der Moral- bzw. Pastoraltheologie. Bei der bekannten Frage, ob der Priester überhaupt keine Jurisdiktion über den complex oder nur über das peccatum complicitatis keine Jurisdiktion habe, entscheidet er sich für die erste, strengere Auffassung. Die Sache ist wichtig, wenn der Pönitent bona fide die Absolution erbittet oder namentlich, wenn ein casus urgentior vorliegt De Smet fügt aber bei, „non esse culpandum sacerdotem qui, stante controversia et attenta Auctorum aliter sentientium auctoritate, hac auctoritate nititur ut beniqniorem sequatur opinionem, cuius, ut supponitur, intrinsecam improbabilitatem non perspicit".

Zur Vorbereitung von Veranstaltungen außerordentlicher Seelsorge, wie Volks-Triduen gab P. Raphael Hübner [illegible] Standes-Exerzitien, eucharistische Rauch (Wiesbaden) ein **Missionsblatt Rette eine Seele!** heraus. M. im Kommissionsverlag von Hermann gegeben. Es sind im ganzen elf Serien mit über fünfzig verschiedenen Blättern im Zeitungsformat. Ein Sammelband aller dieser „Missionsblätter" wird vom Verlage den Geistlichen gern zur Ansicht geschickt, damit sie die zur Verbreitung in ihr Gemeinde geeigneten Nummern auswählen können. In diesen Blättern sehe ich ein ganz vortreffliches Hilfsmittel zur Vorbereitung von Missionen, Triduen, Exerzitien usw.

An das praktische Büchlein **Die Absolutions- und Dispensvollmachten der Seelsorger und Beichtväter nach dem Codex iuris canonici** des P. Emil Seiter C. S. Sp. (Knechtsteden bei Dormagen, Rhld.; Verlag des Missionshauses) sei aus Anlaß des Erscheinens der zweiten, verbesserten Auflage gern mit Empfehlung erinnert. Der Verfasser stellte die betr. Vollmachten für die seelsorgliche Praxis übersichtlich zusammen und erläuterte sie kurz.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Der Professor an Apollinare in Rom, J. Sole, legt in seinem Buche: **De delictis et poenis** (Romae, Pustet 1920) seine Vorlesungen über das fünfte Buch des Kodex nieder, die sich auszeichnen durch scharfe Interpretation und klare Darstellung. Die Untersuchung könnte an einigen Stellen tiefer sein. — Der Rota-auditor F. Solieri gibt in den **Institutiones iuris ecclesiastici** (Romae, Pustet 1921) eine Darstellung des ius publicum ecclesiasticum; er behandelt im wesentlichen die Fragen, die bisher Gegenstand der Einleitung ins Kirchenrecht waren. Da die neuere deutsche Literatur nicht verwertet ist, so steht vor allem nach der historischen Seite hin das Buch nicht auf dem Stande der heutigen Forschung, darf im übrigen aber empfohlen werden.

Angesichts der im deutschen Parlament geforderten vollständigen Gleichstellung der unehelichen Kinder mit den ehelichen verdienen zwei Neuerscheinungen, die sich mit dem Problem der **Rechtsstellung der unehelichen Kinder** beschäftigen, weiteste Beachtung. Th. Geiger (Das uneheliche Kind und seine Mutter im Recht des neuen Staates, München 1920, J. Schweitzer Verlag) hat unter Heranziehung einer reichhaltigen Literatur in eingehender Weise die wichtige und schwierige Frage behandelt und sich nicht damit begnügt, kritisch zu referieren, sondern unmittelbar „Recht zu konstruieren". Zum Vergleiche sind in erster Linie die skandinavischen

Gesetze herangezogen, die als die besten und fortschrittlichsten dieser Art angesprochen werden dürfen. Nach einleitenden allgemeineren Feststellungen behandelt G. die Pflicht zum Unterhalt der unehelichen Kinder, das Erbrecht und die außerhalb des Unterhaltes liegenden wirtschaftlichen Pflichten, die formale Begründung der unehelichen Vaterschaft, die Ansprüche der unehelichen Mutter gegen den Vater ihres Kindes, familienrechtliche Sonderfragen, die freiwillige Gerichtsbarkeit, das Vormundschafts- und Aufsichtswesen. Der Verf. verurteilt die moderne Auffassung, die sich lediglich leiten läßt von sozialer Zweckmäßigkeit und jede rechts-moralische Erwägung verwirft; er tritt dafür ein, daß Recht und Gerechtigkeit bei der Lösung des Problems mehr in den Vordergrund gestellt werden. Anderseits nimmt er Stellung gegen übertriebene Moralisten, die kein Auge haben für die soziale Wirklichkeit. Eine volle Gleichstellung des unehelichen Kindes mit den ehelichen ist nicht möglich. „Denn eine Gleichstellung von zwei Kategorien, die wesentlich voneinander verschieden sind, ist nicht möglich. Die Ehe selbst unterscheidet das uneheliche und das eheliche Kind, und kein Gesetz kann beide gleichstellen, unter Aufrechterhaltung der Ehe als solcher. Sie aber ist und bleibt zunächst die ethische Basis unseres sozialen Lebens, die Urzelle des bürgerlichen Daseins. Was wir dem unehelichen Kinde geben können und geben wollen, ist ein möglichster Ausgleich für die Nachteile, die ihm aus der Tatsache seiner Unehelichkeit naturnotwendig erwachsen" (S. 328). — Während, wie aus der kurzen Inhaltsangabe hervorgeht, G. mehr praktischen Zwecken dienen will, hat G. Bückling (Die Rechtsstellung der unehelichen Kinder, Breslau 1920, M. H. Marcus; ℳ 10,—, in Gierke, Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte H. 129) die Frage mehr nach wissenschaftlichen und vor allem historischen Gesichtspunkten erörtert. Er behandelt die Rechtsstellung der unehelichen Kinder zur Zeit der Volksrechte und weiter im späteren Mittelalter, um dann auf die Reformfragen hinsichtlich des heutigen Rechtes einzugehen. Er befürwortet eine Ausgestaltung des deutschen Rechtes nach den Grundgedanken des Schweizer Rechtes und des norwegischen Gesetzes.

G. Buchwald, **D. Martin Luther und die Einziehung und Verwendung des Kirchengutes** (Evangel. Landespreßverband für Sachsen, Dresden 1919; ℳ 0,75). Der Verf. führt in seinem zeitgemäßen Aufsatz den Nachweis, daß im Sinne Luthers dem modernen Staat, der der Kirche das Vermögen abnimmt und bis zur Gegenwart genutzt hat, die Pflicht obliegt, der Kirche die Mittel zu gewähren, die sie zur Aufrechterhaltung ihres Bestandes und ihrer äußeren Ordnung braucht. E. Schneider.

Homiletik.

In dritter Auflage erschien: **Das Gesetz der zwei Tafeln.** Predigten über die zehn Gebote Gottes, gehalten in der Domkirche zu Linz von Franz Stingeder, Domprediger d. R. (Linz a. d. D. 1921, Druck und Verlag des kathol. Preßvereins. Auslieferungsstelle für Deutschland: München Schellingstraße 41; 190 S., ℳ 12,—). Vgl. die sehr lobende Besprechung in dieser Zeitschrift Jahrgang 1912 S. 692.

In zweiter Auflage **Die Festtagspredigten** von Emil Kaim, Band III der Sammlung: Alles wird geheiligt durch Gottes Wort (Rottenburg a. N. 1921, Verlag von Wilhelm Bader; 184 S., ℳ 6,80, kart. ℳ 7,60). Besprechung in Theologie und Glaube 1918 S. 210.

Moses. Von Martin Kreuser, Religions- und Oberlehrer in Bonn-Pützchen. 11. u. 12. Heft der Alttestamentlichen Predigten. In Verbindung mit Prof. Dr. Nikel-Breslau usw. herausgegeben von P. Dr. Tharsicius Paffrath O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn (Paderborn 1921, Druck und Verlag von Ferd. Schöningh; 91 S., ℳ 6,75). Kreusers Art zu predigen wurde in dieser Zeitschrift 1920, Heft 4, S. 247 lobend charakterisiert. Auch die Behandlung des Moses in 15 Predigten zeugt von seiner originellen, in der Schilderung besonders starken Darstellungsweise. Kr. hat es meisterhaft verstanden, aus dem überreichen Stoffe, den das Leben des Moses umschließt, wirksamste Momente auszuwählen und plastisch zu gestalten. Wenn wir heute noch einige Wünsche äußern, so möchten wir den Vorspruch wenn möglich aus dem der Predigt zugrunde liegenden Texte gewählt, in ihr selbst ihn auch verwertet wissen, möchten ferner die Ankündigung des Themas öfter nicht so allgemein gefaßt, auch hier und da die Anwendung wirksamer gestaltet sehen, empfehlen aber im übrigen Kreusers Werk und Art auf das beste.

Das Licht aus der Höhe. Sieben Predigten über den Glauben von P. M. Hyazinthus M. Hanser (Paderborn 1921, Verlag von Ferdinand Schöningh; 68 S., ℳ 3,90 u. 50% Zuschlag) Sieben Predigten über den Glauben, „gehalten zu Köln bei Gelegenheit der 700jährigen Erinnerungsfeier an die Übertragung der Gebeine der heiligen drei Könige von Mailand nach der rheinischen Bischofsstadt". Klar disponierte, den Stoff gut behandelnde Predigten, die bei ähnlichen Anlässen oder auch als Zykluspredigten Verwendung finden können. Die Überschriften der Predigten erscheinen auf den ersten Blick wenig klar. J. Brögger.

Hymnologie; Kirchenmusik.

„Die musikalische Form der Messe ist die edelste Frucht des segensreichen Bundes, der Liturgie und Kunst seit nunmehr fast zweitausend Jahren aneinander schließt." Mit diesen Worten beginnt Peter Wagner das Vorwort zu dem vor einigen Jahren erschienenen Werke **Geschichte der Messe, I. Teil: Bis 1600** (Kleine Handbücher der Musikgeschichte, herausgegeben von Hermann Kretzschmar, Bd. XI, 1; Breitkopf u. Härtel). In ihnen liegt auch der Grund angedeutet, weshalb wir für diese Arbeit des unermüdlich schaffenden Freiburger (i. Schw.) Musikhistorikers ein besonderes Interesse des wissenschaftlich orientierten Theologen glauben voraussetzen zu dürfen. Die Einleitung des Buches, ausgehend von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Missa, bietet in knapper, aber musterhaft gediegener geschichtlicher Darstellung die Entwicklung dieses Wortes bis zu dem Punkte, wo es als musikalischer Kunstausdruck die Summe der Stücke des Ordinarium Missae bezeichnet. Ein Kapitel über „Die Vorläufer der Missa" und ein zweites: „Allgemeines über die Missa des 15. u. 16. Jahrhunderts" leiten alsdann über zu den besonderen Kapiteln: „Die Messe bis auf Josquin", „Die niederländische Messe in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts" sowie „in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts", „Die französische Missa im 16. Jahrhundert", „Die deutschen Messenkomponisten", „Die Messen des Orlandus Lassus", „Die Missa bei den Italienern und Spaniern", „Die Messen des Palestrina". Ein Anhang gibt als Notenbeilage eine vierstimmige Messe de B. M. V. von Morales und die Missa dominicalis des Diadana. — Es ist ein vollgerütteltes Maß von musikgeschichtlichem und liturgiegeschichtlichem Wissen, das in dieser Arbeit Wagners wiederum aufgeschichtet worden ist. Und was ich betonen möchte: der historische Blick des Verfassers, der sich über den Tausenden von Einzelheiten im Bloßlegen der Fäden der organischen Entwicklung glänzend bewährt, bekundet auch hier den Meister, der über dem Stoffe steht. Sein besonnen und vorsichtig abwägendes Urteil tritt z. B. zutage, wo er über die weltlichen Themata mancher alten Messen, über die zurzeit vielberufene instrumentale Ausführung von Kompositionen vor 1600, über die Messen Orlandos spricht. In einer neuen Auflage ließen sich vielleicht die Angaben über leicht zugängliche Neuedition alter Messen (ich denke an Cler'eau, Haßler, Fel. Anerio u. a.) zweckmäßig ergänzen, desgl. zu S. 376 die Bemerkungen Zahns (Die Melodien der d. ev. Kirchenlieder, B. 4 S. 472 f.; vgl. Bäumker, Kirchenlied, B. 2 S. 317 f.; B. 3 S. 62, 329) verwenden und einige nähere Mitteilungen über die wissenschaftliche Seite der so wichtigen Frage nach der Textbehandlung einflechten. Aber angesichts der reichen und gründlichen Belehrung, die jeder, auch der Fachmann, aus diesem Werke schöpft, wäre es geradezu undankbar, solche und ähnliche Wünsche zu unterstreichen. Daß die Geschichte die Lehrmeisterin der Wahrheit ist, soll und wird hoffentlich sich an dieser Wagnerschen Arbeit bewähren. Geistig höher stehende Kirchenmusiker (namentlich Komponisten und Dirigenten) können auch für die Beurteilung unserer kirchenmusikalischen Verhältnisse viel daraus lernen. Vor allem der musikalisch und liturgisch interessierte Geistliche müßte sich mit den hier behandelten Dingen etwas vertraut machen. Auch von der Musik, zumal von der Kirchenmusik, gilt, daß keine Kunst sich lebendig, von innen heraus und daher gedeihlich entwickeln kann ohne Rücksichtnahme auf die Tradition. Möge es dem Verfasser möglich sein, in absehbarer Zeit den zweiten Band folgen zu lassen.

P. Wagner kommt in der oben besprochenen Arbeit gelegentlich auf das Verhältnis des Tridentinum zur Kirchenmusik. Unsere Historiker sind auf die Sache wieder aufmerksam geworden durch den trefflichen Abschnitt in dem jüngst erschienenen siebten Bande von Pastors Papstgeschichte (S. 313—325). Es mag deshalb entsprechend sein, an die historisch-kritische Untersuchung zu erinnern, die vor nicht langer Zeit der Direktor der Regensburger Kirchenmusikschule, Prof. Weinmann, bei Breitkopf

und Härtel erscheinen ließ: **Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik.** Der erste (historische) Teil bringt Ausführungen über „Die Kirchenmusik in der 22. Sitzung des Konzils" und über die Kardinalskommission von 1564/65. Im zweiten (musikkritischen) Teil beschäftigt sich der Verfasser mit den Cantus firmi und den Titeln der Kompositionen, mit ihrer Textbehandlung und Ausführung, mit den Diminutionen der Sänger, mit Orgelmusik und Orgelspiel. Der dritte Teil gilt dem „Fürsten der Musik" Palestrina und seiner Messe Papae Marcelli; hier wird über den Stil und die älteste Quelle dieser Messe, sowie über die Beziehung des Papstes Marcellus II. zur Kirchenmusik und zu dieser Meßkomposition gehandelt. Weinmann ist seit vielen Jahren wissenschaftlich und praktisch in dieser Periode der Kirchenmusik tätig, und wir erwarten von ihm „die" Palestrina-Biographie. Man darf deshalb im vorhinein annehmen, daß er auch in dieser Studie Neues und Beachtenswertes zu sagen weiß. Tatsächlich hat die Wissenschaft Grund, dem Verfasser dankbar zu sein für seine schöne Gabe. Auch bei Berücksichtigung der in der Zeitschrift für Musikwissenschaft, Februar 1920, S. 312–315 zusammengestellten Bemerkungen – die ich übrigens nicht sämtlich als berechtigt anerkennen kann – muß das offen gesagt werden. Wer künftighin über diese Sachen urteilen oder gar schreiben will, darf an der Untersuchung Weinmanns, die mit allerhand legendenhaften Erzählungen gründlich aufräumt, nicht vorbeigehen. Die „Rettung" der Kirchenmusik durch Palestrina, das Verbot der Mehrstimmigkeit durch das Tridentinum und ähnliche Anekdoten gehören in die Rumpelkammer; sie vertragen kein Tageslicht.

Edmund Joseph Müller – derselbe, der jüngst in Köln unter sehr großer Beteiligung einen Kursus über Volksmusik abhielt – hat vor einiger Zeit in den „Frankfurter Zeitgemäßen Broschüren" (Breer u. Thiemann, Hamm i. Westf.) über **Die Musikpflege im neuen Deutschland** eine treffliche Broschüre veröffentlicht, die auch dem Klerus zur ernsten Beachtung dringend empfohlen sei. Der Verfasser will nicht über die theoretischen Fragen der Musik handeln, sondern über die „Ausbreitung und Auswirkung der Musik im Volke", über die „Verbindung dieser Kunst mit dem Leben", über die Musikkultur. Denn „es ist eine große, heilige Aufgabe, das Volk einer höheren Entwicklung entgegenzuführen und allen falschen Volksfreunden, die dem Volke Steine statt Brot, Schund statt Kunst geben, entgegenzutreten." „Aus Armut, Erbitterung und Trübsal retten nicht eitle Vergnügungen, sondern nur innere Ertüchtigung und geistige Erhebung. Eine großzügige, planmäßige und unermüdliche Musikpflege ist ein wichtiges Mittel zur Erweckung der seelischen Kräfte des Volkes und zu seinem inneren Aufbau ... Bei allen Bemühungen um eine wahre Musikkultur muß ein Leitmotiv uns führen: Die Achtung vor der Musik und die Liebe zu unserem Volke."

Ähnliche Gedankengänge, wie die Müllers, liegen einem Buche zugrunde, das neulich Leo Kestenberg bei Quelle und Meyer (Leipzig) über **Musikerziehung und Musikpflege** erschienen ließ. Kestenberg ist zurzeit Musikreferent im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Wenn er auch in seiner Vorbemerkung betont, daß seine Ausführungen „nur als private, unverbindliche Meinungsäußerung aufgefaßt werden" wollen, so ergibt sich doch schon aus seiner amtlichen Stellung die Wichtigkeit der Arbeit. Zumal da er schreibt: „Es war der naheliegende Wunsch bestimmend, nur solche Vorschläge zur Diskussion zu stellen, die in nächster Zukunft Aussicht auf Verwirklichung haben." Kestenbergs Schrift behandelt nach einer Einleitung über den Tiefstand unseres Musiklebens zunächst die „musikalische Erziehung" unter den Überschriften „Schulmusik" (hier werden Kindergarten, Volksschule, höhere Lehranstalt einschl. Fach- und Fortbildungsschule, Universität und Volkshochschule besprochen) und „Musikschulen". Gerade in diesem die Musikschulen erörternden Abschnitte treten die Vorschläge Kestenbergs besonders in die Erscheinung. Hier bespricht er den Privatunterricht, die „Volks-Musikschule", das „Musikgymnasium", die „Hochschule für Musik und Orchesterschule", die „Musikpädagogische Akademie", die „Akademie für Kirchenmusik", die „Meisterschulen". Das wären zum Teil Anlehnungen an früher schon bestehende Einrichtungen, zum Teil ganz neuartige Anstalten. Der zweite Hauptteil des Buches („Musikpflege") gliedert sich in die Abläße „Allgemeine Grundlagen", „Schaffende", „Ausübende", „Volkstümliche Musikpflege", „Staatliche und städtische Musikpflege", „Finanzielle Mittel". Man erkennt leicht, wie umfassend die Vorschläge Kestenbergs das Problem „Neugestaltung unseres Musiklebens" zu ergreifen suchen. Ob sie alle möglich oder auch zweckmäßig sind, darüber wird die hoffentlich recht gründlich einsetzende Diskussion

Klärung zu schaffen haben; man vgl. etwa schon die Ausführungen des Bonner Universitätsprofessors Schiedermair in der „Köln. Volksztg." Nr. 427 vom 8. Juni d. J. Aber das ist gewiß, daß die Grundauffassung Kestenbergs durchaus gesund und erstrebenswert ist. Es ist sein Verdienst, die seit Jahren oft geäußerten Reformvorschläge — man erinnere sich vor allem an Kretzschmars „Zeitfragen" — einheitlich zusammengestellt, gesichtet, ergänzt und auf ihre Durchführbarkeit hin geprüft zu haben. H. Müller.

Christliche Kunst, Archäologie.

Terborch und das holländische Gesellschaftsbild. Von Dr. Walter Rothes (Die Kunst dem Volke, herausgegeben von der Allg. Vereinigung für christl. Kunst, Nr. 41 42, München 1921; ℳ 7,20). Verf. behandelt hier außer Terborch noch die Maler Dou, Franz van Mieris d. Ä., Willem van Mieris, Carel Fabritius, Jan Vermeer van Delft und Pieter de Hooch und erläutert an ihrem Schaffen Einstellung und Ziele der holländischen Barockmalerei. In 88 trefflichen Abbildungen, die der Text eingehend bespricht, wird uns Einblick in das Werk der behandelten Meister gegeben. Das Doppelheft ist eine der köstlichsten Gaben der Sammlung, die, was Ausstattung und Billigkeit des Preises betrifft, an der Spitze aller ähnlichen Publikationen, die für weitere Kreise des Volkes bestimmt sind, steht.

Der Herdersche Verlag gibt in einem Sonderheft Neuausgabe der **Herderschen Schulbibeln** (1921) 156 holzschnittartige Abbildungen seiner von Philipp Schumacher umgezeichneten und in einheitliches Format gebrachten Bilder zur Biblischen Geschichte; die Bilder entsprechen vorzüglich der kindlichen Auffassungsfähigkeit und sind nach jeder Hinsicht ein willkommenes Hilfsmittel des Unterrichts.

Erste Tagung für christliche Kunst, Würzburg, 14. September 1920. Stenographischer Bericht (Düsseldorf o. J. [1921], Verlag L. Schwann). Eine Aussprache und persönliche Fühlungnahme der um die Förderung der christlichen Kunst bemühten Persönlichkeiten wurde längst als dringendes Bedürfnis empfunden. Es ist das Verdienst des Architekten Robert B. Witte, Dresden, die erste Tagung für christliche Kunst in Würzburg zustandegebracht zu haben. War auch der Besuch verhältnismäßig schwach (54 Teilnehmer), so verlief doch die Aussprache so anregend und erfolgreich, daß die Tagung, die allen Richtungen der christlichen Kunst freieste Aussprache gestattet, in Zukunft alljährlich wiederholt werden soll. Der vorliegende Bericht bietet die Referate im Wortlaut, die Diskussion in abgekürzter Fassung. Dr. Beitz, Köln, behandelte das Thema „Christliche Kunst und Trennung von Staat und Kirche", Erzdiözesanbaumeister Renard, Köln, besprach den „Einfluß der wirtschaftlichen Lage auf die christliche Kunst". P. Vigilantius Teves, Essen, referierte über „Katholische Bildungsausschüsse und christliche Kunst", wobei er besonders auf die Frage der Hebung der katholischen Hauskunst einging. Universitätsprofessor Dr. Neuß, Bonn, berichtete über „Die Erziehung der Theologen zur christlichen Kunst" und Referent über die Frage der „Diözesanmuseen". In der Debatte wurde auch auf Anregung des Vertreters des preußischen Kultusministeriums, Geheimrats Prof. Dr. Waetzold, die Frage der Stellung der Kirche gegenüber der modernen Kunst (Expressionismus) besprochen. Dieses Thema soll auf der heurigen zweiten Tagung, die am 27. und 28. September in Köln stattfinden wird, zum Gegenstand eines besonderen Referates gemacht werden, das Dr. F. Witte in Köln erstatten wird.

Die Rheinische Beratungsstelle für Kriegerehrungen läßt ihren bisher erschienenen drei Heften, welche Anregungen für Kriegergrabmäler (Steinkreuze, Holzkreuze, Eisenkreuze) boten, nunmehr ein viertes Heft mit **Anregungen für Kriegsgedenkzeichen** folgen, wie sie die einzelnen Gemeinden der Gesamtheit ihrer Gefallenen zu errichten pflegen (Mörs 1921, August Steiger; ℳ 10,—). Das Heft, das für die verschiedenartigsten Formen gute Lösungen bringt, sei um so angelegentlicher empfohlen, als zurzeit die Gefahr äußerst brennend geworden ist, daß die Kriegervereine übereilt und unberaten rein profane und geschmacklose Denkmäler, wie sie leider nach 1870 in den Städten zumeist entstanden sind, in Auftrag geben. Während aber nach 1870 fast nur die Städte ihre mehr oder weniger verfehlten Denkmäler schufen, will jetzt die kleinste Landgemeinde ihre Kriegerehrung haben. Dabei fehlt aber gerade den ländlichen Gemeinden meist jedes Verständnis dafür, daß die Kriegerehrung auf dem Lande wegen der notwendigen Anpassung an das Dorfbild und die ländliche Umgebung besonders schwierig ist und in jedem Falle die Heranziehung eines tüchtigen

Künstlers für den Entwurf nötig macht. Auch das vorliegende Heft will die Heranziehung eines solchen keineswegs überflüssig machen, sondern nur dazu dienen, auf die verschiedenen Möglichkeiten einer einwandfreien Lösung hinzuweisen. Was im Einzelfall das Gegebene ist, kann nur auf Grund der örtlichen Verhältnisse durch Sachverständige bei örtlicher Besichtigung festgestellt werden. Daran ist unter allen Umständen festzuhalten. Möge der Klerus überall nachdrücklich seinen Einfluß dahin geltend machen, daß nur Denkmäler entstehen, die eine religiöse Note haben und den Forderungen des Heimatschutzes in jeder Hinsicht Rechnung tragen. A. Fuchs.

Philosophie.

Sprachpsychologische Studien von Max Deutschbein, o. Professor an der Universität Halle (Cöthen, Verlag von O. Schulze; 40 S., ℳ 1,45). — **Satz und Urteil.** Eine sprachpsychologisch-logische Untersuchung (Sprachpsychologische Studien II. Teil) von Max Deutschbein (ebenda; 56 S., ℳ 2,60). Daß Sprachforschung und Logik einander ergänzen, dafür bieten diese Studien ein interessantes, lehrreiches Paradigma. Aus der Betrachtung der sprachlichen Formen verschiedener Sprachen gewinnt der Verfasser in der ersten Schrift den Begriff neutraler, d. i. von der Zeit usw. absehender Sprachformen und die Unterscheidung von subjektivem, objektivem und neutralem Denken. Die zweite Schrift versucht unter Herbeiziehung von sprachlichem Material eine an Wundt und Erdmann orientierte Analyse des Satzes und Urteilsgedankens.

Prof. Dr. C. Isenkrahe, **Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche** mit Ausblicken auf die philosophische Apologetik. Zweites Heft: Die Lehre des hl. Thomas vom Unendlichen, ihre Auslegung von Professor Langenberg und ihr Verhältnis zur neuzeitlichen Mathematik. Drittes Heft: Briefwechsel zwischen Professor Dr. Sawicki-Pelplin und Professor Dr. Isenkrahe-Trier über eine Unendlichkeitsfrage, die für den apologetischen Entropiebeweis grundlegend ist (A. Marcus u. E. Webers Verlag, Bonn 1920; je ℳ 16,—). Der durch seine scharfsinnigen Kritiken bekannte Mathematiker-Philosoph Isenkrahe setzt die Verteidigung seiner Ansicht von der Möglichkeit einer aktuell unendlichen Menge fort: im 2. Heft in einer Erörterung der Lehre des hl. Thomas und der Auslegung derselben durch Professor Langenberg im Philosophischen Jahrbuch; im 3. Heft in der Veröffentlichung eines Briefwechsels, durch den Professor Sawicki mitbestimmt wurde, den Entropie-Gottesbeweis aufzugeben. Zu einer eingehenderen Stellungnahme ist hier nicht der Ort. Wenn wir auch dem Kritiker und Mathematiker vielfach zustimmen, so glauben wir doch dem Philosophen vor allem dort nicht folgen zu können, wo er mathematische Möglichkeiten auf die Wirklichkeiten dieser Welt überträgt. Auf letztere scheint uns nicht das infinitum, sondern das indefinitum anwendbar zu sein.

Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik. Von Dr. Th. Ziehen, o. Professor an der Universität Halle (Bonn 1920, A. Marcus u. E. Webers Verlag; VIII u. 866 S., ℳ 47,50). Dies umfangreiche logische Werk des als Psychologen und Positivisten bekannten Verfassers gehört unstreitig zu den wertvollsten Erscheinungen der Gegenwart auf dem Gebiete der Denk- und Erkenntnislehre. Schon die alle Richtungen umfassende Darstellung der Geschichte der Logik, die zugleich eine übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Literatur gibt, vermag jedem, der sich wissenschaftlich auf den genannten Gebieten beschäftigt, unschätzbare Dienste zu leisten. Die unbefangene Ausgestaltung und Vervollkommnung dieses Teiles würde das Werk zu einem unentbehrlichen Nachschlagebuch machen. (In einem solchen dürfte z. B. eine so bedeutsame Schrift wie Joseph Geyser, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles [Münster i. W. 1917; ℳ 9,10] bei der Literatur über Aristoteles nicht fehlen. Bei den „Neu-Thomisten" wären auch die Vertreter der Löwener und der Römischen Schulen zu erwähnen, die eine ansehnliche Literatur geschaffen haben. Einige unberechtigte Ausfälle gegen die Kirche wären zu unterdrücken oder zu berichtigen.) Der ausführlichen Untersuchung der einzelnen logischen Gebilde, die der Verfasser nach hergebrachter Weise in die Lehre von den Begriffen, Urteilen und Schlüssen gruppiert, wird eine allgemeine Erörterung der der Logik eigentümlichen Grundlagen vorausgeschickt. Eine erkenntnistheoretische, psychologische, sprachliche und mathematische Grundlegung macht den Logiker zunächst mit den Eigentümlichkeiten des Denkens im weitesten Sinne bekannt. An dieselbe schließt sich eine autochthone Grundlegung der Logik hinsichtlich ihres

eigentümlichen Zieles, d. i. der Betrachtung des Denkens nach seiner Richtigkeit und Falschheit. Die logische Denkrichtigkeit wurzelt nicht in besonderen logischen Gegenständen (Logizismus), auch nicht einseitig in psychologischen Tatsachen (Psychologismus), sondern in der Gesamtheit des Gegebenen, d. i. der Bewußtseinserlebnisse, die der Verfasser Gignomene nennt. So erhebt sich diese Logik auf positivistischer Grundlage und fügt sich konsequent in die philosophischen Grundauffassungen des Verfassers ein.

Gegenstandslogik und Denklogik. Vorschlag zu einer Neugestaltung der Logik von Dr. Martin Honecker, Privatdozent der Philosophie an der Universität Bonn (Berlin 1921, Ferd. Dümmler; ℳ 17,50). Der Verfasser sucht in scharfsinniger und tiefschürfender Fortführung von Gedanken der Gegenstandstheorie Meinongs und der Phänomenologie Husserls das Wissenschaftsgebiet der bisherigen Logik in zwei Wissensprovinzen zu trennen, deren eine der Gegenstandslogik, die andere der Denklogik zufallen soll. Die Gegenstandslogik hat die objektive, gegenständliche Seite des Denkens zu behandeln, die Objekte und Sachverhalte und ihre gegenständlichen Beziehungen. Die Objekte sind teils konkrete (wirkliche), teils abstrakte (unwirkliche). Diese haben kein Dasein, d. h. Sein in der Zeit, aber doch irgendein Sein, ein ideelles Sein. Ähnlich ist auch die Welt der Sachverhalte keine reale, wiewohl sie doch ein objektives System ist, das vor unserem Denken „besteht". Ein wichtiges Kapitel der Gegenstandslogik ist die Lehre von den Relationen, d. i. von den mehrkernigen Sachverhalten. Ebenso fällt ihr die Lehre von den Transzendentalien zu, d. h. den allen Gegenständen zukommenden Bestimmtheiten. Der Gegenstand als solcher gehört nicht zum Denken, er fällt aus dem Denken selbst ganz heraus, ist dem Denken transmanent, ein etwas, das für sich, unabhängig vom Denken „besteht". Die Denklogik hat es nach Art der alten Logik mit der subjektiven Seite des Denkens zu tun, dem Denkinhalt, seiner Entstehung, seinen verschiedenen Arten und Eigenschaften, wie z. B. der Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe, ferner mit der jetzigen Methodenlehre. Zu diesem logischen Programm wird man im ganzen und im einzelnen erst Stellung nehmen können, wenn es eingehender entwickelt ist. Die bedeutende Schrift enthält, wie man sich zu dem Endziele und den einzelnen Resultaten auch stellen mag, eine Fülle wertvoller Anregungen, die die Beachtung jedes Logikers verdienen. Die reinliche Scheidung des bisherigen logischen Gegenstandes nach seinen objektiven und subjektiven Momenten wird sicherlich zur Klärung logischer Probleme beitragen, wenn es auch nicht zur förmlichen Trennung der bisherigen Logik in zwei selbständige Disziplinen kommen sollte. Manches, was der Verfasser zum Gebiet der Gegenstandslogik rechnet, z. B. die Lehre von den Transzendentalien und gegenständlichen Relationen, wäre passender in einer alles Seiende im weitesten Sinne umfassenden Ontologie zu behandeln. Die Ausführungen über den „objektiven Begriff", wie auch über den individuellen und allgemeinen Begriff bedürfen noch der Klärung. Aus welchem Grunde jeder „objektive Begriff" allgemein sein muß, ist nicht ersichtlich. Es reicht dazu weder der Umstand hin, daß er „abstrakt" ist, noch daß er das Objekt vieler Denksubjekte ist. J. Feldmann.

Pädagogik.

Selbsttätige Erziehung im frühen Kindesalter. Nach den Grundsätzen der wissenschaftlichen Pädagogik dargestellt von Dr. Maria Montessori. Mit 22 Abbildungen. 4.—7. Tausend. (Stuttgart o. J., Verlag von Julius Hoffmann; 347 S., ℳ 8,—, geb. ℳ 24,—.) Deutsche Übertragung von Dr. Otto Knapp. Es ist das Werk einer für die Erziehung der Jugend begeisterten Ärztin, die wissenschaftliche und praktische Schulung in der Erziehung erkennen läßt. Die Verfasserin kam als Assistentin in der psychiatrischen Klinik mit geistig Minderwertigen in Berührung und sieht in der geistigen Minderwertigkeit hauptsächlich ein pädagogisches (Einwirkung auf den Geist), nicht so sehr ein medizinisches Problem. Sie fußt auf den pädagogischen Anschauungen und Forderungen von Itard und besonders Eduard Sequin (Traitement Moral, Hygiène et Education des Idiots 1848), die sie durch mehrjährige Versuche in der Erziehung Schwachsinniger in Rom und später auch normaler Kinder verwertete. 1906 gründete sie im Auftrage der Römischen Gesellschaft für zweckmäßiges Bauwesen ein Kinderheim für Kinder von 3—7 Jahren (Casa dei Bambini). Diese Heime sind Eigentum der Familien, die im Mietshause wohnen. Die Lehrerin wohnt mit im Hause, ist ein beständiges Beispiel für die Bewohner des Hauses, „eine wahre Missionarin, eine Königin der Sitte unter diesem Volke". Die Schule ist ins

Haus verlegt als das Eigentum der Gemeinschaft. Es ist der erste Schritt, wie die Verfasserin sagt, zur Sozialisierung des Hauses. Das ganze Leben und Treiben im Kinderheim sowie die erziehlichen und unterrichtlichen Methoden werden im folgenden ausführlich geschildert. Aus dem Werke spricht höchstes Interesse für die Jugend, ehrliches Bestreben, das Kinderelend zu lindern, mit dem letzten Ziele, für das Kind das Recht der Freiheit zu fordern, d. h. der spontanen Entwicklung seiner geistigen und sittlichen Kräfte an der Hand einer Lehrerin, die mehr stille Leiterin und im Notfalle Helferin bei dieser spontanen Entwicklung ist. Aus den Kindern werden im gewissen Sinne kleine Erwachsene gemacht. Unseren Beifall findet das nicht ganz, auch nicht die Übertragung der Erziehungsmethoden Schwachsinniger auf die normalen Kinder. Dem hohen Glauben an die Sozialisierung des Hauses und die Kommunisierung des Heimes aus allgemein sozialen Gesichtspunkten heraus stehen wir ablehnend gegenüber, sind auch der Meinung, daß die in reicher Ausführlichkeit gebotenen Übungen sich nicht ohne weiteres auf unsere Verhältnisse übertragen lassen. M. liefert jedenfalls ein interessantes Gegenstück zu Fröbels Lebensarbeit, hier finden wir mehr eine lehrhaft philosophische, dort eine wirtschaftlich soziale Grundlage.

Dr. Gerta Krabbel, **Die Bedeutung der katholischen Privatschule in der Gegenwart.** Heft 7 der Schriften zur Staatsbürgerlichen Schulung, herausgegeben vom Katholischen Frauenbunde Deutschlands (Köln 1920, Frauenbund-Verlag Roonstraße 36; 16 S., ℳ 1,50). Es ist lobend anzuerkennen, daß in dieser Schrift weiten Kreisen Aufklärung über Bedeutung und Notlage der katholischen Privatschule (höhere weibliche) geboten wird. Aus dem Inhalte sei kurz mitgeteilt: Nach einer Umfrage im Juli 1920 gab es in Preußen 110 Privatschulen mit insgesamt folgenden Schularten 103 Lyzeen, 33 Oberlyzeen, 60 Frauenschulen und 7 Studienanstalten. Von den 110 Privatanstalten sind 94 Ordensschulen, 16 andere Privatschulen. Diese Anstalten werden insgesamt von 47131 Schülerinnen besucht. Sollten diese Anstalten aus irgendwelchen Gründen, z. B. finanziellen Schwierigkeiten, nicht fortbestehen können, so bedeutet das eine schwere Gefahr für die katholische Erziehung der weiblichen Jugend. Es muß daher eine wirtschaftliche Sicherstellung dieser Anstalten erstrebt werden, insbesondere auch durch eine Unterstützung aus öffentlichen Mitteln, und zwar müssen die Zuschüsse gesetzlich geregelt werden. Diese Forderung ist um so billiger, als Staat und Gemeinde durch diese Privatschulen ungeheure Summen erspart sind und noch werden. Am 21. Mai 1909 wurde im Preußischen Abgeordnetenhause festgestellt, daß die im Jahre 1908 durch die Privatschulen ersparten Kosten sich auf 13—14 Millionen Mark beliefen. Eine Statistik vom 1. Februar 1917 besagt, daß im Vorjahre für 283 öffentliche Schulen an öffentlichen Mitteln 15 783 387 Mk., für 233 Privatschulen 1 009 544 Mk. verausgabt wurden.

v. Lathon, **Konfessionslose Zwangsschule und Christentum.** Eine kritische Auseinandersetzung (Osnabrück 1921, H. Pillmeyers Buchhandlung, Julius Jonscher; 41 S.). Der Verfasser erbringt teilweise bis ins einzelne den Nachweis, daß eine religiös völlig neutrale Schule gar nicht denkbar ist und daß die Verfechter der religionslosen Schule nichts anderes beabsichtigen, als die Jugend völlig zu entchristlichen.

Das Jahrbuch für Wohlfahrtsarbeit auf dem Lande, begründet und herausgegeben von Heinrich Sohnrey (II. Jahrgang, Heft II) berichtet über die **Neugestaltung des ländlichen Schulwesens.** Kurzschriftlicher Bericht über die Verhandlungen der Schulkommission des Deutschen Vereins für ländliche Wohlfahrts- und Heimatpflege am 19., 20. u. 21. Januar 1920 (Berlin 1920, Deutsche Landbuchhandlung GmbH.; 128 S., ℳ 20,—). Folgende Fragen bildeten Gegenstand der Beratung: Die Neugestaltung der Schulunterhaltung; Die ländliche Volksschule; Der Übergang auf höhere Schulen; Ländliche Fortbildungsschulen und Fachschulen; Ländliche Volkshochschule; Lehreranstellung auf dem Lande; Anstellung von Lehrerinnen auf dem Lande; Wie ist die Lehrerbildung zu gestalten? Die Lehrerinnenbildung in ihrer Beziehung zur Landschule; Vorschläge zur Ausgestaltung des ländlichen Schulwesens. Die einzelnen Fragen wurden in Vortrag und Aussprache erörtert, die Resultate dann in Leitsätzen nebst Begründungen (S. 107 ff.) zusammengefaßt. Ohne die vielen Einzelfragen zu berühren, sei als erfreulich festgestellt, daß eine starke Betonung des erziehlichen und heimatlichen Charakters der ländlichen Schulen die ganzen Verhandlungen durchzieht.

Die Landschule. Von Waldschulmeister Franz Rottmanner, Alpl-Krieglach. Mit 13 Lichtbildern und 7 Zeichnungen. (Graz 1920, Heimatverlag Leopold Stecker;

112 S., ℳ 12,–.) Aus einer zehnjährigen Tätigkeit an einer Landschule redet der Verfasser einer Erziehung durch Arbeit zur Arbeit das Wort. „Landschule und Landwirtschaft sind unzertrennlich." „Jeder Landlehrer hat ein Landwirt zu werden und die Landwirtschaft zu betreiben" (S. 19). Konsequent fordert R. das Schulgehöft mit landwirtschaftlichem Betriebe und entwickelt einen großangelegten Plan. Vieles, was der Verfasser vorbringt, ist beherzigenswert, das Ganze für jede Landschule gedacht undurchführbar. Konfessioneller Religionsunterricht soll erst, wenn die Kinder dazu fähig sind, mit dem 11. und 12. Lebensjahre eintreten.

Aus der historischen Pädagogik sei hingewiesen auf:

Wilhelm Schäfer, **Lebenstag eines Menschenfreundes** (Roman). (München 1919, Georg Müller; 410 S., ℳ 7,50.) Das Leben und Wirken des Menschenfreundes Pestalozzi tritt in lebendiger Darstellung hervor. Das literarische Wirken des Pädagogen tritt infolge des Charakters des Buches als Roman in den Hintergrund.

Dr. Edmund Abb, **Einführungen und Erläuterungen zu Pestalozzi: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt.** Zusammen mit dem Pestalozzischen Text von 1801 herausgegeben von Dr. Edmund Abb (Nürnberg o. J., Verlag der Friedrich Kornschen Buchhandlung; 168 S., ℳ 10,–). Im ersten Teile der Schrift werden unter Anführung der bedeutendsten Belegstellen die wichtigsten Begriffe, welche für das Werk grundlegend sind, und die Hauptideen der Pestalozzischen Pädagogik erläutert, z. B. die Idee der Elementarmethode, Grundsätze der Elementarmethode, die Sinnlichkeit als Grundlage des höheren menschlichen Daseins usw. Die Erklärungen werden beim Studium gute Dienste tun. Es wäre zu wünschen gewesen, wenn der Verfasser in der Erläuterung dieser Hauptbegriffe und -Ideen auch Anregungen zur kritischen Stellungnahme gegeben hätte. Im zweiten Teile gibt der V. den Text nach der Ausgabe von 1801, da die Abweichungen der zweiten Ausgabe (Band V der bei J. G. Cotta Stuttgart 1820 erschienenen Ausgabe sämtlicher Werke Pestalozzis) nicht von P. herrühren und oft ganz willkürlich sind. J. Brögger.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Der hochverdiente Sozialpolitiker, Prälat Prof. Dr. Hitze, konnte im März in leidlicher Gesundheit seinen 70. Geburtstag feiern[1]. Nach schöner, alter Sitte haben sich zu diesem Tage eine Anzahl Volkswirte, Theologen und Praktiker zusammengetan, um ihm eine vornehme Festschrift zu widmen, die der Volksverein herausgab: **Soziale Arbeit im neuen Deutschland** (260 S., geb. ℳ 18,–). Ausgehend von den bisherigen sozialen Leistungen und Erfahrungen werden Ausblicke in die Zukunft mit ihren schwierigen Aufgaben gegeben. An allgemeinen Aufsätzen steuern bei: Dompropst Prof. Mausbach, Der Gemeinschaftsgeist der Religion Jesu Christi; Prof. Dunkmann, Gemeinschaft und Gesellschaft; Brauer, Das soziale Führertum der geistigen Menschen. Sodann folgen Beiträge zu allen Hauptgebieten, auf denen der Gefeierte tätig war: Sozialpolitik (P. Pesch, Der richtige Weg zur Lösung der sozialen Frage; Prof. Briefs, Der soziale Volksstaat und der Sozialismus; Prof. E. Funcke, Soziale Reform im Volksstaat; Prof. Heyde, Die nächsten Aufgaben der Sozialpolitik); Arbeiterschutz u. -versicherung (Frhr. v. Berlepsch, Die Anfänge des gesetzlichen Arbeiterschutzes; Präsident Pl. Kaufmann, Neue Ziele der Sozialversicherung); Wohlfahrtspflege u. Karitas (Prof. J. Keller, Sozialkaritative Aufgaben der Kirche; Prof. Schmittmann, Wohlfahrtspflege und Volksgemeinschaft; A. Heinen, Volkstum; R. v. Erdberg, Zur alten und neuen Richtung im freien Volksbildungswesen); Arbeiterfrage u. -verein (Prof. A. Weber, Kapital und Arbeit, Möglichkeiten der Verständigung; Minister Giesberts, Die christlich-nationale Arbeiterbewegung; Prälat Pieper, Jugend- und Standesvereine).

Zur Theologie der Karitas liefert Eng. Krebs **Das Kennzeichen seiner Jünger** (Freiburg, Herder; VI, 175 S., geb. ℳ 14,–) einen guten Beitrag, der aus Vorträgen beim Karitaskursus 1919 entstand. In elf Aufsätzen wird die Eigenart der christlichen Karitas gegenüber dem Juden- und Heidentum, ihr Ursprung und Ziel, Beziehung zu den sieben Sakramenten, insbesondere zur Eucharistie und zum Herzen Jesu, begründet; das „Vaterunser des Karitasjüngers" bildet den Beschluß. Eine beigefügte Predigt gliedert sich nicht gut an. Kr. schöpft hauptsächlich aus der Heiligen Schrift. Die ersten Aufsätze sind am wertvollsten.

[1] Leider ist der allverehrte Herr Prälat und Universitätsprofessor inzwischen (am 22. Juli) schon unerwartet schnell gestorben. Ehre seinem Andenken.

Beachtenswerte Arbeit steckt in dem Buche von A. Ehl **Die Ordensschwester im Krankendienst** (Freiburg, Verband der kath. Krankenanstalten; IV, 212 S., ℳ 9,50, geb. ℳ 12,—). E. hat aus langjähriger Erfahrung in der Schwesternseelsorge heraus den schwierigen Versuch gemacht, die sittlich-religiösen Probleme der Krankenpflege in praktischer, für die Schwestern selbst verständlichen Weise zu erörtern. Naturgemäß spielen dabei Fragen der Schicklichkeit eine große Rolle. Die notwendigen sexuellen Unterweisungen sind mit Ernst und Klarheit durchgeführt; mit Rücksicht auf die Pflege von Wöchnerinnen, Geschlechtskranken usw. ließen sie sich kaum zurückhaltender gestalten; im Einzelfall mag Auswahl angezeigt sein. Gut sind auch die Ausführungen über die Pflichten gegen das ungeborene Kind und die Ernährung des Säuglings; in der ambulanten Pflege hören die Schwestern oft etwas von diesen Dingen und sollten daher wohlunterrichtet sein. Alle Ausführungen sind von ernstem religiösen Geiste durchweht und nehmen auch auf das Seelenleben der Schwestern wie der Kranken gebührende Rücksicht.

Das preußische Ministerium für Volkswohlfahrt gibt eine Sammlung **„Wege der Volkswohlfahrt"** heraus, von der mir fünf Hefte vorliegen (Berlin 1920, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger; Preis je ℳ 4,—, Doppelheft ℳ 6,—; je 36 S.). Im ersten (Doppel-) Heft gibt Minister Stegerwald eine Programmschrift über den Titel des Unternehmens, wobei die Entwicklung zur Volkswohlfahrt und die Arbeitsgebiete des neuen Ministeriums (Volksgesundheit, Wohnungspflege, Jugendwohlfahrt und allgemeine Fürsorge) erörtert werden. Erfreulich ist die freundliche Stellungnahme des Ministers zur freien Wohlfahrtspflege. „Wirklich praktische Volksfürsorge kann mit (staatlichen) Beamten allein nicht wirksam betrieben werden; allenthalben wird vielmehr auf die freien Kräfte im Volke zurückgegriffen werden müssen." Ihre Selbständigkeit zu achten und sie doch zu lebendiger Mitarbeit mit der öffentlichen Wohlfahrtspflege zu bringen, betrachtet er als wichtigste Aufgabe. — In den übrigen Heften besprechen höhere Beamte des Ministeriums mehrere Teilgebiete, so A. Scheidt, Die staatliche Wohnungsfürsorge in Preußen, A. Gottstein, Krankheit und Volkswohlfahrt, W. v. Geldern, Erwerbslosenfürsorge; alle betonen vorwiegend die praktische Seite und geben zuverlässige Orientierung.

Eine vielbeachtete grundlegende Darstellung der **Wohlfahrtspflege im Volksstaat** schrieb Paul Frank (Berlin 1920, Dahlen; 57 S., ℳ 3,60). Mit großer Wärme verteidigt er dabei die unersetzliche Bedeutung der privaten Wohlfahrtspflege, betont aber die Notwendigkeit guter Schulung ihrer Vertreter. Den Wohlfahrtsämtern steht er abwartend gegenüber, da ihre bestmögliche Ausgestaltung noch nicht erprobt sei. Viel erwartet er von der Heranziehung auch der breiten Volksklassen zur praktischen Mitarbeit und finanziellen Hilfe. Kommunalisierung sei nur mit Vorsicht für einzelne Gebiete, besonders der Gesundheitsfürsorge, zuzulassen.

Die vielumstrittenen **Wohlfahrtsämter** behandelt H. 6 der „Schriften der Deutschen Gesellschaft für soziales Recht", hrsg. von Chr. Klumker u. B. Schmittmann (Stuttgart 1920, Enke; 142 S., ℳ 25,—). In zwölf Aufsätzen verschiedener Verfasser (darunter Minister Stegerwald, die Professoren Schmittmann und Gottstein, Direktor Heinen) kommen Arbeitsgeist des Wohlfahrtsamtes, seine Ausgestaltung in Stadt und Land, seine Beziehung zu den wichtigsten Volkswohlgebieten — Gesundheits- und Wohnungsfürsorge, Arbeitsvermittlung und Rechtsauskunft, Sozialversicherung, Kriegsfolgenhilfe —, endlich die Ausbildung der Wohlfahrtsbeamten zur Erörterung. Es gibt zurzeit keine Schrift, die besser über die Wohlfahrtsämter unterrichtet. Für ihren allseitigen Ausbau fordert Schm. die Zusammenfassung zu Provinz- und Landesämtern unter einem Reichswohlfahrtsamt; als Wichtigstes erscheint stets der rechte Geist der Wohlfahrtsbeamten.

Die Ethik in der Armenfürsorge von Rob. Kluge (Hamburg 1920, Boysen; 64 S., ℳ 2,70) bewegt sich auf anerkennenswerter Höhe; doch kommen christlich-religiöse Gesichtspunkte kaum zur Geltung.

Neue Jugend und katholischer Geist nennt sich eine kleine Schrift von R. Guardini (Mainz 1920, M. Grünewaldverlag; 34 S., ℳ 5,—), welche in tiefgehender Weise die neue Jugendbewegung und die Forderungen des Christentums vergleicht. Prächtige Worte über Christus als „Führer".

Die praktischen **Kongregationsbüchlein** von A. Bickel für Männer und für Jungfrauen mit Rituale, Gebeten und Gesängen (letzteres auch mit Erwägungen) liegen in 4. bzw. 6. Auflage vor (Freiburg, Herder; ℳ 2,60 bzw. 3,50; geb. ℳ 4,— u. 5,20).

Der Zeitfragen-Verlag (Berlin-Zehlendorf W) legt eine Schriftenreihe: **Deutschlands Wiederaufbau** vor, Hefte von 10–16 S. à ℳ 0,25; sie befassen sich besonders mit der Sozialisierung und ihrer Wirkung für die einzelnen Stände, mit dem Bildungswesen, der Wohlfahrtspflege. Trotz entschiedener Stellungnahme gegenüber der Sozialdemokratie aus Gründen der Sittlichkeit und des ruhigen Fortschrittes treten die Broschüren im einzelnen für viele zeitgemäße Umgestaltungen ein.

Nicht voll befriedigt hat mich **Sozialismus und Christentum** von Rudolf Stammler (Leipzig 1920, Meiner; 171 S., ℳ 18,75). Zwar sind die Erörterungen über die Grundbegriffe des Sozialismus anzuerkennen; aber in religiöser Hinsicht ist der Verf. zu sehr von Kant beeinflußt, um dem Christentum genügend gerecht werden zu können; die katholisch-sozialen Anschauungen (vgl. besonders Pesch) berücksichtigt er kaum. Seine scharfe Abwehrstellung gegen den Materialismus ist sehr zu begrüßen.

Tiefergehend, jedoch nicht systematisch, behandelt Prof. G. Briefs in Auseinandersetzung mit Osw. Spengler den **Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus**; das Buch erlebte in kurzer Zeit die zweite Auflage (Freiburg 1921, Herder; 116 S., ℳ 8,50). Br. wendet sich gegen die Gleichung: Sozialismus-Machtwillen-Preußentum-Moralphänomen des Abendlandes. Unsere Kultur beruht auf dem Christentum und kann sich daher trotz des unglücklichen Krieges wieder erheben, wenn sie sich ernst auf die christlichen Grundsätze der Gerechtigkeit und Liebe besinnt.

Verbandspräses Msgr. Walterbach in München hat aus seiner langen Erfahrung heraus über Notwendigkeit und Arbeit des geistl. Präses in den Standesvereinen geschrieben: **Der Präses** (München 1920, Leohaus; 111 S., ℳ 8,40). Er wendet sich gegen die Auffassung, als ob jetzt die Priester für die Leitung der Vereine nicht mehr in Betracht kämen, und schildert besonders ihre Bedeutung als Präsides der Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine; damit soll umfassende Mitarbeit der Laien aber nicht bekämpft werden; sie ist ebenso nötig; der Präses muß geeignete Kräfte stets heranbilden. – W. konnte auch seine Ausgabe der Enzyklika Rerum Novarum mit Kommentar: **Leo XIII. und die Arbeiterfrage** in vierter Auflage veröffentlichen (ebd.; 127 S., ℳ 8,–); er hat jetzt die offizielle Herdersche Übersetzung in manchen Punkten verlassen. Die Ausgabe verdient warme Empfehlung.

Die neuen Reichssteuern behandelt in knapper, übersichtlicher Darstellung Dr. E. Decke in der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" (Leipzig 1921, Teubner; 111 S., kart. ℳ 2,80). Die Gesetze über die verschiedenen Kriegsabgaben, Vermögens- und Einkommensteuern sowie der Grunderwerbs- und Umsatzsteuer werden in ihrem Inhalt und ihrer gegenseitigen Bezugnahme so gewürdigt, daß der Durchschnittssteuerzahler hier genug erfährt, ohne durch Einzelheiten verwirrt zu werden.

Das ländliche Siedlungswesen bespricht kurz und praktisch H. Ponfick (Berlin 1920, Staatspolit. Verlag; 44 S., ℳ 5,–) mit Berücksichtigung des Reichssiedlungsgesetzes und Zusammenstellung der gemeinnützigen Siedlungsunternehmen.

Die Umgestaltung des englischen Sozialismus im letzten Jahrzehnt auf der Grundlage der Forderung der Verstaatlichung und des Mitbestimmungsrechtes der Arbeiter bespricht M. Beer, **Der britische Sozialismus der Gegenwart** (Stuttgart 1920, Dietz; 48 S., ℳ 5,–). – Zwei neue Doppelhefte aus „Reclams Universalbibliothek" (Leipzig) bringen eine Schrift des bekannten Philosophen R. Eucken, **Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung** (mit scharfer Abweisung seines Materialismus: „In Summa vermissen wir hier sowohl einen rechten Lebensinhalt als ein rechtes Lebensglück ... Als leitendes Ziel des Handelns bleibt nur die Nützlichkeit"), ferner eine Neuausgabe von Hegel, **Die Verfassung Deutschlands** (fußend auf der Politik des „nationalen Interesses") durch H. Heller.

Schließlich sei kurz hingewiesen auf zwei Sammlungen, die für Familien- und Schulfeiern in Betracht kommen, beide hrsg. von E. Ritter (M.-Gladbach, Volksverein): **Das gelbe Glückwunschbuch** (2. Aufl., ℳ 7,50; mit Deklamationen in guter Durchschnittshöhe) und **Das gelbe Festspielbuch** (ℳ 2,–; kleine Kinderfestspiele für Namens- und Geburtstage, Hochzeit, Schul- und Anstaltsfeiern, Weihnachten). Beide sind für mannigfache Verhältnisse bestimmt, das erstere bringt auch schwierigere Sachen. Als Dichter ist besonders Paul Körber beteiligt.

W. Liese.

Die strophische Gliederung der Parusierede des Herrn.

Von Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D., St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österreich).

Einleitung. Die Vorzeichen des Jerusalem- und die des Weltendes.

I. Einleitung.

In Jahrgang III (1911) S. 265–273 von „Theologie und Glaube" hat P. Szczygiel M. S. C. unter dem Titel „Die Parusierede Mt. 24 gemäß ihrer rhythmisch-strophischen Struktur erklärt" eine Abhandlung veröffentlicht, die auf Grund der strophischen Gliederung eine exaktere Scheidung der auf Jerusalem bezüglichen Teile der Parusierede von denen, die sich auf das Weltende beziehen, vornimmt, ein Versuch, der mehrfach verdiente Beachtung und Anerkennung gefunden hat. Erst ganz am Schluß derselben setzt sich der Verfasser kurz mit denjenigen auseinander, die die Annahme einer rhythmisch-strophischen Struktur ablehnen. Die Knappheit, in der das geschieht, läßt jedenfalls die Beweise für diese Struktur nicht zu ihrem vollen Recht gelangen. Ein anderer Einwand, der noch erhoben werden könnte, wäre der, daß die Scheidung der einzelnen Gruppen, wie es schiene, nur nach „inneren" und damit immerhin der subjektiven Abschätzung unterliegenden Gesichtspunkten vorgenommen werde. So wechselt denn auch die Zahl der Verse in einer Strophe zwischen 9, 10, 11, 12, 13, ohne daß ein objektiver Grund dafür ersichtlich gemacht wäre. Auch für die Abgrenzung der einzelnen Verse ist kein objektives Kriterium angegeben worden[1].

Die Möglichkeit, solche objektive äußere Kriterien zur Abgrenzung von Vers und Strophe auch für die Gliederung der Parusierede zu erhalten, scheint jetzt gegeben durch eine Entdeckung, über die ich in einer kurzen Abhandlung „Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien"[2] berichte, und die ich dort in folgende Worte kurz zusammenfasse:

„Die Entdeckung besteht in der Wiederauffindung der Tatsache, daß in **allen** Evangelien der gesamte Text – nicht bloß die Reden, Gleichnisse u. ä., sondern auch die fortlaufende Erzählung – in **Versen** und **Strophen** abgefaßt ist, die nicht nach subjektiver Inhaltsabschätzung, sondern nach objektiv-äußeren Regeln sich aufbauen; daß ferner die Strophen in kunstvollem Aufbau zu

[1] Wie der Verf. S. 266 Anm. 1 bekannt gab, sollte über Rhythmusgesetze ein Artikel in dieser Zeitschrift erscheinen. Das scheint bisher wohl nicht geschehen zu sein.

[2] Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien Jahrg. 1921 Nr. IX S. 12–44. nebst acht Doppeltafeln. Separatabdruck im Selbstverlag des Verfassers St. Gabriel, Mödling bei Wien. Preis 15 Mk.

Perikopen sich zusammenschließen; daß auch die einzelnen Perikopen in bewußtem Zusammenschluß größere **Perikopengruppen** bilden, die ihrerseits endlich in ebenso bewußter Architektonik zu der **Gesamtheit des betreffenden Evangeliums** sich aufbauen."

Ich gebe im folgenden von den in der genannten Abhandlung aufgestellten Gesetzen und Regeln, deren wir bei der vorliegenden Aufgabe bedürfen werden, eine ganz kurze Zusammenfassung, indem ich für alles Nähere auf die genannte Abhandlung selbst verweise. Der leichteren Zitierung halber versehe ich die einzelnen Gesetze mit fortlaufenden §-Ziffern.

1. Der Vers.

§ 1. Als Vers gilt jeder einzelne Satz, aber auch jedes einzelne Verb, auch wenn es mit dem vorhergehenden Verb das gleiche Subjekt hat. Bloße Nominalbildungen bewirken an sich nie einen Vers, wie groß ihre Zahl auch sein möge.

a) Nähere Bestimmungen betreffs der **Verben.**

§ 2. a) Eine Anzahl prosthetischer Verben machen mit dem nachfolgenden Hauptverb einen Vers aus: herantreten und . . ., hingehen und . . ., nehmen und . . . (Mt. 18, 28; 19, 21, Mk. 12, 3, Lk. 10, 34, Joh. 9, 7).

§ 3. b) Zwei Verba, die als Synonyma oder als Zusammenfassung Eines Begriffes fungieren, machen nur einen Vers aus: weinen und jammern, essen und trinken (Lk. 17, 27).

§ 4. c) Ein *Verbum dicendi* mit nachfolgendem *λέγει* u. ä. macht mit diesem nur Einen Vers aus.

§ 5. d) Der hebräisierende Ausdruck „und es geschah" bildet mit dem nachfolgenden Verb nur Einen Vers, ausgenommen der Fall, wo der Ausdruck selbst eine nähere Bestimmung erhält.

b) Nähere Bestimmungen betreffs des **Nomen.**

§ 6. a) Ein Vokativ, dessen Nomen im nachfolgenden Satz nicht als irgendein Satzteil vorkommt, bildet einen eigenen Vers.

§ 7. b) Bei Reihenaufzählungen von Nomina bilden Paargruppen je einen Vers; s. Apostelverzeichnis Mt. 10, 2–4, Lk. 6, 14–17.

§ 8. c) Ein emphatisch hervorgehobenes Substantiv bildet Einen Vers (Mk. 10, 8 und Parall.).

c) Nähere Bestimmungen betreffs des **Partizipiums.**

§ 9. a) Bei den Synoptikern gilt fast immer das Partizip wie ein finites Verb als selbständiger Vers; bei Johannes fungiert es nicht selten als Nomen und hat deshalb keine versbildende Kraft.

§ 10. b) Wenn Partizipien oder Infinitive von einem *Verbum sentiendi* abhängig sind, machen sie mit diesem Einen Vers aus „sie sahen ihn wandeln" (Mt. 14, 26). Wenn aber ein zweites oder drittes Verbum so abhängig gemacht wird, erhält es versbildende Kraft.

d) Sonstige nähere Bestimmungen.

§ 11. a) Jeder mit *ἀλλά* eingeführte Satzteil gilt als selbständiger Vers; bei Johannes scheint das nicht so durchgängig zu sein.

§ 12. b) Auch jeder mit *εἰ μή* eingeführter Satzteil gilt als selbständiger Vers.

§ 13. c) Wenn nach einem *Verbum dicendi* die direkte Rede folgt und nur aus einem nominalen Satzteil besteht, erhält er selbständige Versgeltung: (Sie sprachen:) „Des Kaisers" (Mt. 22, 21).

§ 14. d) Die Übersetzung eines hebräischen (aramäischen) Satzes oder Satzteiles ins Griechische erhält nie eigene Versgeltung, sondern hat den Charakter einer Glosse; (Mt. 27, 46, Mk. 15, 34).

2. Die Strophe.

§ 15. Als Grundeinheit der Strophe erscheinen der Distichos, die Verbindung von zwei, und der Tristichos, die Verbindung von drei Versen, von denen der erstere nie, der zweite nur selten für sich allein vorkommt.

§ 16. Am häufigsten kommen die Verdoppelungen der beiden Grundelemente vor, die vierzeilige und die sechszeilige Strophe; letztere häufiger bei Matthäus und Markus, erstere, mit ihrer Verdoppelung, der achtzeiligen, bei Lukas sehr beliebt, während das Lieblingsstrophenmaß bei Johannes die siebenzeilige Strophe ist. Die fünfzeilige und noch mehr die zehnzeilige Strophe sind sehr selten; die elf- und dreizehnzeilige Strophe fehlen, außer in der Kompensation (§ 17). Dagegen sind häufiger die neun- und zwölfzeilige Strophe, letztere besonders bei Johannes. Lukas hat zweimal (Versuchungsgeschichte und Todeskampf am Ölberg) das vierzehnzeilige Strophenmaß.

§ 17. Von der größten Bedeutung für den Aufbau der Strophe ist das Gesetz der Kompensation. Es besteht darin, daß in einer Perikope, wenn eine oder mehrere Strophen einen oder mehrere Verse zu wenig oder zu viel haben, gerade so viel andere Strophen einen oder mehrere Verse zu viel oder zu wenig haben müssen. Dieses Gesetz kann eine große Mannigfaltigkeit der äußeren Form und der inneren Freiheit bewirken.

3. Die Perikope.

§ 18. Die Zusammengehörigkeit einer Anzahl von Strophen zu einer Perikope kann sich kundgeben

a) in einer gewissen Abrundung der Zahl der Strophen und Verse, wenn die Strophen alle gleichartig sind: vier vierzeilige, sechs sechszeilige, acht achtzeilige Strophen u. ä.;

b) in einer gewissen Rhythmik der Aufeinanderfolge verschiedener Strophenarten, wobei das Ebenmaß eine besondere Rolle spielt: Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13, 24–30) : $(2\times4)+(2\times6)+(1\times4)\times(1\times6)$; Verleugnung Petri (Mt. 26, 69–75) : $(2\times3)+4+2\times(2\times3)+4+2$.

4. Die Perikopengruppe.

§ 19. Die Zusammengehörigkeit mehrerer Perikopen zu einer Perikopengruppe kann sich kundgeben

a) in der durchgängigen Gleichartigkeit der Strophen; so ist die gesamte Kindheitsgeschichte bei Matthäus im siebenzeiligen, die bei Lukas im achtzeiligen Strophenmaß geschrieben;

b) in einer gewissen Rhythmisierung des Strophenwechsels oder Zunahme oder Abnahme der Verszahl in den einzelnen Strophen[1].

* * *

[1] Die oben genannte Abhandlung behandelt außerdem: V. die Gesamtheit eines Evangeliums, VI. die Bedeutung für die Textkritik, VII. das Verhältnis der einzelnen

P. Szczygiel berücksichtigt in seiner Abhandlung nur Matthäus, „weil er die semitische Urform relativ am getreuesten bewahrt hat; auch Lukas hat sie sehr gut bewahrt, doch bietet er im Material größere Abweichungen; Markus hat von allen Synoptikern den rhythmischen Aufbau am meisten verwischt" (a. a. O. S. 266). Eine derartige Abschätzung war wohl nur deshalb möglich, weil die Grundlage einer objektiven Abgrenzung der Strophen noch nicht vorhanden war. Wir können uns nicht mit Einem Evangelium begnügen, um zu einer befriedigenden Erfassung der Parusierede zu gelangen, wir müssen alle heranziehen; denn alle haben Modifizierungen an der Urform vorgenommen, die wir aber noch wiedergewinnen können. Wenn P. Szczygiel meint: „Wir haben hier ein echtes Schulbeispiel für das synoptische Problem und ein unentrinnbares Rätsel der Quellenfrage" (a. a. O. S. 273), so hoffen wir mit Hilfe des neu gewonnenen Kriteriums zu einer besseren Lösung des Problems zu gelangen, als sie früher möglich war.

Unsere erste Aufgabe wird sein, den Text der Synoptiker in entsprechender Strophierung vorzuführen und kurz zu kommentieren. Denn wenn auch die einzelnen Evangelien jedes für sich seine oft nicht unbedeutenden formellen Abweichungen von der Grundform aufweisen, so ist es deshalb doch nicht ein bloßes „in Verwirrung geratenes" Fragmentenkonglomerat, das sich um keine Form mehr kümmern würde, sondern jedes Evangelium hat auch für sich selber wieder eine durchaus geschlossene neue Form geschaffen und für sich selbst einen neuen Aufbau in Vers und Strophe gestaltet. Diesen gilt es zunächst für jedes einzelne Evangelium möglichst rein und klar herauszustellen; denn das ist das uns Überlieferte und jetzt positiv uns Vorliegende. Das „Urevangelium", das wir aus diesen drei Einzelformierungen wiedergewinnen wollen, ist ihnen gegenüber das erst durch wissenschaftliche Arbeit Erschlossene und hat demgemäß natürlich da und dort hypothetischen Charakter, wenn wir auch hoffen dürfen, gerade im vorliegenden Falle die Rekonstruierung im großen und ganzen ziemlich überzeugend gestalten zu können.

Zum Zwecke besserer Übersichtlichkeit teilen wir das Ganze in vier Gruppen:

1. die Vorzeichen des Jerusalem- und des Weltendes;
2. der Eintritt des Jerusalem- und des Weltendes;
3. die Wachsamkeitsgleichnisse;
4. das Weltgericht.

Es sind die beiden ersten Gruppen, die uns die meisten Schwierigkeiten bereiten werden.

Evangelien zueinander, VIII. Zusammenfassung; die strophische Form des Zeugnisses für die Eucharistie im 1 Kor. 11, 24–26; IX Anhang von strophisch bearbeiteten und kommentierten Textstücken: 1. die Geburt des Herrn (Lk. 2, 1–21); 2. die Vorbereitung für das Abendmahl (Mt. 26, 1–19, Mk. 14, 1–17, Lk. 22 1–4); 3. der Sturm auf dem Meere (Mt. 8, 23–27, Mk. 4, 35–41, Lk. 8, 22–25); 4. die erste Brotvermehrung (Mt. 14, 13–22 Mk. 6, 30–45, Lk. 9, 10–17, Joh. 6, 1–21); 5 der reiche Jüngling (Mt. 19, 16 26, Mk 10, 17–27, Lk. 18, 18–27); 6. das Gleichnis von den bösen Winzern (Mt. 21, 33–46, Mk. 12, 1–12, Lk. 20, 9–19); 7. die Versuchung mit der Steuermünze (Mt. 22, 15–22. Mk. 12, 13–17, Lk. 20, 20–26); bei den Nummern 2–7 sind die Texte der einzelnen Evangelisten übersichtlich auf je einer Tafel nebeneinander angeordnet worden.

II. Die Vorzeichen des Jerusalem- und die des Weltendes.

1. Die Textformen der jetzigen drei synoptischen Evangelien.

Im folgenden wird von jedem der drei synoptischen Evangelien ihre in Verse und Strophen gegliederte Textform vorgeführt. Wo einfach das oben (S. 25) als § 1 formulierte Grundgesetz zur Anwendung gelangt, und das tritt in der weitaus größten Zahl der Fälle ein, ist ein besonderer Hinweis auf dieses nicht nötig; nur wird das Verbum, welches in dem betreffenden Falle den Vers konstituiert, jedesmal durch Fettdruck hervorgehoben sein. Wenn aber einer der in den folgenden Paragraphen formulierten Einzelfälle auftritt, wird in einer kurzen Bemerkung, zumeist durch bloße Nennung des betreffenden Paragraphen, darauf hingewiesen.

A. Das Matthäus-Evangelium.

Matth. 24, 2—27.

1.

2 Und aus dem Tempel **hinausgehend,**
ging Jesus dahin,
und seine Jünger traten herzu, ihm die **Bauten des Tempels zu zeigen**[1].
Er aber **antwortete** ihnen:
„**Seht** ihr dies alles?
Es wird hier kein Stein **auf dem anderen gelassen,**
der nicht **gelöst** würde."

2.

3 Da er aber auf dem Ölberg **saß,**
traten seine Jünger heimlich zu ihm heran **sprechend**[2]:
„**Sage** uns,
wann das **geschehen** wird,
und was das Zeichen deiner Ankunft und des Weltendes **ist!**"

3.

4 Und Jesus **antwortete** und sprach zu ihnen[3]:
„**Sehet zu,**
daß niemand euch **verführe.**
5 Denn viele werden in meinem Namen **kommen,** sprechend[3]:
‚Ich **bin** der Messias';
und werden viele **verführen.**

4.

6 Ihr werdet **hören** von Kämpfen und Gerüchten von Kämpfen.
Sehet zu,
daß ihr nicht **in Verwirrung geratet.**
Es muß nämlich alles dieses **geschehen,**
aber noch **ist** nicht das Ende.

5.

7 Es wird nämlich ein Volk gegen das andere **aufstehen** und ein Reich gegen das [andere,
und es werden Seuchen und Hungersnöte und Erdbeben stellenweise **sein;**
8 das alles aber **ist** (erst) der Anfang der Wehen.
9 Dann werden sie euch in Bedrängnis **überliefern**
und werden euch **töten,**
und ihr **werdet verhaßt sein** allen Völkern um meines Namens willen.

6.

10 Und dann werden viele **Ärgernis nehmen**
und werden sich gegenseitig **verraten**
und sich gegenseitig **hassen.**

---

[1] § 2. [2] §§ 2, 4. [3] § 4.

11 Und viele falsche Propheten werden **aufstehen**
und werden viele **verführen.**
12 Und wegen des Übermaßes der Ungerechtigkeit wird die Liebe vieler **erkalten.**

7a.

13 Wer aber bis ans Ende **ausgeharrt** hat,
der wird **gerettet** werden.
14 Und dieses Evangelium des Reiches wird **verkündet** werden auf der ganzen [Erde zum Zeugnis allen Völkern,
und dann **kommt** die Vollendung.

8.

15 Wenn ihr also den Greuel der Verwüstung, den Daniel der Prophet [vorausgesagt,
stehen **sehet** am heiligen Orte —[1]
der Leser **verstehe** es wohl! —,
16 dann sollen die in Judäa aufs Gebirge **flüchten,**
und der auf dem Acker **kehre** nicht zurück,
zu **holen** seinen Mantel.

9.

19 **Wehe** aber den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen!
20 **Betet** aber,
daß eure Flucht nicht im Winter **geschehe** noch am Sabbat.
21 Dann wird nämlich eine große Trübsal **sein,**
wie sie nicht **war** von Beginn der Welt bis jetzt,
noch auch je **sein wird.**

7b.

22 Und wenn jene Tage nicht **abgekürzt** würden,
so würde kein Mensch **gerettet** werden.
Aber wegen der Auserwählten werden sie **abgekürzt** werden.

10.

23 Alsdann, wenn jemand euch **sagen** wird:
‚Siehe, hier **ist** der Christus oder dort',
glaubet nicht!
24 Denn es werden falsche Christi und Propheten **aufstehen,**
und sie werden große Zeichen und Wunder **tun,**
so daß, wenn **möglich,**
selbst die Auserwählten **verwirrt werden** könnten.

11.

25 Siehe, ich habe es euch **vorausgesagt!**
26 Wenn man euch also **sagt:**
‚Siehe, er **ist** in der Wüste',
gehet nicht **hinaus!**
‚Siehe, er **ist** in den Gemächern',
glaubet es nicht!

12.

27 Wie nämlich der Blitz **ausgeht** vom Osten
und **aufscheint** bis Westen,
so wird die Ankunft des Menschensohnes **sein.**
28 Wo immer ein Aas **ist,**
dort werden sich auch **sammeln** die Adler."

Schema: 7 + 5 + 6 + 5 + 6 + 6 + 4
+ 6 + 6 + 3 || + 7 + 6 + 5 |
12 × 6 = 72

Die erste Strophe, die, wie wir später sehen werden, ursprünglich neunzeilig war, droht auch jetzt noch achtzeilig zu sein. Indes läßt doch die Anwendung des § 2 zu, daß „und seine Jünger traten herzu, ihm die Bauten

[1] § 10.

des Tempels zu zeigen" als Ein Vers betrachtet werde, so daß Matthäus die Strophe als siebenzeilig hinstellte. Die siebte Strophe ist zunächst defektiv und erscheint nur mit vier Zeilen; sie wird nach dem Kompensationsgesetz (§ 17) durch ein nach Strophe 9 folgendes Stück von drei Zeilen zu einer siebenzeiligen Strophe aufgefüllt. Im übrigen aber hat Matthäus darin das Ursprüngliche bewahrt, daß er das sechszeilige Strophenmaß beibehalten hat. Die vorkommenden siebenzeiligen Strophen (1, 7a+b, 10) sind Kompensationen (§ 17) für die defektiven fünfzeiligen (2, 4, 12).

Dagegen macht schon ein Blick auf die von P. Szczygiel gegebene Gliederung (a. a. O. S. 267) es offenbar, daß Matthäus in seiner Strophenordnung die dort zum Ausdruck gebrachte Gliederung nicht übernommen hat in den drei ersten Gruppen. Die erste Zäsur fällt bei ihm mitten in die fünfte Strophe; die zweite beginnt zwar mit einer neuen Strophe, der 8., aber die vorhergehende 7a reicht noch mit ihrer Ergänzung 7b zu Unrecht in den dritten Abschnitt hinein. Nur die vierte Zäsur, die wir anders ansetzen als P. Szczygiel, ist noch an der alten Stelle erhalten geblieben.

Wohl aber hat Matthäus von der alten Anordnung das beibehalten, daß er, wenn die Kompensation (und die Einleitung) miteingerechnet wird, die Zwölfzahl der alten Strophen beibehalten und mit ihnen auch dieselbe Gliederung, freilich mit Verschiebung der drei ersten Zäsuren, im großen und ganzen beibehalten hat, nämlich:

1. Einleitung
Strophe 1 (24, 2–3)

2. Entferntere Vorzeichen des Jerusalemendes.
Str. 2, 3, 4 (24, 4–6)

3. Entferntere Vorzeichen des Weltendes.
Str. 5, 6, 7a (24, 7–14)

4. Nächste Vorzeichen des Jerusalemendes.
Str. 8, 9, 7b (24, 15–22)

5. Nächste Vorzeichen des Weltendes.
Str. 10, 11, 12 (24, 23–28)

Hier scheint die starke Verkürzung der Strophe 7b symbolisch hindeuten zu sollen auf ihren Inhalt: „jene Tage werden abgekürzt werden".

B. Das Markus-Evangelium.
Mk. 13, 1–23.

1.

1 Und da er aus dem Tempel hinausging,
spricht einer von seinen Jüngern zu ihm:
„Meister, schau,
welche Steine und welche Struktur!"
2 Und Jesus antwortete ihm:
„Siehst du diese großen Gebäude?
Es wird kein Stein auf dem anderen bleiben,
der nicht gelöst würde."

2.

3 Und da er auf dem Ölberg dem Tempel gegenüber saß,
fragten ihn gesondert Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas:
„Sag uns,
wann das geschehen wird?
Und welches wird das Zeichen sein,
wann alles dieses sich vollenden wird!"

3.

Und Jesus **antwortete** und begann zu ihnen zu sprechen[1]:
„Sehet zu,
daß niemand euch **verführe!**
Viele werden nämlich **kommen** in meinem Namen sagend:[2]
‚Ich **bin** es',
und viele werden sie **verführen.**

4.

Wenn ihr aber **höret** von Kriegen und Kriegsgerüchten,
so **geratet** nicht in Verwirrung:
es muß das nämlich **geschehen,**
aber es **ist** noch nicht das Ende.
Es wird sich nämlich **erheben** ein Volk wider das andere und ein Reich
und Erdbeben werden stellenweise sein und Hungersnöte: [wider das andere,
der Beginn der Wehen **ist** das (alles).

5.

Schauet aber auf euch selbst!
Denn man wird euch den Ratsversammlungen **übergeben,**
und in den Synagogen werdet ihr **gegeißelt** werden, [Zeugnis für sie.
und vor Statthaltern und Königen werdet ihr **stehen** um meinetwillen zum
Und in alle Völker hinaus muß zuerst das Evangelium **verkündet** werden.

6.

Und wenn sie euch wegführen und **überliefern**[3],
so **denket** nicht vorher **nach,**
was ihr **reden** sollet.
Sondern was euch **gegeben** wird in jener Stunde,
das redet!
Denn **nicht** ihr **seid** die Sprechenden,
sondern der Heilige Geist[4].

7.

Es wird aber der Bruder den Bruder und der Vater den Sohn zum Tode
und die Kinder werden gegen die Eltern **aufstehen** [überliefern,
und werden sie **töten.**
Und ihr werdet allen **verhaßt** sein meines Namens wegen.
Wer aber bis ans Ende **ausgeharrt** hat,
der wird **gerettet** werden.

8a.

Wenn ihr aber den Greuel der Verwüstung stehen **sehet**[5],
wo es sich nicht **ziemt** —
Der Leser **verstehe** es! —,

9.

dann mögen die in Judäa ins Gebirge **fliehen,**
und der auf dem Dache **steige** nicht ins Haus **hinab,**
noch **gehe** er **hinein,**
etwas aus seinem Hause zu **holen;**
und der auf dem Acker **kehre** nicht **zurück,**
seinen Mantel zu **holen.**

---

[1] § 4. Hier ist indes das Zusammendrängen der Verben außergewöhnlich, da auch da Hilfsverb „begann" noch hinzukommt. Markus hat dieses letztere hier notwendig, zu Eröffnung der folgenden längeren Rede, da bei ihm sich sonst nirgends eine solche findet.

[2] §§ 2, 4. [3] §§ 2, 3.

[4] § 11. [5] § 10.

10.

17 **Wehe** aber den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen!
18 **Betet** aber,
daß es nicht im Winter **geschehe.**
Denn es werden jene Tage eine Trübsal **sein,**
wie sie nicht **war** vom Beginn der Schöpfung, die Gott geschaffen, bis **jetzt**[1],
noch auch je **sein wird.**

8b.

20 Und wenn Gott jene Tage nicht **abgekürzt** hätte,
würde kein Mensch **gerettet** werden.
Aber wegen der Auserwählten, die er erwählt, hat er die Tage **abgekürzt**[1].

11.

21 Und dann, wenn jemand **euch sagt:**
‚Siehe hier **ist** der Christus, oder dort!'
so **glaubet** es nicht!
22 Es werden nämlich falsche Christi und falsche **Propheten aufstehen,**
und sie werden Zeichen und Wunder **tun,**
um, wenn **möglich,**
zu **verführen** sogar die Auserwählten."

12.

23 Ihr **sehet** also **zu:**
siehe, ich habe euch alles **vorausgesagt."**

Schema: $8 \| + 6 + 6 + 7 \| + 5 + 7 + 6 \|$
$+ 3 + 6 + 6 + 3 \| + 7 + 2 \| =$
$12 \times 6 = 72$

Die Anfangsstrophe ist hier deutlich eine achtzeilige. Dagegen herrscht im übrigen auch bei Markus die sechszeilige Strophe. Auch gibt es eine Halbstrophe — freilich mit besserer Zäsur —, die 8a, die sich mit 8b zu einer Ganzstrophe zusammenschließt. Im übrigen füllen die zwei überschüssigen Verse der Strophe 1 und der je eine überschüssige Vers der Strophen 4 und 11 die stark defektive Strophe 12 mit ihren bloß zwei Versen zu einer vollen sechszeiligen auf, während die defektive fünfzeilige Strophe 5 durch die nachfolgende siebenzeilige Strophe 6 aufgefüllt wird (§ 17).

Hier bei Markus treffen umgekehrt die drei ersten Zäsuren der Sinnabschnitte sehr gut nicht nur mit Strophenanfang, sondern auch mit der von Markus beibehaltenen Grundgliederung zusammen: die erste Zäsur vor Strophe 2, die zweite vor Strophe 5, die dritte vor Strophe 8a. Auch die vierte ist entsprechend gesetzt, aber die durch sie eröffnete Gruppe ist stark verkürzt. Die Gliederung gestaltet sich also folgendermaßen:

1. Einleitung
Str. 1 (Mk. 13, 1–2).

2. Entferntere Vorzeichen des Jerusalemendes.
Str. 2, 3, 4 (13, 3–8).

3. Entferntere Vorzeichen des Weltendes.
Str. 5, 6, 7 (13, 9–13).

4. Nächste Vorzeichen des Jerusalemendes.
Str. 8a 9, 10, 8b (13, 14–20).

5. Nächste Vorzeichen des Weltendes.
Str. 11, 12 (13, 21–23).

[1] Die an sich verbalen Satzteile „die Gott geschaffen" und „die er erwählt" sind nur hebräisierende Verstärkungen der Nomina „Schöpfung" bzw. „Auserwählten" und werden deshalb nicht als eigene Verse gezählt.

Markus hat ebenfalls, wenn die Kompenſation (und auch die Einleitung) miteingerechnet wird, die Zwölfzahl der Strophen beibehalten und hat auch die gleiche Geſamtzahl von 72 Verſen wie Matthäus.

C. Das Lukas-Evangelium.
Lk. 21, 5–24.

1.

5 Und als einige **ſagten** vom Tempel,
daß er mit ſchönen Steinen und Weihegeſchenken **geſchmückt** ſei,

2.

6 **ſprach** er:
„Was ihr da **ſehet**,
es werden Tage **kommen**,
wo kein Stein auf dem anderen **bleiben** wird,
der nicht **gelöſt** würde."

3.

7 Sie **fragten** ihn aber ſprechend[1]:
„Meiſter[2],
wann wird das nun **geſchehen**,
und welches **iſt** das Zeichen,
wann es zu geſchehen **beginnt**?"

4.

8 Er aber **ſprach**:
„**Sehet** zu,
daß ihr nicht **verführt** werdet!

5.

Viele werden nämlich **kommen** in meinem Namen ſagend[3]:
‚**Ich bin** es',
und: ‚Die Zeit **iſt herangenaht**';
folget ihnen nicht!

6.

9 Wenn ihr aber **höret** von Schlachten und Aufſtänden,
laſſet euch nicht **erſchrecken**!
Es **muß** nämlich zuerſt dies geſchehen,
aber es **kommt** noch nicht ſogleich das Ende."

7.

10 Dann **ſprach** er zu ihnen:
„Es wird **aufſtehen** ein Volk gegen das andere, ein Reich gegen das **andere**.
11 Große Erdbeben werden ſtrichweiſe **ſein** und Hungersnöte,
und Schreckensbilder am Himmel und große Zeichen werden **ſein**.

8.

12 Aber vor allem dieſem werden ſie **Hand** an euch **legen**,
und werden euch **verfolgen**,
indem ſie euch den Synagogen und Wachen **übergeben**
und euch vor Könige und Statthalter **führen** werden.
13 Es wird euch aber zum Zeugnis **gereichen**.

9.

14 **Nehmet** es euch aber vor,
nicht vorher **nachzudenken**,
wie ihr **antworten** ſollet.

[1] § 4. [2] § 6. [3] § 2.

10.

Denn ich **gebe** euch einen Mund und Weisheit,
dem nicht **widerstehen** und **widersprechen** können alle[1],
die euch **entgegen** sind.

11.

Ihr werdet aber **überliefert** werden von Eltern, Brüdern, Verwandten, [Freunden,
und einige aus euch wird man **töten**.
Und ihr werdet **verhaßt** sein bei allen um meines Namens willen.
Aber kein Haar von eurem Haupte wird **verloren gehen**.
In eurem Ausharren werdet ihr euer Leben **besitzen**.

12a.

Wenn ihr aber Jerusalem von einem Heere umgeben **seht**[2],
so sollt ihr **wissen**,
daß seine Verwüstung **genaht** ist.

13.

Alsdann, die in Judäa mögen ins Gebirge **fliehen**;
und die in seiner Mitte mögen **weggehen**,
und die auf dem Lande mögen nicht **hineingehen**;
denn es **sind** die Tage der Rache zur Erfüllung alles Geschriebenen.

12b.

Wehe aber den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen!
denn es wird eine große Drangsal über das Land **kommen** und ein Zorn über [dieses Volk.

14.

Und sie werden **fallen** durch die Schärfe des Schwertes
und gefangen **weggeführt** werden in alle Völker,
und Jerusalem wird von den Heiden **zertreten** werden,
bis sich **erfüllen** die Zeiten der Nationen."

Schema: $\left.\begin{matrix} 2+5 \\ +5+3+4+4+4 \\ +5+3+3+5 \\ +3+4+2+4 \end{matrix}\right\} = 14 \times 4 = 56$

Wie so häufig im Verhältnis von Lukas zu den beiden anderen Synoptikern tritt es auch hier ein, daß, wo diese beiden die sechszeilige Strophe aufweisen, er die vierzeilige zeigt. Diese ist allerdings mit großer Freiheit verwendet, so daß die Kompensation oft und weitreichend eintreten muß. Aber sie ist doch ausreichend vorhanden, da 1. den dreizeilig defektiven Strophen 4, 9, 10, 12a ebenso viele übermäßige fünfzeilige 2, 3, 8, 11, gegenüberstehen, 2. die beiden Halbstrophen 1 und 12b sich zu einer ganzen ergänzen. Auffallend ist, daß die alte einleitende Strophe, die bei Lukas in zwei zerfällt, im ganzen nur sieben Zeilen aufweist, obwohl man doch gerade bei der vierzeiligen Strophe des Lukas hier acht hätte erwarten sollen, um so mehr, da auch Markus acht Verse bietet, dem Lukas auch sonst so stark folgt. Wir werden aber weiter unten sehen, wie sich das befriedigend erklärt.

Der Gesamtaufbau ist bei Lukas gegenüber Matthäus und Markus stark verändert. Scheinbar besteht diese Veränderung hauptsächlich darin, daß bei ihm die 5. Gruppe: Nächste Vorzeichen des Weltendes ganz weggefallen ist. Wir werden weiter unten sehen, daß die Veränderung noch tiefgreifender ist: auch die 4. Gruppe: Nächste Vorzeichen des Jerusalemendes, ist weggelassen, oder vielmehr nur noch vier Verse sind von ihr

[1] § 3. [2] § 10.

vorhanden, die aber gänzlich aufgehen in etwas ganz Neuem, das aus dem folgendem Abschnitte herübergenommen ist: der Eintritt des Jerusalemendes.

2. Die ursprüngliche Form des Textes.

Von großer Bedeutung ist gleich die Form der ersten, **einleitenden Strophe.** Vergleichen wir die Formen der drei Synoptiker miteinander, so sehen wir, daß sie bei Matthäus und Lukas sieben, bei Markus acht Verse hat, wobei aber zu sagen ist, daß auch bei Matthäus acht Verse gezählt werden könnten (s. oben S. 262 f.). Das zweite ist, daß die ganze Strophe in zwei Teile zerfällt, von denen der erste die Rede der Jünger, der zweite die Antwort Jesu enthält. Der erste Teil enthält bei Markus (und Matthäus) vier Verse; wenn er bei Lukas nur zwei enthält, so rührt das daher, daß die Nachricht von dem Hinausgehen aus dem Tempel bei Lukas fehlt, weshalb er die Jünger auch von schönen Steinen und Weihegeschenken reden läßt; man kann also annehmen, daß auch bei Lukas früher hier vier Verse vorhanden waren. Der zweite Teil hat bei Matthäus und Markus vier, bei Lukas aber fünf Verse, da Lukas noch den Vers „es werden Tage kommen" dazu bringt. Es gibt keinen Grund, der annehmen ließe, daß Lukas diesen Vers hineinfügte; im Gegenteil, bei seiner vierzeiligen Strophe macht er ihm vielmehr Schwierigkeiten. Man kann eher annehmen, daß Matthäus und Markus ihn weggelassen haben, weil er ihnen für ihre sechszeilige Strophe Schwierigkeiten machte. So läßt sich mit ziemlicher Sicherheit festsetzen, daß die Einleitungsstrophe ursprünglich neun Verse hatte.

Nehmen wir den **ersten Abschnitt,** der bei Matthäus und Lukas deutlich durch eine Zäsur vom folgenden geschieden ist, so geht er bei Markus bis 13, 9 „Schauet aber auf euch selbst", bei Lukas bis 21, 12 „Aber vor allem diesem werden sie Hand an euch legen". Bei Matthäus ist die Zäsur weniger deutlich, sie liegt mitten in seiner fünften Strophe bei Vers neun.

Die erste Strophe dieses Abschnittes hat bei Matthäus und Lukas fünf, bei Markus sechs Verse; die fünf bei Lukas kommen aber den sechs bei Markus gleich, da Lukas statt der zwei einleitenden Verse des Markus nur einen hat. Der eigentliche Unterschied konzentriert sich darin, daß Markus und Lukas mit zwei Versen fragen, was Matthäus mit Einem fragt:

Markus.	Lukas.
Und welches wird das Zeichen sein, wann alles dieses sich vollenden wird?	Und welches ist das Zeichen, wann es zu geschehen beginnt?

Matthäus.
und was das Zeichen deiner Ankunft und des Weltendes ist.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß hier Matthäus das Ursprüngliche bewahrt hat, da bei Markus und Lukas die beiden angeführten Verse fast eine Tautologie zu den beiden vorhergehenden bilden, während sie bei Matthäus zu etwas sachlich Neuem fortschreiten, indem sie nach dem Jerusalemende auch um das Weltende fragen. Wir dürfen also annehmen, daß die erste Strophe wie bei Matthäus fünf Verse hatte.

Die zweite Strophe hat bei Matthäus und Markus sechs Verse, die sich bei beiden alle genau entsprechen, so daß darin schon ein Indizium für ihre Ursprünglichkeit liegt. Lukas setzt statt des einen letzten Verses von Markus und Matthäus zwei andere ein und erhält dadurch als Gesamtzahl sieben. Er zerstört aber dadurch die genaue Entsprechung von „daß niemand euch verführe"

am Ende der ersten Halbstrophe zu „und viele werden sie verführen". So darf man also annehmen, daß die zweite Strophe sechs Verse hatte.

In der dritten Strophe hat Matthäus[1] und Lukas acht, Markus sieben Verse. Aber sowohl bei Matthäus wie Lukas findet sich je ein überflüssiger, störender Vers; bei Matthäus: „Sehet zu", das nur eine Wiederholung des gleichen: „Sehet zu" der vorhergehenden Strophe ist; bei Lukas: „Dann sprach er zu ihnen", wodurch ein neuer Abschnitt markiert werden soll. Gerade der Umstand, daß die Zusätze in den beiden Evangelien ganz verschieden sind, beweist ihren sekundären Charakter. Es unterliegt also keinen Zweifel, daß die dritte Strophe sieben Verse hatte.

Somit ergibt sich, daß der erste Abschnitt aus drei Strophen besteht, deren Verszahl sich steigert: $5+6+7$, was vielleicht das Anwachsen der unheilvollen Dinge ausdrücken soll. Im Wege der Kompensation ist $5+6+7=6+6+6$, d. h. der erste Abschnitt zählt drei sechszeilige Strophen.

Für den **zweiten Abschnitt** ist der Abschluß bei allen drei Synoptikern gut markiert: bei Markus durch Vers 13 „wer aber ausharrt bis ans Ende, wird gekrönt werden" = Lukas Vers 19 „in eurem Ausharren werdet ihr euer Leben besitzen"; bei Matthäus Vers 13 „und dann kommt die Vollendung". Betreffs Matthäus ist zu bemerken, daß er hier nicht den vollen ursprünglichen Text in seinem Wortlaut bringt, sondern nur einen Teil desselben und zum anderen Teil sinngemäße Umschreibungen. Den ursprünglichen Text hat er schon in der Rede Jesu bei der Aussendung der Apostel eingeflochten, und da stimmt er aufs engste besonders im Vers- und Strophenbau mit der hier von Markus gegebenen Form überein, mit Ausnahme einer bedeutungsvollen Weglassung bei Matthäus, die in die Aussendungsrede nicht gepaßt hätte: „und in alle Völker hinaus muß zuerst das Evangelium verkündigt werden".

Mt. 10.

17 **Hütet** euch aber vor den Menschen!
Denn man wird euch in die Ratsversammlungen **übergeben,**
und in den Synagogen euch **geißeln.**
18 Und vor Statthalter und Könige werdet ihr **geführt** werden meinetwegen zum
[Zeugnis ihnen und den Völkern.

---

19 Wenn sie euch also **überliefern** werden,
so seid nicht **besorgt,**
wie oder was ihr **sprechen** sollet.
Es wird euch nämlich in jener Stunde **gegeben** werden,
was ihr **reden** sollt
20 Denn nicht ihr **seid** die Sprechenden,
sondern der Geist eures Vaters, der in euch **spricht.**

---

21 Es wird aber der Bruder den Bruder und der Vater das Kind **in den**
und die Kinder werden gegen die Eltern **aufstehen,** [**Tod bringen,**
und sie **töten.**
22 Und ihr werdet **gehaßt** sein von allen um meines Namens willen.
Wer aber **ausgeharrt** hat bis ans Ende,
der wird **gerettet** werden.

Die enge Übereinstimmung in Vers und Strophenbau und selbst im Inhalt der einzelnen Verse bei Matthäus und Markus gibt eine Gewähr dafür, daß sie das Ursprüngliche bewahrt haben. Lukas weist demgegenüber

---

[1] Bei Zusammenfassung seiner Strophen vier und der drei ersten Zeilen von fünf.

sowohl im Inhalt eine freiere Umschreibung als in der Form die starke Rücksichtnahme auf seine vier-, bzw. drei- und fünfzeilige Strophe auf.

So läßt sich also feststellen, daß hier die erste Strophe fünf, die zweite sieben, und die dritte sechs Verse zählt, so daß sich das Schema ergibt 5 + 7 + 6 = 6 + 6 + 6 d. h. auch der zweite Abschnitt zählt drei sechszeilige Strophen.

Für den **dritten Abschnitt** wie für den vierten ist zunächst Lukas, wie zum Teil schon ausgeführt und weiter unten noch mehr dargetan werden wird, völlig auszuscheiden.

Markus bringt zuerst einen dreizeiligen Halbvers und dann, klar abgegliedert gegenüber diesem, einen sechszeiligen Ganzvers. Matthäus hat an Stelle beider nur eine Ganzstrophe von sechs Zeilen. Daß er die Ganzstrophe von Markus in eine dreizeilige Halbstrophe zusammengezogen hat, ist ziemlich klar[1]. Es bleibt aber die Gleichheit der dreizeiligen Halbstrophe von Markus mit der der ersten dreizeiligen Hälfte des Verses von Matthäus, wenn auch die Verse selbst nicht ganz dieselben sind; hier hat wohl Markus mit Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser die Veränderung vorgenommen.

Die folgende sechszeilige Ganzstrophe ist wiederum vollständig gleich bei Matthäus und Markus in Anordnung wie auch im Inhalt der Verse. Dasselbe gilt auch von der nachfolgenden dreizeiligen Halbstrophe.

So ergibt sich für diesen Abschnitt das Schema: 3 + 6 + 6 + 3 = 6 + 6 + 6 d. h. auch der dritte Abschnitt zählt drei sechszeilige Strophen.

Aber die Anordnung, die hier gewählt ist, daß die drei Verse, die vom „Abkürzen" der Tage reden, tatsächlich für sich, in einer „abgekürzten" (Halb-) Strophe stehen, ist wohl sicher ein beabsichtigter Symbolismus. Matthäus hat diesen noch deutlicher machen wollen, indem er diesem Abschnitt überhaupt nur **zwei und eine halbe** Strophen gab. Markus dagegen hält an der älteren Anordnung fest, daß eine gekürzte Strophe nach dem Gesetz der Kompensation durch eine andere Strophe irgendwie aufgefüllt werden muß; bei ihm geschieht das durch die Halbstrophe zu Beginn des Abschnittes, die ja auch ihrerseits deutlich von dem übrigen sich sowohl innerlich als äußerlich abhebt.

Vom **vierten Abschnitt** bringt auch Markus nur die erste Strophe und eine bzw. zwei erste Zeilen der zweiten.

Die erste Strophe stimmt bei Matthäus und Markus derart überein in Anordnung und Inhalt der Verse, daß hier die siebenzeilige Strophe gesichert erscheint.

Das Weglassen der zweiten und dritten Strophe bei Markus kann nicht ursprünglich sein. Schon innerlich nicht; denn gegenüber der Gefahr der Antichriste, die so stark ist, daß selbst Auserwählte verführt werden könnten, erscheint die bloße Vorausage („siehe, ich habe euch alles vorausgesagt" Mk. 13, 23) als nicht sehr starkes Schutzmittel. Aber auch ein äußerlicher Grund spricht dagegen: Lk. 17, 23 ff. bringt in Zusammenhängen wie bei Matthäus auch die Worte, die dieser in diesen beiden Versen aufweist, nur daß er sie wiederum in das bei ihm so häufige vierzeilige Strophenmaß hineingibt. So können wir es also ruhig bei dem Zeugnis des Matthäus für die beiden letzten Strophen bewenden lassen.

[1] Vgl. dazu Lukas 17, 31.

Es ergibt sich für diesen Abschnitt das Schema: 7 + 6 + 5 = 6 + 6 + 6 d. h. auch der vierte Abschnitt zählt drei sechszeilige Strophen.

Bezüglich der Anordnung der Verse in den Strophen darf wohl darauf hingewiesen werden, daß, während der erste Abschnitt ein Ansteigen aufwies: 5 + 6 + 7, jetzt der letzte ein Ausklingen zeigt: 7 + 6 + 5.

Ich werde jetzt darangehen, den so erschlossenen ursprünglichen Text hierher zu setzen, wobei ich die innere Gliederung sogleich auch typographisch hervortreten lasse. Wegen der kleineren Varianten, die die einzelnen Evangelisten auch sonst noch aufweisen, kann natürlich in manchen Fällen eine allseits sichere Entscheidung nicht getroffen werden und kann eine gewisse Willkür der Wahl nicht ausbleiben.

1. Einleitung.

1.

Und da er aus dem Tempel **hinausging,**
spricht einer von seinen Jüngern zu ihm:
„Meister, **schau,**
welche Steine und welche Struktur[1]!"
Und Jesus **antwortete** ihm:
„**Seht** ihr dies alles?
Es werden Tage **kommen,**
wo hier kein Stein auf dem anderen **bleiben** wird,
der nicht **gelöst** würde."

2. Entferntere Vorzeichen des Jerusalemendes.

2.

Da er aber auf dem Ölberg dem Tempel gegenüber **saß,**
fragten ihn gesondert Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas:
„**Sag** uns,
wenn das **geschehen** wird,
und was das Zeichen deiner Ankunft und des Weltendes **ist**!"

3.

Und Jesus **antwortete** und sprach zu ihnen[2]:
„**Sehet zu,**
daß niemand euch **verführe!**
Denn viele werden **kommen** in meinem Namen sprechend[2]:
‚Ich **bin** der Messias';
und viele werden sie **verführen.**

4.

Wenn ihr aber **höret** von Kriegen und Kriegsgerüchten,
so werdet nicht **verwirrt:**
es muß nämlich all dies **geschehen,**
aber es **ist** noch nicht (sogleich) das Ende.
Es wird sich nämlich **erheben** ein Volk wider das andere und ein Reich wider das [andere,
und Erdbeben werden stellenweise **sein** und Seuchen und Hungersnöte:
der Beginn der Wehen **ist** das (alles erst).

3. Entferntere Vorzeichen des Weltendes.

5.

Schauet aber auf euch selbst!
Denn man wird euch den Ratsversammlungen **überliefern,**
und in den Synagogen euch **geißeln.**
Und vor Statthaltern und Königen **werdet** ihr **stehen** meinetwegen zum Zeugnis
und in alle Völker hinaus muß zuerst das Evangelium **verkündet** werden. [für sie,

[1] Elliptischer Satz. [2] § 4. [3] §§ 2. 4.

6.

Und wenn sie euch wegführen und **überliefern**[1],
so sollt ihr nicht vorher besorgt **nachdenken**,
wie oder was ihr **reden** sollt.
Sondern was euch **gegeben** wird in jener Stunde,
das redet!
Denn nicht ihr seid die Sprechenden,
sondern der Heilige Geist (der in euch spricht)[2].

7.

Es wird aber der Bruder den Bruder und der Vater das Kind zum Tode über-
und die Kinder werden gegen die Eltern **aufstehen** [liefern,
und werden sie **töten.**
Und ihr werdet allen **verhaßt** sein meines Namens wegen.
Wer aber bis ans Ende **ausgeharrt** hat,
der wird **gerettet** werden.

4. Nächste Vorzeichen des Jerusalemendes.

8a.

Wenn ihr aber den Greuel der Verwüstung, den Daniel der Prophet **vorher-**
stehen sehet am heiligen Orte —[3] [gesagt,
der Leser **verstehe** es wohl! —,

9.

dann mögen die in Judäa auf die Berge **fliehen,**
und der auf dem Dach **steige** nicht ins Haus **hinab,**
noch **gehe** er **hinein,**
etwas aus seinem Hause zu **holen;**
und der auf dem Acker **kehre** nicht **zurück,**
seinen Mantel zu **holen.**

10.

Wehe aber den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen!
Betet aber,
daß eure Flucht nicht im Winter **geschehe** noch am Sabbat!
Dann wird nämlich eine große Trübsal **sein,**
wie sie nicht **war** vom Beginn der Schöpfung Gottes bis jetzt,
noch auch je **sein wird.**

8b.

Und wenn Gott jene Tage nicht **abgekürzt** hätte,
würde kein Mensch **gerettet** werden.
Aber wegen seiner Auserwählten hat er die Tage **abgekürzt.**

5. Nächste Vorzeichen des Weltendes.

11.

Alsdann, wenn jemand euch **sagt:**
‚Siehe, hier **ist** der Christus oder dort',
so **glaubet** es nicht!
Denn es werden falsche Christi und falsche Propheten **aufstehen,**
und sie werden große Zeichen und Wunder **tun,**
so daß, wenn **möglich,**
sogar die Auserwählten **verwirrt** werden könnten.

12.

Siehe, ich habe es euch **vorausgesagt!**
Wenn man euch also **sagt:**
‚Siehe, er **ist** in der Wüste',
so **gehet** nicht **hinaus;**
‚Siehe, er **ist** in den Gemächern',
so **glaubet** es nicht!

[1] § 2. [2] § 11. [3] § 10.

13.

Wie nämlich der Blitz **ausgeht** vom Osten
und **aufscheint** bis Westen,
so wird die Ankunft des Menschensohnes **sein.**
Wo immer ein Aas **ist,**
dort werden sich auch **sammeln** die Adler."

Schema: $9 + (3 \times 6) + (3 \times 6) + (3 \times 6) + (3 \times 6) =$
$9 + (12 \times 6) = 81\ (= 9 \times 9)$

Hier haben wir nun in einer objektiven äußeren Scheidung, in ganz getrennten Strophengruppen, dazu in einer nicht zu mißverkennenden Ebenmäßigkeit dieser Gruppen, die Vorzeichen voneinander genau abgegrenzt, die sich auf das Jerusalemende beziehen, von denen, die das Weltende betreffen, deren so ganz verschiedenartigen Inhalt P. Szczygiel in trefflicher Kürze zusammenfaßt: „Der Kontrast besteht in jeder Beziehung. Der Schauplatz ist verschieden: Judäa und die Welt. Verschieden das gefährdete Gut: das leibliche Leben, und der Glaube mit dem Seelenheil. Verschieden das angeratene Mittel: Flucht, und Ausdauer im Glauben, um den aus verschiedenen Quellen fließenden Gefahren zu entgehen. Entgegengesetzt sind auch die Zeitansätze: dort eine bestimmte kurze Spanne Zeit, hier völlige Unbestimmtheit der Zeitfolgen; dort sicher im voraus erkennbar, hier nur die eine Gewißheit in betreff der Ungewißheit und Plötzlichkeit." Daß auch die Unterschiede betreffs der Zeitansätze bestehen, werden wir erst im folgenden Abschnitt näher kennen lernen.

Dagegen muß hier noch ein anderer Unterschied namhaft gemacht werden. Die beiden Vorzeichengruppen beginnen gleichzeitig und laufen dann nebeneinander her:

2. Entferntere Vorzeichen des **Jerusalem**endes.
4. Nächste Vorzeichen des **Jerusalem**endes.

3. Entferntere Vorzeichen des **Welt**endes.
4. Nächste Vorzeichen des **Welt**endes.

Die Vorzeichen des Jerusalemendes berichten die Geschichte des endenden jüdischen Volkes, und der Schauplatz dieser Geschichte engt sich immer mehr ein: Palästina, Judäa, Jerusalem. Die Vorzeichen des Weltendes aber berichten die Geschichte der werdenden Kirche Christi, und ihr Schauplatz breitet sich immer weiter aus: Jerusalem, Judäa, Palästina, alle Völker.

Dabei ergibt sich eine merkwürdige Übereinstimmung. Jede der beiden Vorzeichengruppen hat die Gesamtsumme von je $2 \times (3 \times 6) = 36$ Versen. Jesus machte diese Prophezeiung wenige Tage vor seinem Tode. Setzen wir diesen in das Jahr 30 n. Chr. und fügen wir jetzt 36 Jahre, die Zahl der Verse jener Vorzeichengruppen hinzu, so ergibt sich das Jahr 66 n. Chr. In diesem Jahre begann sich das Strafgericht am jüdischen Volke und Jerusalem zu erfüllen: im Mai dieses Jahres stürzten die Juden sich selbst hinein, indem sie den Krieg gegen die Römer eröffneten. Sie schlugen auch zuerst im Oktober den Statthalter von Syrien, der gegen Jerusalem zog, und kehrten im Triumph nach Jerusalem zurück. Dann aber rückte Vespasian gegen Jerusalem, und nach dessen Erwählung zum Kaiser begann sein Sohn Titus die Belagerung und beendigte sie im Jahre 70 n. Chr.

Der Priesterverein „Unio Apostolica".

Von A. Marx, Präfekt in Ursberg.

In diesen schweren Zeiten läßt sich, Gott sei Dank, eine Aufwärtsbewegung im Klerus feststellen. Auch wir haben eingesehen, daß wir in den langen Friedensjahren vor dem Kriege vielleicht zu sehr Kinder der Zeit gewesen sind. Viele von uns sehnen sich nach einem strengeren Leben und intensiverem Wirken; sie wollen ihrer menschlichen Schwachheit mit größerer Tatkraft entgegentreten, um so zu lernen, auch im Amte konsequenter und eifriger zu sein.

Beweis hierzu ist die rasche Ausdehnung, welche in der letzten Zeit der Priesterverein „Unio Apostolica" gewonnen hat. Sein Zweck ist, dem Leben der Weltgeistlichen nach den Grundsätzen des ehrwürdigen Bartholomäus Holzhauser eine tägliche feste Regel und Norm zu geben. Die Mitglieder legen hierüber in der „Ratio Mensis" dem Diözesandirektor oder wo ein solcher noch nicht gewählt ist, dem Generalassistenten (gegenwärtig für Deutschland Pfarrer Jüttner in Reinschdorf bei Bösdorf, Neiße) monatliche Rechenschaft ab. Auf diese Weise wird dem Schlendrian in den so notwendigen Übungen des inneren Lebens gründlich vorgebeugt. Gleichzeitig ist diese „Ratio" ein Akt priesterlicher Demut, der die Gnade des heiligen Geistes in reicher Fülle herabzieht. Wir stehen nicht an zu behaupten, daß die Angehörigkeit zur „Unio" ein gewaltiges Mittel ist, die so oft durch Enttäuschungen aller Art getrübte Berufsfreudigkeit zu erhalten, den Eifer zu vermehren, die Erfolge unserer Bemühungen zu vergrößern. Die begeisterten Zuschriften, die allmonatlich in der kleinen Zeitschrift „Unio Apostolica" — natürlich ohne Namensnennung — veröffentlicht werden, beweisen klar, wie nützlich und zeitgemäß dieser Verein ist. Ausdrücke, wie: „Hätte ich die ‚Unio' doch früher gekannt!" „Was wäre ich ohne die ‚Unio Apostolica'!" „Gott sei Dank, daß ich diese Vereinigung kennen gelernt habe", kehren immer wieder. Ein Mitbruder schreibt sehr treffend: „Die Lauigkeit, die Gemütlichkeit, die Alltäglichkeit sind wohl unsere gefährlichsten Feinde. Da ist die ‚Unio' ein für alle wirksames, für viele notwendiges Hilfsmittel."

In der Tat! Wir wüßten keinen Verein, keine Veranstaltung zu nennen, die so geeignet wäre, dem fatalen Spruch: „quotidiana vilescunt" für uns Priester seine ganze Bedeutung zu nehmen, als die „Unio". Die Angehörigkeit zu ihr zwingt uns förmlich, es ernst zu nehmen mit dem geistlichen Leben. „Nemo curam sui, dum valet, agere negligat." Dieser Ausspruch Gregors des Großen steht als Motto auf dem Titelblatt der kleinen Monatsschrift „Unio Apostolica". Er bezeichnet den Inhalt dieses ganz vortrefflichen monatlichen „Commonitorium ad Clerum Catholicum", welches eine ständige Fortsetzung und Erklärung des bekannten Sendschreibens Pius' X. ist.

Besonders werden diejenigen hochwürdigen Mitbrüder, welche auf dem Lande in kleineren Pfarreien tätig sind und den Druck mancher Mußestunden auszuhalten haben, den ungemein großen geistlichen Nutzen der „Unio" gewahren. Denn gerade in dieser Lage ist eine feste Tagesordnung notwendig, damit man nicht nach und nach von der Höhe herabgleitet. Die willensstarken Charaktere sind aber selten, welche aus sich selber heraus eine solche Tagesordnung begründen und damit durchhalten. Durch die „ratio mensis"

der „Unio Apostolica" wird nun die menschliche Schwäche auf das wirksamste unterstützt. Und so entwickelt sich der einsame Seelsorger zu einem Mann, der „vor Gottes Angesicht steht", anstatt, wie leider so manches Mal geschehen ist, ein „harmloser Lotosesser" zu werden, der dem Vergnügen einen großen Teil seiner kostbaren Lebenszeit opfert.

Aber auch dem vielbeschäftigten Seelsorger ist die „Unio" eine Stütze, insofern er angehalten wird, seine Zeit möglichst klug einzuteilen, damit die notwendigen geistlichen Übungen nicht zu kurz kommen. Für ihn ist die Gefahr einer gewissen Hast und Routine nicht gering, so daß er vielleicht manche Verrichtungen seines Amtes, ohne es zu wissen, nicht gerade zur Erbauung der Umstehenden vornimmt, z. B. Taufen und Beerdigungen.

Kurz und gut; hier gilt es einmal zu prüfen. Die Sache ist es wohl wert. Die Zentralstelle der „Unio" in Schlesien (siehe obige Adresse) versendet gerne die notwendigen Unterlagen zu einer solchen Prüfung.

Das Vaterunser in den Meßliturgien.

Von Dr. Johannes Brinktrine, Rom.

Es gibt heute keine Meßordnung, in der nicht das Vaterunser stände. Es müßte in der Tat auffallen, wenn die heiligste Handlung, welche die Kirche vollzieht, nicht begleitet würde von dem heiligsten Gebete, das sie durch die Apostel vom Herrn selbst empfangen hat. Man behauptet nicht zuviel, wenn man sagt, daß die Stellung, welche dieses Gebet in den einzelnen Liturgien einnimmt, in mancher Beziehung für die Liturgie selbst charakteristisch ist. Es gewährt daher einen gewissen Reiz, die verschiedenen Meßordnungen unter dieser Rücksicht miteinander zu vergleichen. Die folgende Untersuchung beschränkt sich auf die gebräuchlichsten Liturgien des Morgen- und Abendlandes.

Wir beginnen mit der bekanntesten und verbreitetsten Liturgie, der römischen. In ihr wird das Gebet des Herrn vom Priester gleich nach dem Kanon feierlich gesungen oder laut rezitiert. Nur die letzte Bitte: „Sondern erlöse uns von dem Übel" wird vom Volke oder dem Chor, der seine Stelle vertritt, gesungen. Das Gebet wird eingeleitet durch die wenigen, aber wuchtigen und monumentalen Worte: „Durch heilsame Vorschriften gemahnt und durch göttliche Unterweisung belehrt, wagen wir es zu sprechen" (Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere)[1].

Dem römischen Brauche steht am nächsten derjenige der Kirche von Mailand. Auch im ambrosianischen Ritus ist nämlich das Gebet des Herrn dem Priester vorbehalten, hier wie dort antwortet das Volk mit der letzten Bitte, die Einleitung ist in beiden Riten dieselbe. Aber ein großer Unterschied besteht zwischen dem Meßordo Roms und dem Mailands: während dort das Vaterunser seine Stelle gleich nach dem Kanon hat, wird es hier erst nach

[1] J. Schuster O. S. B., Abt von St. Paul bei Rom, hat gezeigt, daß die praecepta salutaria wahrscheinlich auf die Katechumenenmesse hinweisen, während die divina institutio auf den Kanon hindeutet; Liber Sacramentorum I (1919) 106.

der Brechung und Mischung der heiligen Gestalten gesprochen. Der ambrosianische Ritus hat hier Ursprüngliches bewahrt: vor Gregor dem Großen nahm das Gebet des Herrn in der römischen Liturgie dieselbe Stelle ein. Erst dieser Papst ordnete an, wie aus einem seiner Briefe an den Bischof Johannes von Syrakus[1] hervorgeht, daß es unmittelbar nach dem Kanon zu sprechen sei.

Eigenartig ist die Weise, wie in der mozarabischen oder altspanischen Liturgie, die noch heute in Toledo gefeiert wird, das Vaterunser gebetet wird. Auch dieser Ritus behält, wie der römische und ambrosianische, das Gebet des Herrn dem Priester vor; aber nach der Anrede: „Vater unser, der du bist im Himmel" sowie nach den einzelnen Bitten antwortet das Volk mit „Amen". Nur auf die vierte Bitte: „Unser tägliches Brot gib uns heute" folgt als Responsorium: „Quia Deus es, denn du bist Gott", auf die sechste wird geantwortet: „Sondern erlöse uns von dem Übel!" Eigentümlich ist auch die Stellung: es steht nämlich mitten zwischen der Brechung der heiligen Hostie und der Mischung der heiligen Gestalten. Während vom Chor eine Antiphon gesungen oder an höheren Festen das Nizänische Glaubensbekenntnis rezitiert wird, bricht der Priester die Hostie, darauf gedenkt er still betend der Lebenden, die er dem Herrn besonders anempfehlen will, und spricht dann die Einleitung zum Gebete des Herrn. Diese ist je nach der Tagesfeier verschieden. So lautet sie z. B. am Feste des hl. Apostels Jakobus: „Durch die Lehre deines Apostels Jakobus, o Herr, werden wir gemahnt, dich zu bitten, wenn aus uns jemand der Weisheit bedarf; denn du gibst allen im Überfluß und wirfst es nicht vor. Weil wir nun zu dir durch Christus zu gelangen wünschen, der deine Kraft und Weisheit ist, so wollen wir dieses tun. Wir flehen zu deiner Güte durch den, der unser Mittler bei dir geworden ist, daß du uns zu dir gelangen lassest und durch das Gebet, das wir aus der Hand des Herrn selbst empfangen haben, uns gestattest, Zutritt zu dir zu finden. So rufen wir denn von der Erde aus:

Vater unser, der du bist im Himmel.
℟ Amen.
Geheiligt werde dein Name.
℟ Amen.
Zukomme uns dein Reich.
℟ Amen.
Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auch auf Erden.
℟ Amen.
Unser tägliches Brot gib uns heute.
℟ Denn du bist Gott.
Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.
℟ Amen.
Und führe uns nicht in Versuchung.
℟ Sondern erlöse uns von dem Übel."

Hiernach wird der Embolismus (eine Erweiterung der letzten Bitte) gesungen, und erst jetzt findet die Vermischung der heiligen Gestalten statt.

In der römischen, mailändischen und mozarabischen Liturgie, den einzigen, die im Abendlande noch in Übung sind, wird das Gebet des Herrn vom

[1] Migne PL. 77, 956.

Priester gesungen oder rezitiert. Diesem abendländischen Brauche steht der morgenländische gegenüber, demzufolge das Vaterunser nicht dem Priester vorbehalten ist, sondern vom Volke oder seinen Vertretern gebetet wird.

In der griechischen Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus und des hl. Basilius wird es nach den großen Fürbitten, die im Anschluß an die Epiklese gesprochen werden, vom Volke oder von dem Ersten des Chores als seinem Repräsentanten rezitiert. Beidemal wird es eingeleitet durch das laute Gebet des Priesters: „Und würdige uns, o Herr, daß wir mit Vertrauen und ohne Schuld es wagen, dich, unsern Gott und himmlischen Vater, anzurufen und zu sprechen" und abgeschlossen durch die feierliche Doxologie des Priesters: „Denn dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und allezeit und in alle Ewigkeit, Amen." Hierauf folgt nach einem Inklinationsgebet die Erhebung der heiligen Gestalten, ihre Brechung und Mischung.

Die gleiche Stellung hat das Gebet des Herrn in der Meßordnung der Armenier und Maroniten. In der syrisch-chaldäischen und rein syrischen Liturgie steht es dagegen nach der Brechung und Mischung der heiligen Gestalten. In allen diesen Riten wird das Vaterunser ebenso wie in dem griechischen vom Volke oder vom Chore gesungen oder gebetet, in dem rein syrischen Ritus spricht der Priester die Anrede: „Vater unser, der du bist im Himmel" und der Diakon fährt fort: „Geheiligt werde dein Name usw."

* * *

Nach morgenländischer Auffassung ist das Vaterunser das Familiengebet der beim heiligen Mahle versammelten Gemeinde: um den Tisch des Herrn geschart, sprechen alle jenes Gebet, das er selbst sie gelehrt hat und das darum sein Gebet heißt, ebenso wie das eucharistische Mahl vom Apostel sein Mahl genannt wird. In diesen heiligen Augenblicken wissen sich alle mehr denn sonst eins als Kinder des einen himmlischen Vaters: Vater unser, der du bist im Himmel. Ein Hauch vom Geiste der urchristlichen Abendmahlsfeiern durchweht diesen Brauch der morgenländischen Kirchen: der Geist heiliger Gemeinschaft und Bruderliebe: „Ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen, wir alle, die wir an dem einen Brote teilnehmen" (1. Kor. 10, 17). Der große Gedanke von dem corpus Christi mysticum findet hier seine wahrste Verwirklichung: „In einem Geiste sind wir alle zu einem Leibe getauft worden" (1. Kor. 12, 3), „ihr seid Christi Leib und Glied an Glied" (1. Kor. 12, 27).

In der griechischen Liturgie erscheint zudem das Gebet des Herrn als der Höhepunkt und die Vollendung der vorhergehenden großen Fürbitten (ähnlich in der armenischen Liturgie):

„Eingedenk aller Heiligen lasset uns nochmals und abermals den Herrn in Frieden bitten! . . . Daß wir von jeder Trübsal, Zorn, Gefahr und Not befreit werden: lasset uns den Herrn bitten.

Unterstütze, bemitleide, bewahre uns, o Gott, durch deine Gnade.

Daß wir den ganzen Tag vollkommen, heilig, friedlich und sündelos zubringen: lasset uns vom Herrn erbitten.

Den Engel des Friedens, den treuen Führer, den Beschützer unserer Seelen und Leiber: lasset uns vom Herrn erbitten.

Vergebung und Nachlassung unserer Sünden und Fehltritte: lasset uns vom Herrn erbitten.

Was schön und nützlich ist für unsere Seelen und Frieden für die Welt: lasset uns vom Herrn erbitten.

Daß wir die übrige Zeit unseres Lebens in Frieden und Buße zubringen: lasset uns vom Herrn erbitten.

Ein christliches, schmerzloses, rühmliches und friedliches Ende unseres Lebens und eine gute Rechtfertigung vor dem furchtbaren Richterstuhle: lasset uns vom Herrn erbitten."

Auf jede dieser Bitten des Diakons antwortet das Volk mit dem Flehruf Kyrie eleison. So vorbereitet kann die Gemeinde es wagen, die sieben großen Bitten des Herrengebetes zu sprechen.

Gewissermaßen in der Mitte zwischen morgenländischem und abendländischem Brauch steht die rein syrische oder die syrisch-antiochenische Liturgie, insofern in ihr das Vaterunser nicht vom Volke, sondern vom Priester und Diakon gebetet wird, also als ein den hierarchischen Personen vorbehaltenes Gebet erscheint.

Als Überleitung zum mailändischen und römischen Brauch darf man den der altspanischen Kirche ansprechen: hier ist zwar ebenso wie dort das Vaterunser das Gebet des Priesters, und doch ist es auch das Gebet des Volkes, da es nach jeder Bitte dem Priester respondiert.

Oberflächlich betrachtet, scheint der Unterschied zwischen dem Brauche der mailändischen und dem der römischen Kirche nicht so groß zu sein: hier wie dort wird das Gebet des Herrn vom Priester gesungen oder gesprochen, hier wie dort ist die letzte Bitte dem Volke vorbehalten. Nur steht es in der römischen Liturgie am Schlusse des Kanons, in der mailändischen dagegen näher der Kommunion zu, erst nach der Brechung und Mischung der heiligen Gestalten. Die Reform Gregors des Großen, die diese Divergenz zwischen den beiden Riten schuf, scheint also von nicht sehr großer Bedeutung gewesen zu sein. In beiden Fällen scheint das Vaterunser ein Vorbereitungsgebet auf die heilige Kommunion zu sein. Und doch ist der Unterschied zwischen beiden Riten ein großer. In der römischen Liturgie ist das Gebet des Herrn nicht so sehr Vorbereitung und Überleitung zum Opfermahle, als vielmehr heiliges Konsekrations- und Opfergebet, das den Kanon abschließt. Dies ergibt sich aus dem schon erwähnten Briefe Gregors I. an den Bischof Johannes von Syrakus, in dem der große Papst seine Reform rechtfertigt: „Das Gebet des Herrn aber sprechen wir aus dem Grunde sofort nach dem Kanon, weil es Sitte der Apostel war, daß sie allein bei diesem Opferungsgebete das Opfer konsekrierten[1]. Es schien mir ferner ganz unpassend zu sein, ein von einem Gelehrten verfaßtes Gebet über das Opfer zu sprechen, dagegen das Gebet der Überlieferung selbst, welches unser Erlöser verfaßt hat, über seinen Leib und sein Blut zu verschweigen."

Der Ausdruck „konsekrieren", den der Papst hier gebraucht, ist nicht mit „verwandeln" gleichbedeutend, es ist vielmehr hierbei an eine Segnung und Heiligung des bereits in den Leib und das Blut Christi verwandelten Brotes und Weines zu denken. Den Nachweis haben wir anderswo[2] geführt.

[1] ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Die Präposition „ad" wird mitunter instrumental (= durch) gebraucht. Vgl. Thesaurus linguae Latinae I 551. [2] Siehe diese Zschr. IX [1917] 152 ff.

Der Papst weist aus dem Grunde dem Gebete des Herrn seine Stellung gleich nach dem Kanon an, weil er es als Konsekrationsgebet im alten Sinne aufgefaßt wissen will. Dadurch, daß der Priester dieses heilige Gebet über die heiligen Gaben spricht, sollen diese geheiligt und Gott wohlgefällig werden. Er führt zwei Gründe für seine Reform an: einen traditionellen und einen Kongruenzgrund. Der erste ist der, daß schon die Apostel allein bei (mit) diesem Oblationsgebete die Opfergabe zu konsekrieren pflegten. Er will also nicht sagen, daß die Apostel das Vaterunser als Konsekrationsform der Eucharistie benutzten, wie man vielfach angenommen hat und heute noch annimmt, sondern daß es ihnen das Gebet war, wodurch sie die bereits verwandelten Gaben heiligten.

Dieser Gedanke, so fremdartig er auf den ersten Blick scheint, wird verständlich, wenn wir bedenken, daß die Kirche auch nach vollzogener Wandlung noch Gott anflehen kann, das Opfer zu segnen und es anzunehmen, insofern sie als Darbringerin in Betracht kommt. Denn nicht nur Christus opfert, sondern auch die Kirche. Ja, dieser Gedanke stand im Altertum und noch im Mittelalter sehr im Vordergrunde.

So wird es uns nicht wundern, wenn der Priester noch heute in der römischen Messe bei der Mischung der heiligen Gestalten betet: „Diese Mischung und Segnung (consecratio) des Leibes und Blutes unsers Herrn Jesu Christi gereiche uns, den Genießenden, zum ewigen Leben."

In der alten griechischen Jakobusliturgie wird vom Priester ebenfalls bei der Mischung folgendes Gebet gesprochen: „Es ist vereinigt, geheiligt und vollendet im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und allezeit und in alle Ewigkeit."

Hiermit hängt zusammen, wenn in den morgenländischen Liturgien für die verwandelten Gaben gebetet wird: „Für die dargebrachten und geheiligten kostbaren Gaben: lasset uns den Herrn bitten: daß unser menschenfreundlicher Gott sie auf seinen heiligen, überhimmlischen und geistigen Altar zum geistigen Wohlgeruche aufnehme und uns dafür die göttliche Gnade und Gabe des Heiligen Geistes niedersende" (Chrysostomusliturgie).

Alle diese Gebete sind Konsekrationsgebete im alten Sinne, und als solches faßt Gregor der Große auch das Vaterunser auf.

Neben dem traditionellen Grunde erschien es dem Papste unpassend, ein von einem Gelehrten verfaßtes Gebet über den Leib und das Blut des Herrn zu sprechen, das von ihm selbst verfaßte Gebet dagegen zu übergehen.

Somit ist das Gebet des Herrn in der römischen Messe zur höchsten Würde erhoben: es ist heiliges Opfer- und Konsekrationsgebet, die Vollendung der prex d. h. des Kanons. Ihn schließt das Vaterunser ebenso ab, wie die Präfation ihn einleitet. Laut rezitiert oder im Amte gesungen, ausgezeichnet durch eine besondere Einleitung, bilden beide, Präfation und Herrengebet, den Rahmen für die in geheimnisvoller Stille gesprochenen Kanongebete und ihren Kern, die das göttliche Wunder der Wandlung bewirkenden heiligen Worte Christi. Es war eine liturgische Großtat des großen Papstes, dem Vaterunser diese der Präfation analoge Stellung zu geben. Er hat dadurch der römischen Liturgie für alle Zeiten einen charakteristischen Stempel aufgedrückt.

Mit dieser Auffassung des Vaterunsers hängt wahrscheinlich eine Eigentümlichkeit zusammen, die neben anderen noch heute in der feierlichen

Papstmesse am Ostersonntage beobachtet wird. An diesem Tage schließt sich nämlich an das Ende des Kanons „Durch ihn, mit ihm und in ihm ist dir, dem allmächtigen Vater, in Einigkeit des Heiligen Geistes alle Ehre und Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit" (Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum), ohne daß Amen gesungen wird, unmittelbar die Einleitung zum Pater noster an: „Durch heilsame Vorschriften gemahnt und durch göttliche Unterweisung belehrt, wagen wir es zu sprechen" (Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere). Die Legende erklärt diese Abweichung der österlichen Papstmesse auf folgende Weise: Als einst der Papst Gregor der Große am hohen Osterfeste das Amt hielt und am Schluß des Kanons die Worte sang: Per omnia saecula saeculorum, da hätten die Engel Amen gesungen. Seit der Zeit habe man es nicht mehr gewagt, das Amen vor dem Vaterunser in der feierlichen Papstmesse dieses Tages zu singen. Wahrscheinlich steckt in dieser Legende ein wahrer Kern, wenigstens insofern diese Eigentümlichkeit mit Gregor dem Großen in Verbindung gebracht wird. Es ist möglich, daß dieser Papst, um die enge Verknüpfung des Herrengebetes mit dem Kanon zum Ausdruck zu bringen, anordnete, daß das Amen erst nach dem Vaterunser oder vielmehr nach seiner Erweiterung im Embolismus gesungen wurde, und daß dieser alte Brauch, ebenso wie andere, sich in der feierlichen Ostermesse des Papstes erhalten hat, während er sich sonst verlor. Dadurch, daß das Amen ausfällt, tritt das Gebet des Herrn als Krönung und Abschluß des Kanons noch schärfer hervor.

Festberichte der Synoptiker.

Von J. Maiworm, Schönebeck (Elbe).

In der neutestamentlichen Wissenschaft ist es fast Dogma, daß die ersten drei Evangelisten nur das letzte Osterfest des Leidens behandeln, von den bei Johannes überlieferten Festbesuchen Jesu zu Jerusalem jedoch nichts berichten oder gar nichts wissen. Dieser Hypothese soll hier eine andere entgegengestellt werden, welche große Festberichte der Synoptiker aufdeckt.

Im Gegensatz zum vierten Evangelium berichten die Synoptiker nach dem Palmeneinzug Jesu eine Menge von Ereignissen, die alle zu Jerusalem in den ersten Tagen der Leidenswoche geschehen sein sollen. Abgesehen vom Leiden Christi selbst hätte keine Zeit eine so ausführliche Berichterstattung gefunden als diese drei bis vier Tage. Die ungewöhnliche Häufung, wo Johannes nichts berichtet, legt schon die Vermutung nahe, es könne sich hier um systematisch zusammengestellte Nachträge handeln.

Die Synoptiker zeigen eine geographische Disposition; auf Judäa (Jordan-Wüste) folgt Galiläa, dann Peräa und zum Schluß Jerusalem. Die zwischenstehenden Reisen zu Festen nach Jerusalem lassen sie unerwähnt oder vielmehr, wie zu zeigen ist, stellen sie für später zurück.

Den Palmeneinzug Jesu berichten alle Evangelisten gemeinsam, dann aber trennen sich ihre Wege. Die Synoptiker setzen hier zunächst die Tempelreinigung ein. Es ist der erste Nachtrag, den Johannes auf das erste Osterfest

festlegt. Trotz verschiedener Einzelzüge ist die synoptische und die johanneische Tempelreinigung ein und dieselbe. Bei den Synoptikern muß es ein Nachtrag sein, denn Matthäus berichtet sie am Sonntag, Markus am Montag, Lukas an einem nicht näher genannten Tage der ersten Karwochenhälfte. Wenn nämlich Matthäus sagen will, sie sei am Sonntag geschehen, Markus am Montag, so ergibt sich entweder ein unmöglicher Widerspruch oder die Notwendigkeit, statt zwei mindestens drei Tempelreinigungen anzunehmen; wohl aber kann Matthäus am Sonntag, Markus am Montag und Lukas an einem anderen Tage ein früheres Ereignis nachholen, ohne daß ein Widerspruch entsteht. (Näheres darüber siehe Maiworm, Bausteine zur Evangelienharmonie, Magdeburg 1918, Eilers.)

Die Synoptiker greifen also, sobald sie mit dem Palmeneinzug den neuen Schauplatz, Jerusalem und den Tempel, betreten haben, zurück auf die ersten Ereignisse an diesem Orte. Sie beginnen neu mit dem ersten Osterfeste des öffentlichen Lebens Jesu. Den deutlichen Hinweis auf diesen Sprung rückwärts gibt das Johannesevangelium durch Wiederholung des synoptischen Berichtes der Tempelreinigung und dessen zeitliche Festlegung auf das erste Osterfest (Joh. 2, 13–23). Damit hat Johannes zugleich den Anfang der synoptischen Festberichte gekennzeichnet. Es ließe sich dann noch bei Johannes die Angabe jener Stelle erwarten, wo der Nachtrag, die Festberichte der Synoptiker, zu Ende ist; dies findet sich in der Tat unten beim Scherflein der Witwe. Doch Johannes macht außerdem weitere Angaben über die Zeitbestimmung des Synoptikernachtrages an mehreren Stellen.

Auf die Tempelreinigung folgt bei allen Evangelisten eine Vollmachtfrage der Juden. Diese fragen indes bei Johannes nach Jesu Vollmacht zur Reinigung des Tempels, bei den Synoptikern aber nach seiner Vollmacht zu lehren. Als der Täufer am Jordan auftrat, ließ ihn das Synedrium als oberste Religionsbehörde nach seiner Vollmacht fragen. Am Ende der Predigt, nach jahrelangem Wirken wäre diese Frage veraltet. Die rechte Zeit für eine solche Frage ist der Lehrbeginn, wann ein neuer Prophet auftritt. Als Jesus nach der Tempelreinigung am ersten Ostern zu lehren begann, da frugen die Hierarchen ihn nach seiner Lehrvollmacht. Die Gesandtschaft an den Täufer meldete den Juden auch dessen positives Zeugnis für das Lamm Gottes (Belser, Joh.-Ev. 51). Sobald nun Jesus auftrat, das war am ersten Osterfest, wurden die Hohenpriester sofort vor die Entscheidung gestellt, ob sie ihn anerkennen wollten oder nicht. Daß sie mit der Vollmachtfrage bis zum letzten Osterfest warten, ist unglaublich. Jesus deckt sich in seiner Antwort mit dem Täufer, dessen Zeugnis soeben erfolgt war, aus dessen Anerkennung daher auch Jesu Anerkennung folgen mußte.

Wenn so die Taufe Johannis am ersten Osterfeste bei der Vollmachtsfrage behandelt wurde, konnte da Jesus fragen: Woher war die Johannestaufe? Mußte er angesichts der Tätigkeit des Vorläufers, die noch andauerte, nicht fragen: Woher ist sie? (Lk. 20, 4). Johannes taufte zwar zunächst am unteren Jordan die Judäer, nur einige besonders eifrige Galiläer kamen dorthin; dann aber meldet Joh. 3, 23 die Verlegung der Johannistaufe nach Norden für die Galiläer. Sobald Christus selbst in Judäa auftrat, verlegte der Vorläufer sein Wirken auf das neue Vorbereitungsfeld, wohin ihm dann Jesus nach Johannis Gefangennahme folgte. Jesus löste also sowohl im Süden als auch im Norden den Wegebereiter ab. Demnach war

die Johannestaufe beim Auftreten Jesu tatsächlich für Judäa vorbei, die Gelegenheit für Jerusalem war gewesen, doch nicht von allen benutzt worden (vgl. hierzu Hartl, Einjährige Wirksamkeit, Münster 1917).

Zum ersten Ostern sagt Joh. 2, 24: „Jesus vertraute sich ihnen nicht an" = er gab sich noch nicht selbst direkt für den Messias aus, sondern ließ den Täufer und die Zeichen für sich sprechen. Genau so ist sein Verhalten bei der Vollmachtfrage; selbst bei der formellen Frage der geistlichen Behörde vertraute er sich dieser nicht, sondern wich aus. Am letzten Ostern dagegen hatte Jesus inzwischen schon wiederholt sich als Gottes- und Davidssohn bekannt. Wenn somit Joh. 2, 24 gleich nach der Tempelreinigung die Zurückhaltung Jesu betont, so läßt sich darin ein Hinweis auf die Synoptiker an ebenderselben Stelle — nach der Tempelreinigung — erkennen.

An die Vollmachtsfrage schließen die Synoptiker das Weinbergsgleichnis an, dem Matthäus allein noch das Zweisöhnegleichnis voraufschickt. Auch Mk. 12, 1 deutet auf mehrere Gleichnisse. Gehören diese zum ersten Ostern oder weist ihre Einführung und ihr Inhalt auf eine andere Stelle?

Bereits beim Lehrbeginn stellten die Juden Jesus nach, doch die Annahme, sie hätten ihn schon damals töten wollen, würde den Ereignissen vorauseilen. Erst Joh. 5, 18 stellt die Todfeindschaft und Tötungsabsicht fest. Diese Entwicklung ist schon schnell genug verlaufen. Das Weinbergsgleichnis spricht aber nun von der Absicht der Winzer, nach den Knechten — Johannes der Täufer — auch den Sohn des Herrn zu töten. Doch ist dies nicht der einzige Grund für eine Verbindung dieser Gleichnisse mit dem ungenannten Feste in Joh. 5. Mit diesem begann nämlich die ständige Beobachtung Jesu durch Spione. Jesus antwortet darauf mit einer besonders unangreifbaren Lehrform, der Parabel, welche von da ab seine Lehre den Spähern verhüllt bietet. Mit der Einsetzung der Überwachungskommission dürften daher auch die Gleichnisse ex professo beginnen. Nun berichtet Mk. 12, 1: „Er begann in Gleichnissen zu ihnen zu sprechen." Wer diese Gleichnisse natürlich in die Karwoche setzt, wird auch richtig übersetzen: Er begann wieder mal in Gleichnissen zu reden! Während jedoch Markus an früheren Stellen wiederholt ein „Wiederum" bringt, fehlt es gerade hier. Da schon viele Gleichnisse berichtet sind, sagt der Evangelist hier: Er fing an mit Gleichnissen! Er bezeichnet so den absoluten Anfang der Parabelreden.

Das fünfte Kapitel des Johannesevangeliums erklärt auch näher das vielumstrittene: „Blinde und Lahme kamen zu ihm im Tempel, und er heilte sie." Gemäß 2. Könige 5, 8 war Blinden und Lahmen der Tempel verboten. Johannes führt nun näher aus, daß der 38 Jahre Lahme und der Blindgeborene erst nach der Heilung in den Tempel kamen. Matthäus aber befindet sich beim Nachtragsbericht auf dem Schauplatze des Tempels und erwähnt daher summarisch rückwärts schauend zuerst das Herantreten der Geheilten und dann die Heilung. Matthäus erwähnt also in seinem Festbericht zuerst kurz die Heilwunder zu Jerusalem, dann bringt er nacheinander die Wortkämpfe Jesu zu Jerusalem. Er beginnt Mt. 21, 12 mit dem ersten Eintritt Jesu in den Tempel, durchwandert die ganzen Festbesuche unter kurzem Hinweis auf die Festwunder und ist Mt. 21, 16—22 wieder beim letzten Ostern angelangt. Doch Mt. 21, 23 greift auf Mt. 21, 12 zurück und trägt jetzt die Reden zu Jerusalem wie vorher die dortigen Wunder der Reihe nach über alle Festbesuche nach.

Nach den Gleichnissen kommen bei den Synoptikern die versuchlichen Fragen an Christus. Die Auferstehungsfrage war nach Mt. 22, 23 an jenem Tage, da die Pharisäer die Steuerfrage stellten. Laut Mk. 12, 28 hatte der Gesetzeslehrer den Fragen, wenigstens der letzten, zugehört. Nach der Sadduzäerfrage versammelten sich die Pharisäer; während dieser Versammlung (Mt. 22, 41=34) stellte Jesus seinerseits die Gegenfrage nach dem Davidssohn. Die ganze Fragengruppe ist so eng verbunden, daß sie ein Ganzes bildet. Doch welcher Zeit gehören diese Fragen an?

Wie beim ganzen Nachtrag gilt auch hier: In der Karwoche wären sie ein Widerspruch gegen die ganze Entwicklung. Als die Feinde nach dem Todesbeschluß nur auf sichere Gefangennahme Jesu sannen, schon mit dem Verräter verhandelt hatten, da sollten sie sich noch mit kniffligen Fragen und Fallen mühen? Wenn der Haß bis zu dieser Höhe gediehen, meidet er den Verhaßten, wie es in der Karwoche laut Johannes der Fall war.

Die versuchlichen Fragen gehören nicht zum selben Feste wie die Gleichnisse, denn ihre Einführung verrät schon einen Fortschritt in der Zeit. Es gilt aber, um die zeitliche Festlegung nicht rein willkürlich zu machen, bei Johannes einen Anhaltspunkt zu finden.

Die Synoptiker verzeichnen hier eine besondere Verwunderung des Volkes über Jesu Antworten. Ähnlich schreibt Joh. 7, 15 zur Eröffnung des letzten Laubhüttenfestberichtes: „Die Juden wunderten sich: Wie versteht dieser die Schriften, da er sie nicht gelernt hat?" Johannes selbst aber berichtet nichts, was hier eine besondere Gesetzeskenntnis Jesu beweist. Wie, wenn das die Synoptiker schon getan hätten, wenn dem Bericht des Johannes die Fragen der Sadduzäer und besonders des Gesetzeslehrers voraufgegangen wären?

Lk. 20, 20 verrät auch die nähere Absicht der Fragen: Jesus sollte der weltlichen Gewalt ausgeliefert werden. Johannes meldet ebenfalls einen Festnahmeversuch auf Laubhütten. Derselbe fiel auffälligerweise wie die Fragen bei Matthäus auch zusammen mit einer Pharisäerversammlung. Die Knechte kommen Joh. 7, 45 ohne Jesus zurück, die Versammlung hatte die Vorführung erwartet, mußte aber Joh. 7, 53 enttäuscht auseinandergehen. War dies etwa die Versammlung in Mt. 22, 34? Wenn Joh. 7, 15 zu den Fragen gehört, welche Jesu Gesetzeskenntnis so wunderbar zeigten, dann gehört Joh. 7, 44 zu Mt. 22, 34 und bezeichnet dieselbe Sitzung der Pharisäer, und die zeitliche Abfolge ist bei beiden Evangelisten gleich. Laut Mt. 22, 41 war während der Sitzung (und dem Festnahmeversuch) die Frage nach dem Davidssohn, dieselbe Frage wurde aber auch Joh. 7, 41–42 im Volke besprochen. Auf Laubhütten war es (Joh. 8, 20) ein Wunder, daß Jesus nicht ergriffen wurde. Die Fragen bildeten das Vorspiel; als diese nicht zum Ziele führten, folgte der Festnahmeversuch, während der Gesetzeslehrer auf eigene Faust die Fragen fortsetzte und auch das Volk sich beteiligte (Davidssohn!); die Knechte kamen hinzu, als Jesus gerade die Fragesteller so glänzend abfertigte. Joh. 7, 14–15 sagt nicht, was Jesus lehrte, bestimmt aber zeitlich die von den Synoptikern gemeldete Verwunderung des Volkes einschließlich der Knechte. Johannes sagt dazu, worüber sich die Juden wunderten, nämlich über Jesu Gesetzeskenntnis, und das war bei den Synoptikern an dieser Stelle. Dann setzt Johannes den Synoptikerbericht fort.

Der Synoptikernachtrag schließt mit Jesu letztem Weggang vom Tempel in Mt. 24, 1 + Mk. + Lk. Markus und Lukas bringen zum Abschluß noch

ein kleines Bild, welches Johannes dann benutzt zur Kennzeichnung des Abschlusses der synoptischen Festberichte. Der Anfang war die Tempelreinigung, der Schluß ist das Scherflein der Witwe.

Wieder saß Jesus lehrend im Tempel Joh. 8, 1. Es war näherhin Joh. 8, 20 in gazophylacio. „Gemeint ist der Ort," sagt Belser (Joh. 284), „wo der Opferkasten (Mk. 12, 41) angebracht war, im Tempelvorhof der Weiber." Was mag den vierten Evangelisten bewogen haben, diese an sich ganz nebensächliche Angabe zu machen? Johannes ist dem Leser noch die Angabe schuldig, wo der von ihm wiederholt als solcher gekennzeichnete Nachtrag der Synoptiker (Markus) zu Ende ist. In Joh. 8, 20 war es, da Jesus beim Opferkasten saß und die opfernde Witwe beobachtete und daran seine Lehre anknüpfte.

Anfangs des zweiten Jahrhunderts schrieb Papias von Hierapolis in seinen „Erklärungen zu Herrenworten" (Eusebius, K.-G. 3, 39, 15) als Überlieferung des Presbyters Johannes: „Markus hat wohl genau, aber nicht der Ordnung nach geschrieben." War dieser Johannes der Apostelevangelist, so mußte er das Markusevangelium geschichtlich ordnen (vgl. Cladder in Stimmen der Zeit 1913/14, 136 ff.). Der Leser vergleiche damit die obigen Ausführungen. Was Markus mit den anderen Synoptikern systematisch ohne Rücksicht auf die geschichtliche Ordnung an Festberichten zusammenstellt, das verteilt Johannes auf die einzelnen Feste in der zeitlichen Ordnung. Also nicht Johannes allein, sondern auch die Synoptiker bringen große Festberichte. Die kurzgefaßte Darlegung dieser Hypothese dürfte die bisher alleinherrschende wenigstens etwas ins Wanken bringen.

Was wird aus den Gestalten von Brot und Wein in der heiligen Eucharistie?

Von Dr. theol. v. Splawa-Neyman, Konviktspräfekt, Gleiwitz.

Der berufene Lehrer der heiligen Eucharistie ist der hl. Thomas von Aquin. Ihm und seinen bedeutenderen Kommentatoren wollen wir uns bei den folgenden Untersuchungen im wesentlichen anschließen.

Jedes Ding in der Natur besteht aus Substanz und Akzidentien. Erstere besteht für sich, d. h. sie hat die Kraft zu existieren in sich selber, die Akzidentien dagegen existieren nur in der Substanz und in Kraft der Substanz. Durch die Konsekration sind die Substanzen von Brot und Wein verwandelt in Leib und Blut Christi, nur die Akzidentien von Brot und Wein sind zurückgeblieben, und zwar ohne Träger, ohne Subjekt, dem sie inhärieren und kraft dessen sie fortexistieren. Auch die einzige nach der Konsekration vorhandene substantielle Realität, die Substanz des Leibes und Blutes Christi, kann nimmermehr Träger der Brot- und Weingestalten sein, da die Substanz eines menschlichen Körpers niemals Brot- und Weinakzidentien annehmen kann, und weil der Leib Christi unveränderlich und leidensunfähig ist[1]. Das eucharistische Wunder besteht also darin, daß die bloßen Brot- und

[1] S. th. III, qu. 76 art. 5 in corp. — Der Abt Abbaudus vertrat um 1130 in seinem „Tractatus de fractione corporis Christi" (ML 166 1339) gegen Abälard die Ansicht, daß die Akzidentien dem eucharistischen Leibe Christi inhärieren. Desgleichen

Weingestalten genau dasselbe Sein behalten, das ihnen vorher eigen war, als sie noch ihr zugehöriges Subjekt besaßen. Dieses Sein war aber veränderlich. Erfahrungsgemäß vergehen die eucharistischen Gestalten, und etwas Neues tritt an ihre Stelle. Aus den substanzlosen Akzidentien von Brot und Wein entstehen neue Dinge, die eine Substanz und neue Akzidentien aufweisen. Wie ist dies möglich?

Selbst Thomas sieht hierin große Schwierigkeiten und zwar „deshalb, weil es unmöglich scheint, daß aus Akzidentien Substanz werde, und weil man nicht annehmen darf, daß die Substanz des Leibes Christi, die ja leidensunfähig ist, in eine andere Substanz verwandelt werde“ [1]. Muß nun ein neues Wunder von seiten Gottes angenommen werden? Der hl. Thomas verneint das; denn, sagt er, „Wunder dienen zur Erbauung im Glauben“. Nun gereicht aber z. B. das Verderben der Brotspezies oder die Entstehung von Würmern, Asche u. dgl. sicher nicht zur „Erbauung im Glauben“. Also ist dieser Weg ungangbar, und wir müssen einen anderen, natürlichen Weg zur Lösung des Problems suchen.

Man könnte annehmen, bei der Korruption der Akzidentien kehrt die Brot- und Weinsubstanz zurück [2]. So könnten denn aus dieser Substanz die neuen Dinge entstehen (generatio). Aber auch dies ist unmöglich. Die Schwierigkeit liegt in dem „Zurückkehren“. Faßt man diesen Begriff hier im eigentlichen Sinne, so besagt er den Umkehrungsprozeß des Verschwindens der Brot- und Weinsubstanzen. Da diese weder durch Vernichtung noch durch eine Bewegung von Ort zu Ort verschwunden sind, sondern durch Wesensverwandlung (Transsubstantiation) des Brotes in den Leib Christi, so könnten sie auch nur durch Rückverwandlung (Retranssubstantiation) zurückkehren [3]. Eine solche Rückverwandlung ist aber wegen der Unveränderlichkeit des Leibes Christi ausgeschlossen. Außerdem ist zu bedenken: Würde die Brotsubstanz vor Eintritt der Korruption der heiligen Spezies zurückkehren, so wäre sie mit der Substanz des Leibes Christi gleichzeitig zugegen, was absurd wäre; würde sie nach der Korruption zurückkehren, so müßte sie ohne Akzidentien existieren, was unmöglich ist [4]. Denn die neu erzeugte Substanz erscheint bereits im Augenblicke der Korruption und bringt ihre eigenen Akzidentien mit. Infolgedessen würde man in einen circulus vitiosus geraten; denn es hieße Ursache und Wirkung vertauschen, wollte man die Rückkehr der Brotsubstanz erst nach der Korruption der Spezies annehmen, während ja doch die zurückgekehrte Brotsubstanz die notwendige Unterlage für die corruptio - generatio bilden soll [5].

Die Hypothese von der Rückkehr der Brotsubstanz muß also aufgegeben werden, solange der Begriff „zurückkehren“ im eigentlichen Sinne gefaßt wird. Thomas wendet aber diese Auffassung ein wenig, indem er für Brotsubstanz Brotmaterie setzt. Allerdings ist dann das Zurückkehren dieser Brot-

---

Walter von St. Viktor in seiner kurz vor 1179 verfaßten Streitschrift „Contra IV labyrinthos Franciae“. — In neuerer Zeit vertrat diese Meinung A. Leray, Le dogme de l'Eucharistie, Paris 1900.

[1] 4. contra gent. cap. 66.

[2] cfr. S. th. III, qu. 77 art. 5 in corp

[3] Einer solchen „unbegreiflichen Re-transsubstantiation“ redet auch Oswald das Wort. (J. H. Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Bd. I[5], S. 505, Münster 1894.)

[4] „Nunquam est substantia panis sine speciebus panis“ 4. c. gent. cap. 66.

[5] cfr. in 4 dist. XII qu. 1 art. 2 quaestiunc. 4 ad 1.

materie gleichbedeutend mit einer (neuen) creatio; denn die „zurückgekehrte" Materie ist nicht numerisch dieselbe wie die frühere, sondern nur „eiusdem rationis". Eine solche creatio wäre ganz gut denkbar und hat sogar den Angemessenheitsgrund für sich, daß unser Glaube an das Altarssakrament nicht schon hier auf Erden in Wissen übergehe und somit jegliches Verdienst verliere. Natürlich wird nur so viel Materie neu erschaffen, wie vorher in die Substanz des Leibes Christi verwandelt wurde. So bliebe denn auch das Gesetz von der Erhaltung der Materie unangetastet.

Diese Theorie befriedigt jedoch den Aquinaten nicht. Die sog. Rückkehr der Materie oder, was dasselbe ist, die Neuschöpfung von Materie bleibt doch immer ein wunderbares Eingreifen Gottes, das jedesmal aufs neue stattfindet, unabhängig von dem Wunder der Transsubstantiation. Der hl. Thomas würde daher eine solche Lösung des Problems bevorzugen, die ohne neues Eingreifen der göttlichen Allmacht denkbar wäre; denn das göttliche Wirken lehnt sich nach Möglichkeit an die Naturgesetze an und geht nur so weit über dieselben hinaus, als es zur Erreichung der göttlichen Ziele zweckdienlich ist. Sein grübelnder Verstand fand auch eine natürliche und daher bessere Lösung[1].

Bei jeder substantialen Verwandlung, wie sie die corruptio—generatio uns darstellt, findet ein Wechsel der substantialen Form statt; es bleibt nur die materia prima als das subiectum conversionis; sie ist der rezeptive Faktor für die neue Wesensform. Nun ist es sicher, daß die Materie das Akzidens der Quantität erst dann erhält, wenn die Form sich mit der Materie zu einem aktuellen Dinge verbindet. Jedoch, so meint Thomas mit Aristoteles, müsse man bei der Materie auch ohne Wesensform schon unbestimmte Dimensionen (dimensiones interminatae) annehmen. Denn wie ist es anders zu erklären, daß bestimmte Formen nur einen bestimmten Teil aller geschaffenen Materie informieren? Wenn nun nach der Konsekration die Dimensionen für sich weiter bestehen und sogar Quasisubjekt[2] der übrigen Akzidentien werden, so trifft dies erst recht für die dimensiones interminatae zu. Letztere stehen zu den dimensiones terminatae (auch completae genannt) im gleichen Verhältnis wie die Materie zur Substanz. Ist nun die Materie der rezeptive Faktor für die Wesensform, so sind die dimensiones interminatae der vermittelnde Faktor, durch den die Aufnahme der Wesensform sich vollzieht: „subsunt etiam formae substantiali". Wenn nun die dimensiones terminatae in unserem Falle in ihrem ganzen Sein und Wirken der Substanz konform sind, ohne daß diese Substanz noch vorhanden ist, so behalten auch die dimensiones interminatae dieselbe Wirksamkeit, die sie ausübten, als die Brot- und Weinmaterie noch vorhanden war, d. h. sie sind durch göttliche Kraft fähig, eine neue Wesensform anzunehmen. Zugleich mit dieser Form hält aber auch die zugehörige Materie ihren Einzug wegen ihrer natürlichen Zugehörigkeit (Konkomitanz) zur Form. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man dann ebenso sagen: Die Materie kehrt zurück oder entsteht von neuem, aber nicht durch ein neues Wunder, sondern auf natürliche Weise infolge des ersten Wunders, der Transsubstantiation. — Ganz kurz läßt sich die Theorie des Aquinaten

[1] ibid.

[2] S. th. III, qu 77, art. 2. „Respondeo dicendum, quod necesse est dicere accidentia alia, quae remanent in hoc sacramento, esse sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente."

mit seinen eigenen Worten so ausdrücken: „ipsi dimensioni virtute divina dabitur natura substantiae propter propinquitatem ad ipsam".

Beide Erklärungen des Problems läßt Thomas gelten, doch gibt er der letzteren den Vorzug; löst sie ja doch die auftauchenden Schwierigkeiten ohne Annahme eines neuen Wunders. Nach der ersten Auffassung ist eine eigentliche Erzeugung aus den sakramentalen Gestalten ausgeschlossen, da eine völlig neue creatio materiae, also doch ein neues Wunder angenommen wird, während die sakramentalen Akzidentien in nichts zerfallen. Man kann zwar sagen: vermes vel cineres fiunt ex speciebus, doch bezeichnet das „ex" nicht die Materialursache, sondern es steht höchstens im Sinne von „post", so wie man etwa sagt: ex mane fit meridies. Eine Generation im eigentlichen Sinne kommt also nicht zustande. — Viel weiter kommen wir mit der zweiten Ansicht. Die Hauptschwierigkeit ist doch die: Wie kann aus Akzidentien neue Materie entstehen ohne direktes göttliches Eingreifen? Wie kann aus bloßen Akzidentien ein Zweifaches werden: Materie und Akzidentien? — Die letzte Frage ist leicht gelöst, indem man sagt: „ex accidentibus fit materia sic dimensionata"[1]. Schwieriger ist die Forderung, daß bei jeder Erzeugung die beiden Termini ein Mittelglied haben, nämlich die Materie[2]. Diese Forderung ist nur durch die zweite Theorie erfüllbar; denn die Dimensionen sind ja „in ratione materiae" und haben von Gott auch die Natur der Materie, die gesamte Wirksamkeit erhalten, so daß man sagen kann: Maden usw. werden erzeugt aus etwas, das der Materie ähnlich ist. — Sicherlich ist die Verwandlung von bloßen Dimensionen in Substanz eine wunderbare, aber nur zum Teil; das Wunderbare liegt eben darin, daß die Akzidentien nach der Konsekration ihren wunderbaren Seinsmodus mit den anderen wunderbaren Eigentümlichkeiten besitzen; und diese besitzen sie kraft der Konsekration. Die generatio selbst aber wird vom agens naturale herbeigeführt; somit bedarf es keines neuen Wunders.

Aber auch die Schwächen dieser Theorie sollen nicht verkannt werden. Zunächst wissen wir nichts Sicheres über die Natur der dimensiones interminatae. Wäre es nicht möglich, daß dieselben in dem Augenblicke, wo die Wesensform sich mit der Materie vereint, den dimensiones terminatae weichen und daher ganz verschwinden? Sind sie überhaupt etwas Reales, wenn nicht einmal der materia prima ein aktuales Sein zukommt, oder sind sie wie diese wohl etwas Reales, aber nur reine Potenz? Und wenn diese dimensiones interminatae so eng mit der Materie verbunden sind, lassen sie sich dann überhaupt von ihr trennen, auch durch göttliche Macht? — Alle diese Fragen lassen sich nicht mit Sicherheit beantworten. Hören wir nun die Scholastiker!

Die Kommentatoren[3] verhalten sich zu der an zweiter Stelle vorgebrachten Theorie des hl. Thomas meist ablehnend. Zunächst muß als sicher angenommen werden, daß die aus den sakramentalen Spezies entstehenden Dinge auch wirkliche und keine bloß scheinbaren Dinge sind[4]. Das

[1] ibid. ad 3.

[2] ibid. ad 1 „. . . ut conveniant in materia."

[3] Ausführliches s. bei Gonet, Clypeus theologiae thomisticae, tom. V.

[4] cfr. Suarez, Commentariorum ac disputationum in III^am partem divi Thomae, disp. 57, sect. III.

Gegenteil lehrten Alger von Lüttich[1], Guitmund von Aversa[2] und Thomas Netter[3]. — Sodann kommen die meisten Theologen nicht daran vorbei, daß irgendeine Materie vorhanden sein muß, aus der die neuen Dinge entstehen. Man kann die verschiedenen Meinungen darüber in zwei Gruppen zusammenfassen. Die eine Gruppe nimmt an, daß Gott irgendwie im geeigneten Augenblick eine neue Materie erschaffe, in der dann durch Alteration der Akzidentien der Generationsprozeß auf natürliche Weise sich vollzieht[4]. Die andere Gruppe[5] meint, daß Gott im geeigneten Augenblicke das ganze neue Kompositum, also Materie und Form zugleich, direkt durch Neuschöpfung erzeuge; denn der substantiale Umwandlungsprozeß vollziehe sich in einem einzigen Augenblicke, und da müßte die nach Ansicht der ersten Gruppe eben erst geschaffene Materie von den Akzidentien auch schon disponiert sein für die neue Form. Wenn wir nun die Ansicht der zweiten Gruppe abweisen müssen, zumal sie ganz und gar im Widerspruch zum Aquinaten steht, müssen wir den Meinungen der ersten Gruppe etwas nähere Beachtung schenken. Sicherlich kommen sie der Auffassung des hl. Thomas in seiner ersten, allerdings nur geduldeten Theorie nahe, wo er von der Möglichkeit spricht, daß die Brotmaterie „zurückkehre". Manche Theologen berufen sich hierin direkt auf ihn; doch gehen sie im einzelnen weit auseinander. Während die Salmantizenser[6] annehmen, daß die Quantität des Brotes von Gott in Materie verwandelt werde, läßt Gonet[7] und Raynaud[8] sie ganz neu durch creatio entstehen, und Suarez[9] behauptet, sie sei sogar numerisch identisch mit der ursprünglichen Brotmaterie. (Letzteres bestreitet Thomas als philosophisch unmöglich[10].) Suarez und Gonet geben zu, ein neues Wunder von seiten Gottes lasse sich nicht umgehen[11]. Dagegen nähern sich die Salmantizenser der Auffassung des hl. Thomas, ohne jedoch die eigene Meinung preiszugeben: Gott schafft die neue Materie (nämlich durch Verwandlung der Dimensionen), wenn durch Alteration der Akzidentien die notwendige Disposition dafür geschaffen ist. Ähnlich ist es bei der Erzeugung des Menschen; sobald die nötigen Vorbedingungen erfüllt sind und die geeigneten physischen Alterationsprozesse die Materie für die Bildung des lebenden Fötus genügend disponiert haben, gibt Gott die substantiale Form, die menschliche Seele, hinzu, „iuxta consonam et connaturalem providentiam". Sowenig man diesen Akt Gottes als Wunder ansprechen kann,

[1] De sacramentis corporis et sanguinis Dominici, lib. II, cap. 1 (Migne PL. 180/813 ss).

[2] De corporis et sanguinis Domini veritate, lib. II (Migne PL. 149/1448 ss).

[3] Auch Waldensis genannt; Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae cath. adv. Wiclefitas et Hussitas, Parisiis 1521, tom. II, de sacram. lib. 2, cap. 62.

[4] Suarez (l. c.), De Lugo (disp. X sect 2), Salmant., Gonet, Gabriel, Cajetan, Thomas Aq.

[5] Skotus (in 4. dist. XII, qu. 6); Durandus, Dasquez (disp. 194, cap. 3).

[6] Collegii Salmanticensis cursus theologicus, tom. XI, tract. 23, disp. 8, dub. 6.

[7] l. c.

[8] Exuviae panis et vini in Eucharistia, p. 432 ss. sect. I punct. 4 (Lugduni 1665). [9] l. c. [10] S. th. III, qu 77, art. 5 in corp.

[11] Desgleichen Scheeben-Atzberger, Handbuch der kath. Dogmatik, Bd. 4, S. 606 (Freiburg 1903): „Am einfachsten ist es mit der sententia communior zu sagen, in unserem Falle bringe Gott diejenige substantiale Materie hervor, welche nach dem natürlichen Laufe der Dinge entstehen würde, falls Brot und Wein, ohne konsekriert zu sein, ähnlich korrumpiert würden, und mit dieser Materie werde die neue Form durch das die Spezies auflösende Agens verbunden."

ebensowenig die Erschaffung neuer Materie für die Generation aus den sakramentalen Akzidentien[1]. So weit die Ansicht der Salmantizenser. — Dem letzten Punkte müssen wir jedoch widersprechen. Unser Wunderbegriff ist nur ein relativer und bedarf noch vielfach der Klärung[2]. Sicherlich kann nicht jedes übernatürliche Wirken Gottes schon als Wunder bezeichnet werden (z. B. die Welterhaltung). Im göttlichen Wirken herrscht Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Nur wo diese Gesetzmäßigkeit einmal durchbrochen wird (z. B. Stillstand der Sonne, Stern zu Bethlehem), sprechen wir von einem Wunder. So geschieht die Schöpfung des Menschen, die Einfügung der Wesensform, der Seele, in den menschlichen Fötus in gesetzmäßiger Weise durch Gott, daher bezeichnen wir diesen Vorgang nicht als Wunder. Auch die Schaffung neuer Materie bei Korruption der eucharistischen Gestalten erfolgt mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit, ebenso wie Gott auf das Wort des Priesters hin die Transsubstantiation regelmäßig vollzieht. Nimmt man nun aber auf Grund dieser Gesetzmäßigkeit dem Korruptionsprozesse, d. i. also der Schaffung neuer Materie, den Wundercharakter, so muß man ihn konsequenterweise auch der Transsubstantiation absprechen, was absurd wäre. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die hier angenommene Schaffung neuer Materie gerade so wie die Transsubstantiation als neues von Gott gewirktes Wunder anzusprechen. Eine Parallelsetzung dieses Wunders mit dem Schöpfungsakte Gottes bei der menschlichen Seele scheint daher nicht angängig. Dabei soll jedoch nicht verkannt werden, daß analog zur Schöpfung der Menschenseele hier wie dort vernünftige Gründe für die Setzung eines neuen Wunders sich finden lassen. — Im übrigen aber können wir diesem Lösungsversuche der Salmantizenser schwerlich unsere Zustimmung versagen. Tritt doch hier das agens naturale in seine Rechte, indem es einerseits mit den Akzidentien die nötige Disposition herstellt und anderseits die neue Wesensform aus der neuen Materie eduziert (umgekehrt wie bei Thomas). Nach Ansicht der Salmantizenser wird so die in Materie verwandelte Quantität zum „subiectum generationis et subsequentium formarum".

Suarez und die Salmantizenser suchen ferner die zweite Hypothese des hl. Thomas dadurch zu entkräften, daß sie auf die angeblich absurden Konsequenzen hinweisen: Die neuentstandenen Dinge beständen nach Thomas nur aus Quantität und Wesensform, sie seien daher weder etwas Substanziales noch Akzidentales, sondern „monstra naturae". Darum lehnt Suarez diese Theorie ab als „omnino falsa et incredibilis". Nach den eigenen Worten des hl. Thomas ist es gar nicht wahr, daß die Generationsprodukte nur aus Quantität und Wesensform bestehen sollen. Sagt er doch ausdrücklich, daß wegen der natürlichen Konkomitanz von Materie und Form zu der von den Akzidentien eduzierten neuen Form auch eine entsprechende Materie dazukomme, so daß also das neu entstehende Ding aus Materie und Form zusammengesetzt ist, nicht aus Form und Quantität.

Es würde zu weit führen, die verschiedenen Kontroversen, insbesondere mit Suarez, bis in ihre Einzelheiten hier zu verfolgen. Suarez steht eben auf ganz anderem Boden als Thomas. So läßt er denn die Theorie der

[1] Dieselbe Anschauung vertritt Bellarmin, Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento, III c. 24, p. 196 (Opera omnia, ed Fèvre, Parisiis, Vivès 1872).

[2] Zum Wunderbegriff vgl. Jos Pohle, Natur und Übernatur (in Esser und Mausbach, Religion, Christentum und Kirche) S. 431 ff., Kempten 1913.

„dimensiones interminatae" ganz außer acht; die Möglichkeit einer „quantitas elevata", wie sie Cajetan in Anlehnung an den Aquinaten so schön zum Ausdruck bringt, lehnt er ab: „quantitati nihil additum est, sed praeter existendi modum eadem omnino est", und während Thomas dafür eintritt, daß Gott die ursprüngliche Brotmaterie nicht mehr in ihrer Individualität schaffen könne, sagt Suarez: „Mihi tamen, quamvis res sit incerta, verisimillimum est esse eandem numero."

Gegen einen Angriff der Salmantizenser müssen wir den hl. Thomas noch in Schutz nehmen. Sie meinen, Thomas widerspreche sich, wenn er S. th. III. 77. 4 der Quantität das Prädikat korruptibel beilege und im nächsten Artikel sage, daß sie „primum subiectum subsequentium formarum" geworden sei. Wenn das letztere tatsächlich der Fall wäre, dürfte sie nicht bei der allgemeinen Korruption der übrigen Akzidentien korrumpiert werden und dennoch inkorruptibel sein. Die Salmantizenser denken sich offenbar den Vorgang so: Die Dimensionen überdauern alle übrigen Akzidentien und bleiben auch nach der generatio unverändert bestehen. Sie bilden dann das Subjekt, das die neue Wesensform aufnimmt, und stehen so an Stelle der Materie. Diese Auffassung entspricht durchaus nicht der des hl. Thomas. Nach ihm bestehen die neuen Generationsprodukte aus Materie und Form; erstere ist ihr Subjekt und bleibt dann auch das Subjekt für alle weiteren Formen. Dem Verfasser will scheinen, daß Thomas hier den Nachdruck auf das Wort „primum" legt. Der Generationsvorgang wäre dann so zu erklären, daß bei der Korruption die Quantität, die ja von Gott mit außergewöhnlichen Kräften ausgestattet wurde, zunächst die neue Form aufnimmt (vgl. Thomas). Mit der neuen Form zugleich hält in demselben Augenblicke die Materie (concomitanter) ihren Einzug. (Bis hierher ist die Quantität das „subiectum formae subsequentis".) Und in demselben Augenblicke tritt die Quantität schon ihre Funktion als Subjekt an die neue Materie ab und fällt in sich zusammen wie die übrigen Akzidentien, und eine neue Quantität im Gefolge der neuen Materie tritt an ihre Stelle. So behält Thomas recht, wenn er die Quantität als das „erste" Subjekt der nachfolgenden Formen bezeichnet.

Das Gesagte läßt sich kurz zusammenfassen: Aus den Brot- und Weingestalten entstehen neue Dinge, Materie und Form, Substanz und Akzidentien. Die vorgetragenen Schwierigkeiten solcher Generation aus subjektlosen Akzidentien werden am besten gelöst durch die beiden Hypothesen, die Thomas gelten läßt; davon ist jedoch die erste im Sinne der Salmantizenser zu verstehen, die zweite ganz im Sinne des hl. Thomas. Welcher von beiden der Vorzug zu geben ist, läßt sich schwer sagen. Die erste Hypothese (Salmant.) zeichnet sich durch Klarheit und Einfachheit aus, die zweite durch tiefgründige Spekulation unter Vermeidung der Annahme eines neuen übernatürlichen Eingreifens Gottes. Einen logischen Widerspruch schließt keine in sich. Solange wir aber den Begriff des Wunders nur von uns aus, also rein subjektiv aufstellen können, und solange wir in das Wesen des Stoffes nicht tiefer einzudringen vermögen, werden wir uns auch nicht auf eine der beiden Hypothesen festlegen können unter Ausschluß der anderen.

Archiv für Religionspsychologie.

Von Universitätsprofessor Dr. A. Rademacher, Bonn.

Über Band I des Archivs für Religionspsychologie, des Organs der Gesellschaft für Religionspsychologie, welcher 1914 im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen erschien, habe ich in dieser Zeitschrift (Jahrgang 6 [1914], Heft 5, 406–7) berichtet. Nun ist nach einer Unterbrechung von sieben Jahren unter außerordentlichen Schwierigkeiten, wie es in der Vorbemerkung heißt, ein 311 Seiten starkes Werk als II. und III. Band erschienen. Herausgeber (Dr. W. Stählin, jetzt Pfarrer in Nürnberg) und Mitarbeiter sind dieselben geblieben mit Ausnahme des unterdessen heimgegangenen Prof. Oswald Külpe und des im I. Band als psychologischer Mitherausgeber auftretenden Prof. K. Koffka. Das Werk umfaßt außer fünf größeren Abhandlungen, welche den Hauptteil ausmachen, Materialien und Diskussionen, Berichte und Besprechungen sowie kleine Anzeigen, ein Verzeichnis der eingelaufenen Bücher und eine Zeitschriftenschau.

Die Abhandlungen werden eingeleitet mit einer Arbeit von Hauptprediger Dr. Christian Geyer, Nürnberg, „Zur Psychologie der Predigtvorbereitung". Verfasser kennzeichnet die Absicht seiner Arbeit als einen kleinen ersten Beitrag zu einer von den Verfassern homiletischer Kompendien noch wenig gepflegten Sammlung psychologischen Tatsachenmaterials, aus welcher einmal eine brauchbare Theorie der Predigtvorbereitung erwachsen könne. Von der Psychologie der Predigtvorbereitung könne erst die Rede sein, wenn der Prediger seine Aufgabe nicht, wie meist in der alten Schule, darin erblickt, zu einem Text eine Predigt als Auslegung und Anwendung zu schreiben und zu halten, sondern sich selbst eine bestimmte Predigtaufgabe stelle und Thema und Ausdrucksmittel der Rede nur als Mittel zum Zweck handhabe. Mit feiner Selbstbeobachtung geht der Verfasser dem inneren Werdegang einer Predigt über Apg. 4, 1–12 nach. Eine kolonnenartige Gegenüberstellung des Konzeptes mit dem Stenogramm der wirklich gehaltenen Predigt – die Notwendigkeit eines derartig minutiösen Verfahrens wird vielleicht mancher bestreiten – über das Thema: „Wozu ist der Mensch auf der Welt?" läßt die Abweichungen zwischen beiden ersichtlich werden. Eine zweite Predigt im Anschluß an Apg. 16, 24–33 wird ebenfalls nach ihrer Entstehungsgeschichte beschrieben, aber diesmal nur im Konzept mitgeteilt. – Prof. Georg Wunderle, Würzburg, liefert einen Beitrag zur „Psychologie der Reue"[1]. Seine Absicht geht zunächst auf eine Aufhellung der Phänomenologie des katholischen Reueerlebnisses, will sich aber einstweilen noch der Ableitung von praktisch-theologischen und religionspädagogischen Formulierungen aus den psychologischen Ergebnissen enthalten; er erhofft aber von der beabsichtigten Vervollkommnung und Erweiterung der beobachtenden Analyse die spätere Gewinnung tragfähiger Unterlagen für solche Folgerungen. Nach einer grundsätzlichen Äußerung über die Methode der Untersuchung, bei welcher eine Darstellung der Lehre von der Reue selbstverständlich ausgeschlossen ist, wird der Inhalt einer gemäß den aufgestellten methodischen Grundsätzen angeordneten Umfrage, an deren Beantwortung dreißig Personen beteiligt waren, wiedergegeben und dann der zusammen-

[1] Vgl. auch diese Zeitschrift 1921, H. 4, S. 202 f.

fassende religionspsychologische Ertrag der Analyse dieser Antworten festgestellt. — Der Bonner Religionshistoriker Carl Clemen verbreitet sich über „Wesen und Ursprung der Magie" und untersucht die Frage, ob Religion und Zauberei Gegensätze seien. Er findet, daß nicht die Religion, sondern der Kultus im weiteren Sinne des Wortes den Gegensatz zur Religion bildet, daß die Magie älter sei als der Kultus und daß die Religion, wenn sie auch später einen Teil der Magie verworfen hat, doch auch die ganze Magie umfaßt. — Der Herausgeber Stählin selbst befaßt sich mit der anfänglich oft umstrittenen, allmählich aber trotz des Widerstandes von Wobbermin ziemlich eindeutig gelösten Frage nach dem Rechte des Wahrheitsanspruches in der Religionspsychologie oder in schärferer Formulierung mit der Frage, „ob und in welchem Sinne die Wahrheitsfrage Gegenstand der religionspsychologischen Untersuchung sein kann und sein muß". Die Untersuchung wird wesentlich gefördert durch die Unterscheidung von fünf verschiedenen und verschiedenartigen Verhaltungsweisen, die man unter dem Sammelnamen Wahrheitsanspruch zusammenzufassen gewohnt ist. Das Hauptergebnis ist in dem Schlußsatz verstaut: „Überzeugungen erheben Ansprüche; aber die Religion selbst ist Leben, und das Leben erhebt keinen anderen Anspruch als den, Leben und Wirklichkeit zu sein." — Im letzten darstellenden Aufsatz spricht Siegfried Behn, Bonn, über „Methodische Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie". Hier wendet sich ein Psychologe aus seiner Praxis heraus an Theologen, deren Forschungsweg in das Grenzgebiet von Theologie und Philosophie führt. Verfasser spricht das allgemeine Urteil aus, daß „auf keinem Sondergebiete der Psychologie bisher so viel voreilige und wertlose Arbeit verschwendet worden ist wie in der Religionspsychologie", und verlangt, daß hier, wenn das Grenzland wirklich fruchtbar werden soll, Theologen und Psychologen sich enger in die Hände arbeiten. Er wehrt die bedeutsameren Einwände gegen alle Selbstbeobachtung ab, um dann aber zu untersuchen, wieweit diese Einwände dennoch im besonderen triftig sind und wie wir als Praktiker ihnen begegnen können. Er zeigt dabei, „wie wenig ein mutiges Drauflosexperimentieren mit ungeübten Händen fruchtbar sein kann in der Psychologie".

In den Materialien und Diskussionen wird der Religionspädagoge mit besonderem Interesse die kurze, auf liebevoller Einfühlung beruhende Abhandlung von Else Roloff, „Vom religiösen Leben der Kinder" lesen, welche auf schriftlichen Aufzeichnungen von Beobachtungen der Mutter an zwei Kindern fußt. Die Beobachtungen setzen im dritten Lebensjahre des einen der Kinder ein. Auf die Frage, ob die spielende Beschäftigung des Kindes mit göttlichen Dingen nicht dem Ernste der Gegenstände widerstrebe, wird dahin geantwortet, „daß man den Kindern die Form ihres geistigen Wesens nicht stören dürfe und daß für das Ziel einer wahren Religiosität des reifen Menschen das Spiel der Kinder sicher kein Hindernis" sei. — Prof. K. Needon, Dresden, berichtet über seine eigene religiöse Jugendentwicklung und beschreibt die religiöse Gedankenwelt eines Jungen vom achten Lebensjahre an, wobei besonders die mehrfach beobachtete Tatsache der Enttäuschung bei erwarteten religiösen Gefühlsspannungen, wie z. B. anläßlich der Konfirmation, Beachtung verdient. — Georg Wobbermin, Heidelberg, kommt zu Wort in einer Auseinandersetzung mit dem Herausgeber Stählin über „Religionspsychologische Arbeit und systematische

Theologie", wobei es sich darum handelt, ob die religionspsychologische Arbeit auf das Gebiet empirischer Psychologie beschränkt werden soll und muß (Stählin) oder ob sie außerdem auch in einem über dieses Gebiet hinausgreifenden Sinne geübt werden könne, wie er selbst meint. Er glaubt diese seine Meinung im Interesse der Fruchtbarmachung des religionspsychologischen Denkens für die Aufgaben der systematischen Theologie vertreten zu sollen.

Ausführliche Besprechungen, die meist weit über dem Durchschnitt der üblichen Rezension stehen, dienen dem Religionspsychologen zur Orientierung über seine Fachliteratur und den religionspsychologischen Gehalt von Veröffentlichungen aus verwandten Wissensgebieten. — In der Zeitschriftenschau wird in Zukunft auch „Theologie und Glaube" eine Erwähnung beanspruchen dürfen.

Die phänomenologische Philosophie, welche unterdessen bedeutsame Fortschritte gemacht hat, konnte in diesem Bande noch nicht berücksichtigt werden, obwohl der Herausgeber eine umfassende und eindringende Untersuchung über ihre Bedeutung für die Religionswissenschaft als ein vordringliches Bedürfnis erachtet und das Fehlen derselben selbst als einen wesentlichen Mangel dieses Bandes eingesteht. Bei vielen Abhandlungen und Berichten wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sie bereits 1914 handschriftlich vollendet waren. Die Lücke macht sich denn auch in der Tat gelegentlich bemerkbar, namentlich bezüglich ausländischer Literatur, deren Beschaffung den allbekannten Schwierigkeiten unterliegt. Der folgende Band wird hierüber berichten müssen und zur Phänomenologie Stellung zu nehmen genötigt sein, vorausgesetzt, daß die Weiterführung des Archivs, über deren Möglichkeit nach den Worten des Herausgebers neue bestimmte Ankündigung leider noch nicht gemacht werden kann, gesichert wird. Archiv, Gesellschaft und vor allem der Herausgeber haben ein Recht auf die Dankbarkeit und die Unterstützung auch des katholischen Theologen.

In meinem damaligen Berichte konnte ich zur Mitarbeit an der religionspsychologischen Forschung auffordern, und das mit um so mehr Recht, als gerade der katholische Theologe auf Grund der reicheren Entfaltung und größeren Mannigfaltigkeit der religiösen Lebensäußerungen und der vielfachen intimeren Einblicke in das religiöse Seelenleben seiner Glaubensgenossen ein überaus ergiebiges Beobachtungsmaterial zur Hand hat. Das Archiv hat die Fehler zu vermeiden verstanden, um derentwillen seinerzeit der religiöse Mensch seiner Vorgängerin, der Zeitschrift für Religionspsychologie, nur mit Zurückhaltung gegenübertreten konnte. Ich kann die Aufforderung zur Mitarbeit heute nur wiederholen.

Eine neue Erklärung des Begriffes Anfang und ihre Bedeutung für die Theologie.

Von Franz X. Fischer, Bayersried.

Der bekannte Physiker und Mathematiker Dr. C. Isenkrahe definiert in seinem Werke: Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche mit Ausblicken auf die philosophische Apologetik (Bonn 1920, Marcus und

Weber) auch den Begriff „Anfang". Dabei sagt er (I. S. 98): „Jedes ‚Ende' ist eine ‚Grenze', jeder ‚Anfang' ist eine ‚Grenze'. Da, wo Anfang und Ende ihre begriffliche Wurzel haben, wird man also auch die Wurzel des Grenzbegriffes suchen, besonders noch deshalb, weil im Geltungsbereich des letzteren die beiden ersteren sehr oft miteinander glatt vertauschbar sind."

Von der Grenze aber sagt er mit allem Nachdruck, sie sei eine Scheide eines Herüben vom korrelativen Drüben. Im Begriffe Grenze seien immer zwei Teilgebiete ausgesprochen, das eine, das diesseits der Grenze sei, und das andere, das jenseits sei (vgl. I, 7). Dabei betont er: „Der Begriff der Grenze, so wie er definiert ist, steht aufrecht da als Grund- und Eckpfeiler in der Lehre vom Endlichen und Unendlichen" (I, 83). In III, 242 f. tadelt er, daß Hartmann nur von der Grenze eines Dinges redet, „das ist doch augenfällig ungenügend! Müssen wir denn nicht z. B. ebenso auch fragen, was wir meinen, wenn wir reden von der Grenze zwischen zwei Dingen? [Unterstreichungen von Isenkrahe] . . . Der hochbedeutsame Begriff des ‚Zwischen' spielt gerade bei der Grenz-Definition eine äußerst wichtige Rolle! . . . Und zwar keineswegs etwa bloß für praktische Zwecke, sondern ganz besonders für begriffliche Festsetzungen, für eine wissenschaftliche Kernfrage." Das gleiche betont er II, 15 ff. Nach ihm ist es ein Fortschritt der neueren Mathematik gegenüber der Definition des Aristoteles, daß sie beim Begriff Grenze nicht bloß das Diesseits betont, sondern auch das Jenseits (S. 19 Anm.). In Wirklichkeit ist diese Definition nicht eine Annahme der neueren Mathematik, sondern einiger Mathematiker. Ob die große Mehrzahl ihnen folgen wird, muß sich erst noch entscheiden.

In Konsequenz dieser Auffassung behauptet J. weiter, jedes Ende setze einen nachfolgenden Anfang des nächsten korrelativen Dinges voraus, jeder Anfang ein vorhergehendes Ende. Er erklärt sogar: „Freilich wird ja wohl in außerordentlich vielen Fällen die ‚Grenze' nur als Ende oder nur als Anfang des jedesmal gerade erwogenen Teilbereiches in Betracht gezogen, ohne daß man an dessen Korrelativum überhaupt denkt. Aber wenn es auf Schärfe ankommt und wenn alles zu einer Sache Gehörige ins Auge gefaßt werden muß, dann darf nicht übersehen werden, daß jede Grenze zwei korrelativen Teilbereichen zugleich angehört und, wenn das Ende des einen, sie immer auch den Anfang des anderen darstellt, bzw. umgekehrt" I, 103.

Auf Schärfe kommt es sicher an, und alles zur Sache Gehörige muß in Betracht gezogen werden bei Erklärung des Begriffes Anfang in der Stelle: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde." Hoberg sagt zum Worte B'reeschit: „An und für sich unbestimmt, aber determiniert durch die folgende Darstellung. Der Ausdruck bezeichnet den Anfang jener Dinge, die im Hexaemeron behandelt werden, d. h. den Anfang der kosmischen und tellurischen Welt." Die mir erreichbaren Übersetzer geben einstimmig: „Anfang". Reesch (rosch) bedeutet aber zunächst und ursprünglich Haupt, dann Summe, Hauptsache. Wenn dennoch Isenkrahe die „Urheimat" des Begriffes Anfang im Räumlichen sucht, dann stimmt dieses für die hebräische Denkweise sicher nicht, ein Beweis dafür, daß solche Wortdefinitionen, auf die J. allgemein so viel Gewicht legt, doch irreführen können.

Nun müßte nach J. dem Anfange etwas vorangegangen sein, was dem nachfolgenden Zustande, der wirklich bestehenden Welt, korrelativ wäre. Die ungläubige Weltanschauung wird diese Forderung freudig begrüßen und sagen:

„Das ist es ja, was wir immer verlangten und behaupteten. Die Welt ist Entwicklung. Sie ist nicht durch einen Schöpferakt geworden, denn es gibt keinen solchen ohne vorhergegangenes Etwas." Was will J. darauf erwidern? Die Behauptung genügt doch nicht, seine Definition sei aus der tatsächlich vorhandenen Welt genommen und könne nicht auf die erst beginnende angewendet werden. Träfe dieses zu, dann müßte doch, um Mißverständnisse zu vermeiden, ein anderes Wort gewählt oder im Notfalle sogar geschaffen werden, wie die biblische Anschauung auch andere Worte geschaffen hat. Die richtige Erklärung ist also, daß die Bibel den Begriff Isenkrahes gar nicht in das Wort Anfang legen *will*, daß wir also hier vor einer Änderung stehen, die dem Worte einen ganz neuen Inhalt unterlegt, einen Sinn, der zu oft zurückgewiesenen Irrlehren führt.

Man kann auch nicht sagen: Das Korrelative vor dem Anfange der Welt war Gott, denn Gott ist nicht durch eine Grenze von der Welt geschieden, er ragt vielmehr in dieselbe hinein, namentlich durch die Menschwerdung; er ist auch hier nicht unter der Herrschaft der Zeit, so daß auf seiner Seite eine zeitliche Grenze sein könnte. Die Definition Isenkrahes verlangte ja vor dem Anfange ein Ende des Vorhergehenden, setzt also hier einen Gottesbegriff voraus, der dem christlichen direkt entgegensteht. Gott kann niemals korrelativ wie Ende und Anfang zur Welt gestellt werden, wenn man nicht eine pantheistische Idee von seinem Wesen annehmen will. Die ungläubige Wissenschaft wird freilich dieser Auffassung mit Freude zujubeln, da sie darin eine Stütze ihrer Irrtümer sieht, der positiv gläubige Christ aber wird lieber die Neuerung in der Definition des Anfangsbegriffes ablehnen.

Das nämliche gilt beim Satze des Johannesevangeliums: „Im Anfange war das Wort." Wenn irgendwo in der Welt, kommt es hier auf Schärfe an. Auch hier wird der Begriff zeitlich gefaßt. So Loch und Reichl: „Vor der Weltwerdung, mithin vor aller Zeit." Grimm, Leben Jesu 2. Bd., 1878, S. 31: „Die strenge Exegese, der Zusammenhang und biblische Sprachgebrauch erlaubt es nicht, das Wort anders zu verstehen als vom Anfange der *Zeit*, der geschaffenen Dinge, vom Anfange dessen, was überhaupt begonnen hat, einmal nicht gewesen ist." Tillman, Joh.-Ev. 1914, S. 38: „Das Wort ‚Im Anfange' bezeichnet den Anfang alles Gewordenen, den Beginn der Zeit überhaupt." Wenn also hier der Anfang von der Zeit genommen ist, welches andere, der Zeit entsprechende Ding war vorher da, das mit dem Logos in Beziehung gesetzt werden könnte? Das Diesseits dieser Grenze ist die Zeit, höchstens allgemein die uns vorliegende Welt, welches ist das Jenseits? Auch der Ausweg geht nicht an, als Jenseits das *Mögliche* anzunehmen. Denn nach J. kann das Mögliche in keiner Weise dem Wirklichen als korrelativ gegenübergestellt werden, weil es diesem eher noch ferner steht als nach scholastischer Auffassung (II. S. 137 f.).

J. betitelt das erste Heft seiner Untersuchungen: Drei Einzelabhandlungen über Fragen aus dem Grenzgebiet zwischen Mathematik, Natur- und Glaubenslehre. Soweit letztere in Betracht kommt, müssen wir seine neue Auffassung entschieden ablehnen, da sie zu grundstürzenden Irrlehren führt.

Eine dritte wichtige Stelle ist Joh. 8, 25 in der Fassung der Vulgata. Der griechische Text bietet einen anderen Sinn, den auch die mir zugänglichen neueren Übersetzer annehmen (Loch und R. Haneberg, Tillman, Weinhart),

dagegen Allioli: Der Anfang, der auch zu euch redet; Augustin nimmt die Erklärung: Haltet mich für den Anfang. Glaubet also, daß ich der Anfang bin, damit ihr nicht in euren Sünden sterbet (tr. 38), und wieder: Glaubet also, daß ich der Anfang bin, denn ich bin nicht nur der Anfang, sondern rede auch zu euch, daß ihr dieses glaubet (tr. 39). Diese Auffassung wird von Thomas von Aquin in der goldenen Kette angenommen. Chrysostomus: Haltet mich für den Anfang, weil ich euretwegen zu diesen Worten mich herabgelassen habe.

Wenn nun auch die Auffassung, daß Christus sich den Anfang nenne, auf große exegetische Schwierigkeiten stößt, so ist doch der Ausdruck selbst: Christus ist der Anfang der geschaffenen Dinge, dogmatisch nicht zu beanstanden, da sonst die Auffassung der Vulgata und solcher Lehrer wie Augustinus, Chrysostomus und Thomas unverständlich würden. Ihnen schließen sich noch Ambrosius, Fulgentius, Prosper, Bernardus, Rupertus an (Maldonat). Dazu kommen noch die unzweifelhaften Stellen Apok. 1, 8 und 22, 13, dann Kol. 1, 18 „welcher ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten". Wie kann er aber der Anfang heißen, wenn jenseits der Grenze stets ein korrelatives Wesen sein muß? (J. verpönt zwar den Ausdruck Wesen, hier aber steht einfach kein anderer zur Verfügung.) Müssen wir ein anderes Wesen annehmen, dann stehen wir vor dem gnostischen Irrtume, wonach Christus der letzte der Äonen wäre. Man sieht also, daß die neue Ausdrucksweise dem kirchlichen Denken, wie es in der Schrift und den besten kirchlichen Büchern niedergelegt ist, zuwiderläuft und zu Folgerungen führt, die den Bestand der Kirche untergraben.

Das gleiche gilt von der Gnadenlehre. Wenn der Anfang der Begnadigung das Ende eines vorhergehenden korrelativen Zustandes bedeutet, dann bleibt nur die Annahme, dieser Zustand sei die Eigentätigkeit des Menschen, der die Gnade verdient habe. Denn er kann nicht der Zustand der Sünde sein, weil diese unmöglich als korrelativ der Gnade gelten kann, sie ist ein Nichtsein, ein völliger Mangel des Lebens, ein rein negatives. Es kann auch nicht die in Christus vorhandene Gnade sein, da diese keine Abgrenzung gegen den begnadigten Menschen bedeutet, sondern in ihm fortlebt. Wir müßten also irgendein Verdienst des Menschen annehmen und kämen zur Leugnung der Gratuität der Gnade. Das Verhältnis ist hier nicht so, wie bei der leiblichen Geburt der Kinder aus den Eltern, wo ein Teil von den Eltern abgetrennt wird und auf die Kinder übergeht. Der geistige Same aus Christus bleibt vielmehr bei ihm, und der Wiedergeborne wird dem Heilande eingepflanzt, ist ihm auf das innigste angeschlossen. Hier fehlt also die Grenze, die J. als ein so notwendiges Zeichen des Anfanges betrachtet.

Mag also die Mathematik sich zum neuen Begriffe stellen, wie immer sie es für zutreffend erachtet, die Theologie kann ihn nicht brauchen, da er zu den größten Irrtümern führen müßte, wenn man scharf auf korrelative Gebiete achtet. Betont man letztere aber nicht, dann hat die ganze Neuerung keinen Sinn, da es doch selbstverständlich ist, daß jedem Seienden, außer Gott, etwas anderes vorausging, wenigstens ging dem Wirklichen das Mögliche voraus. Dieses steht also hier gar nicht in Frage, sondern ob ein gegenseitiges Beziehungsverhältnis besteht, welches die beiden Gebiete, das endende und das anfangende, miteinander verknüpft. Ein solches kann aber nicht eine Negation, wie z. B. die Sünde, mit einem Positiven, z. B. der Gnade,

verknüpfen. Denn Reales kann nur mit einer Realität verknüpft werden. Eher könnte man an die Natur des Menſchen denken, aber dieſe beſteht ſchon vor der Begnadigung, erhält alſo durch letztere ihren Anfang nicht. Auch der Geſinnungswechſel kommt nicht in Frage, weil er das geiſtige Leben nicht begründet, denn das Weſen dieſes Lebens iſt nicht die Geſinnung, ſondern die Gnade. Der Geſinnungswechſel könnte der wirklichen Begnadigung längere Zeit vorangehen.

Hätte der Begriff Anfang den von J. intendierten Sinn gehabt, ſo hätten die kirchlichen Schriftſteller ein anderes Wort gewählt, denn ſie *wollten* das, was Iſenkrahe aus dem Worte herausließt, *nicht* ſagen. Wir müſſen demnach ſeine Deutung wenigſtens für den Bereich der Theologie ablehnen.

Die Zustände im heutigen Palästina.

Von P. Adolf Dunkel, Köln.

In der neuen römischen Zeitschrift „Verbum Domini" wurde im Juni dieses Jahres zu einer Studienreise nach dem Heiligen Lande eingeladen. Der „schlimme" Schlußsatz lautete: „Et quoniam in itinere duo saltem menses insumendi, expensae omnes possunt computari ad 4550 fr. aureos (L. 18200)." Da der italienische Lire heute (29. 10. 21) gleich 6 Mk. 95 Pfg., sagen wir der einfacheren Rechnung wegen gleich 7 Mk. ist, so würde die bewußte Studienreise dem lernbegierigen deutschen Studenten 127400 Mk. kosten, abgesehen von dem Fahrgeld bis Rom oder bis Brindisi. Das ist für einen jungen Theologen zweifellos viel Geld; man suchte deshalb die Kosten möglichst herunterzudrücken und kündigte in der folgenden (Juli) Nummer an: „Iam vero imminutio (expensarum) non exigua triplici ex capite obtineri potest: primum si in navi pro 2ª classe 3ª quae dicitur »privilegiata«, estque etiam valde commoda, habeatur; deinde si commoratio in Oriente reducatur ad 50 circiter dies; tandem si illa omittantur quae minus necessaria videbuntur. His omnibus speramus fore ut summa omnium expensarum a Brundusio ad reditum in eundem portum non multum 5000 libellas excedat", das wären von Brindisi bis Brindisi immerhin noch rund 35000 Mk. Da Leser verzeihe das lange Zitat, da es uns zeigt, wie eine Reise nach Palästina in der Nachkriegszeit aussieht.

Ziemlich schnell kann man allerdings heute nach Palästina kommen; schrieb mir doch ein Konfrater: „Gestern mittag, Mittwoch, 21. Sept, bin ich in Jerusalem angekommen, in acht Tagen weniger sechs Stunden von Köln nach Jerusalem!"

Da aber trotz des großen Interesses für Palästina dem deutschen Theologen eine Reise dorthin unmöglich ist, wird ein kurzer Bericht über Palästina Interesse finden.

Im Vordergrunde steht jetzt die Judenfrage. Die Juden wollen für sich in Palästina ein nationales Heim gründen, es sollen möglichst viele Juden in Palästina einwandern, die jetzigen Bewohner des Landes wollen aber von einer Einwanderung der Juden nichts wissen, sie widersetzen sich ihr mit allen Kräften.

Die englische Regierung hat den Juden ein gewisses Recht auf Palästina zugestanden durch die Balfour-Erklärung an Lord Rothschild vom 2. November 1917. In dieser heißt es:

„Seiner Majestät Regierung betrachtet die Schaffung einer nationalen Heimstätte in Palästina für das jüdische Volk mit Wohlwollen und wird die größten Anstrengungen machen, um die Erreichung dieses Zieles zu erleichtern, wobei klar verstanden werde, daß nichts getan werden soll, was die bürgerlichen und religiösen Rechte bestehender nichtjüdischer Gemeinschaften in Palästina oder die Rechte und die politische Stellung der Juden in irgendeinem anderen Lande beeinträchtigen könnte."

Die jetzigen Bewohner des Landes, die Araber, sind aber durchaus nicht damit einverstanden, daß Palästina immer mehr in jüdische Hände übergehen soll. Als deshalb kurz vor Ostern der englische Kolonialminister Churchill zu einem kurzen Besuche in Jerusalem eintraf, überreichten ihm arabische Abgesandte eine Denkschrift, worin sie die Wünsche der arabischen Bevölkerung in vier Punkten zusammenfaßten:

1. Abschaffung der geplanten nationalen Heimstätte für die Juden;
2. Bildung einer Nationalregierung; diese soll dem noch zu wählenden Parlamente verantwortlich sein, und das Parlament soll nur von solchen Bewohnern Palästinas gewählt werden, die schon vor dem Kriege in Palästina wohnten;
3. Einstellung der jüdischen Einwanderung bis zu dem Zeitpunkte der Bildung der Nationalregierung.
4. Palästina darf nicht von seinen Schwesternstaaten getrennt werden. — —

Der Minister aber erklärte darauf, England habe das „Mandat" übernommen und sei entschlossen, das Balfour-Versprechen bezüglich einer jüdischen nationalen Heimstätte zur Ausführung zu bringen. — —

Da kam es am 1. und 2. Mai 1921 in Jaffa zu einem ernsten Zusammenstoß zwischen Arabern und Juden. Es wurden sofort Regierungstruppen aus Ludd (Lydda), sowie einige Panzerautomobile aus Jerusalem herbeigerufen.

Im ganzen wurden über 30 Juden und 10 Araber getötet, 170 Juden und 57 Araber verwundet, und über 60 Personen wurden verhaftet.

Es erfolgten auch Angriffe auf jüdische Kolonien: auf Gedera, zwischen Jaffa und Gaza (4. Mai), auf Petach Tikwah 15 km nordöstlich von Jaffa (5. Mai), auf Chedera, südöstlich vom alten Cäsarea (6. Mai) usw. Am 3. Mai fuhr der hochwürdigste Herr Patriarch Aloysius Barlassina selbst nach Jaffa, um die Bevölkerung zu beruhigen. Auch der Landesverweser tat, was in seinen Kräften stand. Vor allem wurde die Landung neuer jüdischer Einwanderer für einige Wochen verboten; zwei Schiffe mit jüdischen Einwanderern, die gerade in den unruhigen Tagen ankamen, mußten wieder umkehren. Die Zeitungen unterlagen für mehrere Monate der Zensur.

Allgemein gespannt war man auf die Rede des Landesverwesers, Sir Herbert Samuel, die bei Gelegenheit des Geburtstags des Königs von England, am 3. Juni, zu erwarten war. Da sie als amtliche Kundgebung betrachtet werden kann, seien hier einige Stellen in treuer Übersetzung wiedergegeben:

„Was die jetzt im Vordergrunde stehende Einwanderungsfrage betrifft, so habe ich schon in meiner Antrittsrede vom 7. Juli vorigen Jahres (d. h. 1920) festgestellt, daß die Einwanderung den im Lande vorhandenen Arbeitsmöglichkeiten angepaßt sein muß. Es ist in der Tat notwendig, daß ein richtiges Verhältnis gewahrt bleibe zwischen Einwanderung und Beschäftigung und ferner daß diese Beschäftigung neue Arbeiten betrifft, und zwar Arbeiten von dauerndem Charakter." Die Einwanderung wurde vorläufig eingestellt.

Jetzt sind Bestimmungen getroffen, wonach folgende Personen in Palästina Zutritt haben:

a) Reisende, d. h. Leute, die sich nicht in Palästina niederlassen wollen, und deren Aufenthalt nicht über drei Monate hinausgeht.
b) Personen mit unabhängigem Einkommen.
c) Fachleute, die in Palästina ihrem Berufe nachgehen wollen.
d) Frauen, Kinder und andere Personen, die von palästinensischen Einwohnern vollständig abhängig sind.
e) Personen, die eine bestimmte Aussicht auf Beschäftigung haben; in diesem Falle muß der Arbeitgeber bzw. die Unternehmung genau angegeben werden.

... Hierzu kommt noch eine beschränkte Anzahl von Personen, die zur Zeit der Verhängung des Einwandererverbotes ihre Heimat schon verlassen, ihren Besitz schon veräußert hatten, die in europäischen Häfen schon eingetroffen waren oder gar sich schon eingeschifft hatten nach Palästina, diesen wird der Eintritt gestattet.

Aber es muß endgültig anerkannt werden, daß die Verhältnisse Palästinas keine Masseneinwanderung zulassen.

Unter den jüngst Eingewanderten gab es eine gewisse Anzahl von Leuten (und, wie man mir berichtet, war es nur eine sehr kleine Zahl im Verhältnis zum Ganzen), die von den verderblichen Lehren des Bolschewismus angesteckt waren, von Lehren, die den wirtschaftlichen Ruin aller Klassen in den Ländern, in die sie eindringen, zur Folge haben. Die bekannten Mitglieder dieser Gruppe wurden festgenommen. Diejenigen von ihnen, die Ausländer sind und die keine Bestrafung wegen Teilnahme an den Unruhen in Jaffa zu gewärtigen haben, werden aus diesem Lande ausgewiesen. Man wird ängstlich darauf achten, daß keine weiteren derartigen Leute nach Palästina kommen."

Über die politische Lage äußerte sich Samuel so:

„Ich komme nun zur politischen Lage. Ich bedaure, daß die Harmonie zwischen den Glaubensbekenntnissen und den Völkerrassen Palästinas, die zu fördern mein ernster Wunsch war, noch nicht erzielt worden ist, und ich habe eine ängstliche Aufmerksamkeit den Maßregeln gewidmet, die zu ihrer Sicherung geeignet sind. Zunächst möchte ich nochmals auf das unglückselige Mißverständnis zurückkommen, das in bezug auf den Satz der Balfour Erklärung „the establishment in Palestine of a National Home for the Jewish people" entstanden ist. Ich höre in vielen Kreisen, daß die arabische Bevölkerung Palästinas nie zugeben wird, daß ihr Vaterland, ihre heiligen Stätten und ihre Äcker weggenommen und Fremden gegeben werden, daß sie niemals zugeben wird, daß man eine jüdische Regierung einsetzt, um über die moslemitische und christliche Mehrheit zu herrschen. Die Leute sagen, sie könnten nicht verstehen, daß die Britische Regierung mit ihrer weltberühmten Gerechtigkeit einer solchen Politik ihre Zustimmung geben konnte. Ich antworte, daß die Britische Regierung, die in der Tat die Gerechtigkeit über alles stellt, niemals einer solchen Politik zugestimmt hat noch zustimmen wird. Das ist nicht der Sinn der Balfour-Erklärung. Vielleicht gibt die Übersetzung der englischen Worte ins Arabische nicht den wirklichen Sinn wieder. Die Balfour-Erklärung will besagen, daß die Juden, ein über die ganze Welt zerstreutes Volk, dessen Herzen aber immer nach Palästina gerichtet sind, die Möglichkeit haben sollen, hier eine Heimat zu finden, und daß einige — innerhalb der Grenzen, die durch die Zahl und die Interessen der gegenwärtigen Bevölkerung gegeben sind — nach Palästina kommen sollen, um durch ihre Mittel und ihre Anstrengungen mitzuhelfen, das Land zum Vorteil aller seiner Bewohner zu entwickeln. Wenn irgendwelche Maßnahmen nötig sind, um die moslemitische und christliche Bevölkerung zu überzeugen, daß diese Grundsätze in der Praxis beobachtet werden, und daß ihre Rechte wirklich gesichert sind, so werden solche Maßregeln ergriffen werden. Denn die Britische Regierung, der durch das ‚Mandat' das Glück der palästinensischen Bevölkerung anvertraut ist, wird niemals eine Politik zulassen, die diese Bevölkerung begründeterweise als mit ihren religiösen, politischen oder ökonomischen Interessen in Widerspruch stehend empfinden könnte."

Erlasse und Entscheidungen.

Rechtliche Materien.

I. Acta Benedicti PP. XV.

1. Durch päpstliche Konstitution vom 10. Dezember 1920 (S. 249 ff.)[1] wird ein aus drei Dekanaten bestehender Teil der Erzdiözese Warschau von dieser abgetrennt, als neue **Diözese Lodz** errichtet und der Metropole Warschau als Suffraganbistum unterstellt.

2. Das **Apostolische Vikariat Anhalt**, dessen Administration auf Grund der Bulle De salute animarum dem jeweiligen Bischof von Paderborn zustand, ist aufgelöst und der Paderborner Diözese einverleibt (S. 296). Das ist u. a. für die Applikationspflicht der Pfarrer von Bedeutung.

3 Das der **Portiunkulakirche** bei Assisi gewährte Privileg der Gewinnung des vollkommenen Toties-quoties-Ablasses wird auf alle Tage des Jahres ausgedehnt (S. 298).

4. Anläßlich der 700jährigen Wiederkehr des Geburtstages des hl. **Dominikus** erließ der Papst eine Enzyklika, in der er die Leistungen des Dominikanerordens besonders im Predigtdienste hervorhob (S. 329 ff.). Das Rundschreiben enthält auch wertvolle Winke für die, die das Predigtamt auszuüben haben.

II S. Congregatio Consistorialis.

1. Auf die Anfrage, ob die **Privilegien gewisser kirchlicher Kollegien**, ihre Zöglinge ohne literae dimissoriales der zuständigen Ordinarien zu weihen, auch unter den heutigen veränderten Zeitverhältnissen und nach dem Inkrafttreten des Kodex noch weiter fortbestänben, erging am 6. Nov. 1920 die Antwort, daß die Privilegien nicht mehr gelten, falls die Gründe, wegen derer sie gewährt sind, weggefallen sind und daß das gemeine Recht zu beachten ist. Die besonderen Rechte des Propagandakollegs werden gewahrt (S. 259).

2. Für die Republik Mexiko werden neue Anweisungen für die **Besetzung der Bischofsstühle** gegeben, die denen für Amerika und andere Länder ähnlich sind (S. 379).

III. S. Congregatio de Sacramentis.

Die am 6. März 1911 den Ordinarien gegebene Anweisung über die **Prüfung des status liber der Brautleute** und über die Mitteilung der geschehenen Eheschließung an den Pfarrer des Taufortes (A. A. S. III, 102) wird durch die Instruktion vom 4. Juli 1921 von neuem eingeschärft und unter Bezugnahme auf die einschlägigen Bestimmungen des Kodex ergänzt (S. 348).

IV. S. Congregatio Concilii.

In der Diözese Paderborn besteht die langjährige Gewohnheit, **Streitigkeiten über Rechte an Kirchenstühlen** vor das weltliche Gericht zu bringen. Der Bischof fragte in Rom an, ob diese Gewohnheit bestätigt oder wenigstens geduldet werden dürfe, sogar dann, wenn die Parteien gegen die im kirchlichen Verwaltungswege erlassene Entscheidung ausdrücklich das kirchliche Gericht angegangen hätten. Die Konsultoren der Kongregation nahmen einen verschiedenartigen Standpunkt ein. Die Entscheidung der Konzilskongregation lautete: ad mentem. Die mens ist: es darf nicht geduldet werden, daß die Parteien, wenn sie aus freien Stücken den Ordinarius angehen, an den weltlichen Richter verwiesen werden; erst recht nicht, wenn es sich darum handelt, gegen eine bereits ergangene Entscheidung des Ordinarius vorzugehen. Es soll Sorge getragen werden, daß die bestehende Sitte, die Angelegenheiten vor das weltliche Gericht zu bringen, abgeschafft wird (S. 262 ff.).

V. S. Congregatio de Religiosis.

Unter dem 6. März 1921 veröffentlicht die Kongregation die Grundsätze, die für die **Approbation neuer Ordensgenossenschaften** maßgebend sind (S. 312 ff.).

---

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis XIII (1921) vol. 13 zu ergänzen. E. Schneider.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Das verdienstliche Werk von F. Meffert (M.-Gladbach), **Israel und der alte Orient** (M.-Gladbach 1911, Volksvereins-Verlag; ℳ 13,—. Apol Vorträge 3. Bd.) erschien in Neuausgabe. Hinzugefügt ist in dem Nachtragskapitel „Der moderne Antisemitismus und das Alte Testament" S. 220–270 eine Auseinandersetzung mit F. Delitzschs Pamphlet „Die große Täuschung". Hier sind auch Ergänzungen und Erweiterungen zu den vorhergehenden Vorträgen untergebracht, um einen Neusatz zu vermeiden. M. versteht es wie wenige, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Apologetik in kourante Münzen für weitere Kreise umzusetzen. Das Buch wird namentlich für Vorträge in Vereinen viel Nutzen stiften können.

Die heute wieder scharf einsetzende antisemitische Bewegung wird voraussichtlich befruchtend auf das Studium der Quellen der Religion des nachchristlichen Judentums wirken. Für die Einführung in den Talmud aber war seit langen Jahren (1. A. 1887) das empfehlenswerteste Buch die Einleitung in den Talmud von H. L. Strack, Berlin. Leider war sie seit Jahren vergriffen. Die Neuherausgabe (5. A.) wurde aber zu mäßigem Preise ermöglicht durch Unterstützung einsichtiger Männer, auch des Auslandes. Diese ganz neu bearbeitete Auflage hat sich aber zu einer **Einleitung in Talmud und Midraš** ausgewachsen (Münster 1921, C. H. Beck; 233 S., ℳ 11,—, geb. ℳ 15,50). Hinzugefügt ist nämlich außer einem Kapitel über die Tosephta eine Einleitung in die Midrašim. Die Literatur ist im 1. Teile gewissenhaft nachgetragen und als Kap. III § 4 das alphabetische Verzeichnis derjenigen Kapitel des bab. Talmud beigegeben, die Gemara haben. Das Werk ist vorzüglich zur Einführung in Talmud und Midraš geeignet. Ref. unterschreibt aber auch den Satz der Vorrede, „daß es keinen Gelehrten, auch innerhalb des Judentums gibt, der nicht aus ihm lernen oder doch mannigfache Anregung schöpfen kann". Hoffentlich wird der verdiente 72jährige Gelehrte auch den S. V angekündigten „Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midraš", den er mit P. Billerbeck herausgeben will, noch zu Ende führen können. Von dem in Th. u. Gl. 1916 S. 790 erwähnten analogen Plane Kahans und Schäfers habe ich nichts wieder gehört. Ein paar Kleinigkeiten unter Verweisung auf S. V! S. 4 war בֵּית מִדְרָשׁי Sir. 51, 23 zu erwähnen. Auch für S. 196 f. wäre der Blick auf Jesus Sirach (24, 23 ff.; 38, 34–39, 14; 44–50 [Ein Midrasch!]; 51, 23) nützlich gewesen, ebenso auf Sap. c. 10–19; vgl. J. Feldmann in Th. u. Gl. 1909, S. 178 ff. (Die literarische Art von Weish Kap. 10–19.)

Aus der A. von Harnack von Fachgenossen und Freunden gewidmeten Festgabe (Tübingen 1921, Mohr) liegen mir die zwei Abhandlungen zum A. T. vor: W. W. Graf Baudissin, **Der gerechte Gott in altsemitischer Religion** (S. 1–23; ℳ 9,—) und E. Norden, **Jahve und Moses in hellenistischer Theologie** (S. 292 bis 301; ℳ 6,—) B. kommt in seiner evolutionistisch eingestellten Untersuchung zu dem Ergebnis: „Gerechtigkeit war nicht eine einzelne, sondern eher die einzige mit einiger Bestimmtheit erfaßte ethische Äußerung des altsemitischen Gottes." Diese Gerechtigkeit wurde ursprünglich juridisch erfaßt als Bezeichnung des Verhaltens, das jedem das Seine gibt. Die Propheten aber haben den Begriff „erweitert und vertieft zu einem Ausdruck für die gesamte ethische Lebenshaltung, die dem Willen Jahves nachkommt und demnach auch als seinem Wesen entsprechend anzusehen ist".

Die Propheten haben dies und nichts anderes als das der Gottheit Gefällige, als einem jeden geltende Forderung aufgestellt (Mi. 6, 8) und so „eine neue, vor ihnen bei keinem Volke bekannte Anschauung vom wahren Gottesdienste für immer der Menschheit geschenkt". Den letzten Rest der juridischen Auffassung hat erst das Christentum beseitigt und die Freiheit der Gerechtigkeitsleistung gebracht. Im Judentum aber wurde „die Gerechtigkeit des Menschen mehr und mehr gesucht in korrekter Einhaltung des Wortlautes bestimmter Gebote und nicht nur solcher, die sich auf das ethische Verhalten beziehen". — Norden untersucht die Lydusstelle De mensibus IV 53 (S. 109 f. Wünsch) über Ἴαω bei Varro und die Strabostelle (XVI 2, §§ 35—39, S. 760 f.) über Moses quellenkritisch. Resultat: „Der primäre Autor des Abschnittes bei Strabo war Polybios, aber er liegt vor in der Überarbeitung und Erweiterung des Poseidonios", der auf Moses zu sprechen kam bei der Erzählung des Feldzuges des Antiochus (VII) Sidetes gegen Judäa im Jahre 135 v. Chr. Auch Varro hat seine Kunde von Ἴαω (= יָהוּ). Warum nicht יְהוָה? Vgl. S. 24 f. meiner Schrift Die jüd. Gem. von Elephantine) direkt oder indirekt durch Vermittlung der Schrift des Nigidius Figulus (De diis) aus Poseidonios (*Περὶ θεῶν*).

Joh. Nikel (Breslau) konnte seine zwei empfehlenswerten Schriften über **Die biblische Urgeschichte** und **Moses und sein Werk** (Münster 1921, Aschendorff; ℳ 1,80 und 1,50) in vierter Auflage erscheinen lassen.

R. Kittels (Leipzig) Buch **Die Religion des Volkes Israel** (Leipzig 1921, Quelle u. Meyer; ℳ 13,—, geb. ℳ 18,—) ist hervorgegangen aus Gastvorlesungen vom Frühjahr 1920 an der Universität Upsala. Als Besonderheit seiner Darstellung hat vorzüglich zu gelten sein Hinausgreifen über die eigentlich israelitische Urzeit auf die bodenständige Religion Kanaans, weil manche altkanaanäische Religionsideen „viel stärkeren Einfluß auf Israel ausgeübt haben, als man zumeist annimmt", so daß Israels Religion von hier aus in eine neue Beleuchtung tritt. Deshalb steht an der Spitze ein Kapitel über die bodenständige Religion Kanaans. K. gewinnt das einschlägige Material aus den modernen Ausgrabungen und aus den Versteinerungen im Brauche der späteren Zeit. Dabei nivelliert er aber nicht, legt vielmehr den Finger auch auf die Verschiedenheiten Vgl. etwa die Verschiedenheit der El-Auffassung (S. 10), die bewußte Ablehnung Baals als des Gottes Kanaans (S. 30). Als Probe der Art K.s mögen seine Anschauungen über Moses und seine Werke dienen: Mit der polydämonistischen Beduinenreligion muß gebrochen werden; „sie läßt sich in dieser sc. in der von Robertson Smith u. a. vertretenen Form durch nichts erweisen und ruht lediglich auf Postulaten". Die Religion des *vormosaischen* Israel muß gesucht werden „in einer Höhenlage, die der El-Religion näher steht. Der ‚Gott der Väter' . . . ist zwar nicht vergessen, aber stark verdunkelt und hinter andere zurückgetreten". Insbesondere steht „neben diesem unsichtbaren El eine Stiergottheit, gewiß ihm verwandt, aber schon durch die Abbildung ihm fremd". Auch eine Baalin (Hathor) wird verehrt sein. Es ist auf eine Mischreligion zu schließen. In Resten primitiven Glaubens, der aber im ganzen überwunden ist, zeigen sich Spuren eines alten Geisterglaubens der Wüste. Der Kultus wird dem in Kanaan geübten ähnlich gewesen sein. Moses und die Haupttatsachen der Überlieferung über ihn (Auszug, wunderbare Rettung am Roten Meere, Rechtsbildung zu Kades und am Sinai) gehören wirklich der Geschichte an. „Wäre Moses nicht eine Gestalt der Geschichte, so müßte sie erfunden werden. Denn nur einer seinesgleichen konnte jene Zeit verstehen. War er aber, so gab er ihr den Stempel seines Geistes". Die Keime des ethischen Monotheismus der Propheten müssen schon in der Mosesreligion irgendwie vorhanden gewesen sein. „Von Moses aber bis zu den großen Propheten muß immer noch ein Aufstieg wesentlicher Art zurückzulegen gewesen sein", wie aber auch bei der Menge trotz Mosis ein Abstieg zur naturhaften Volksreligion daneben hergegangen sein muß. „Moses wird Prophet, nicht dem Namen, aber der Sache nach, . . . nicht ein Prophet der Ekstase, sondern als ein Mann des Geistes und der Tat . . ., wird Religionsstifter, wird der Anfänger einer geschichtlichen Religion." Zu Kades und am Gottesberge „wird seine Religion zur Überwältigung durch Recht und Gewissen. Gott wird ein Gott des sittlichen Willens". Auf Grund der Bundesurkunde wird der Bund mit der Gottheit geschlossen in feierlicher sittlicher Bindung an ihren Willen. Moses wird so zum Gesetzgeber; er „hat seinem Volke schon Normen des Handelns gegeben (ius) und die Rechtsprechung am Heiligtum im Namen der Gottheit geregelt" (fas). Der Gott dieses Gesetzes (tora) ist der einzige, ist heilig,

sein Dienst bildlos; unrein ist, was irgendwie mit anderen Göttern zusammenhängt. Ein heiliges Zelt hat die Mosesreligion wirklich gehabt, wenn auch die eingehende Beschreibung der Stiftshütte im Priesterkodex viel späterer Zeit angehört. Der Dekalog ist mosaisch als Grundlage der sittlichen Forderungen seiner Stiftung, für deren Rechtsordnung Moses ebenfalls die Grundsätze und Normen aufstellte. Die Anregungen zu dem zunächst nur mündlich fortgepflanzten Gewohnheitsrecht des Bundesbuches sowie manche seiner Satzungen „dürfen unbedenklich auf Moses zurückgeführt werden". Recht und Religion, ja Sittlichkeit und Religion gehen die engste Verbindung ein, „die Jahvereligion wird eine sittliche Religion". Ihr Dienst ist nicht allein Monolatrie . . ., sondern auch ihre Gottesauffassung ist, wenn auch noch nicht der sittliche Monotheismus der Propheten, so doch ein nationaler und sittlicher Henotheismus. Jahve ist für Moses zwar noch nicht Weltgott, aber „sittlicher Volksgott, Herr und Hüter einer sittlichen Volksordnung und damit Anbahner des sittlichen Monotheismus" (S. 45 f.). Dies muß hier zur Charakterisierung genügen. Das Buch als Ganzes ist gleichzeitig eine glänzende Widerlegung der Lästerschrift Delitzschs „Die große Täuschung". Daß K. in einer solchen Gesamtdarstellung der Religion des alten Israel nicht direkt gegen dieses ephemere Pamphlet polemisiert, ist in der Ordnung. Besonderes Gegenwartsinteresse gibt dem Buche auch der Umstand, daß sein Verfasser mit wahrer Herzensteilnahme den Punkt herausgearbeitet hat, „daß ein in seinem Innersten gebrochenes, aller Machtmittel und aller politischen Selbständigkeit beraubtes Volk die innere Kraft findet, am Glauben an sich selbst und seinen Gott sich emporzuranken zur Hoffnung auf den Wiederaufbau der Nation".

Friedrich Döller-Berlin, **Baldur und Bibel** (Nürnberg [1920], Lorenz Spindler; 190 S.), fordert mit Recht schärfste Scheidung zwischen altisraelitischer und jüdisch-pharisäisch talmudischer Religion. Im übrigen will das sonderbare Buch, von dem Verf. unter der Aufschrift „Weltbewegende neue Enthüllungen" eingeführt, eine antisemitische Kampfschrift gegen das Judentum und „das jesuitische Rom" sein. Hauptsätze: Die Israeliten sind Indogermanen. Vorderasien war seit 10000 v. Chr. mit germanischen Goten besiedelt. Diese haben auch die Kultur Palästinas geschaffen, auch seine religiöse Literatur in ihrem eigentlich religiösen Kerne. Die jüdischen Priester haben diese alte germanische Literatur gesammelt und nach der Unterdrückung der germanischen Bevölkerung in „unerhörtem Weltbetruge" für die ihrigen ausgegeben. Das A. T. ist deshalb, „abgesehen von zahlreichen Beimengungen jüdischer Priester, eine Geschichte der Kultur altgermanischer Stämme und ein Zeugnis germanischer Geistesentwicklung". Auch Jesus war eine Germane. Anderes zur Probe: Babylon ist = Burg des Papas oder Vaters und gehört neben Bamberg und Babenhausen. Kenaan = Chetaland, „richtiger geschrieben Gotaland = Götaland ist Gotenland". Die Skythen werden einmal als Saken, d. i. Sachsen, erklärt, ein andermal als S(so!) Goten. Abram ist = Aberahn, d. i. der älteste Ahne, und war „ein germanischer Stammesfürst aus Ur in Chaldäa (= Arkadien, Getanland, Gotenland!)". Sichem = Sihem ist = Sonnenheim, Jericho = Burg des Goten Erik. Der Apfelbaum (sic!) im Garten Eden (d. i. Garten der Iduna) deutet auf die nordische Heimat dieser Erzählung. N. Peters.

Neues Testament.

Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von O. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel, W. Heitmüller, G. Hollmann, A. Jülicher, R. Knopf, F. Köhler, W. Lüken, J. Weiß, herausgegeben von W. Bousset und W. Heitmüller. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. 21.–28. Tausend. **III. Band: Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe** (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht; 318 S., etwa ℳ 4,–). **Die Apostelgeschichte** (157 S.) ist nach ihrem Erklärer, R. Knopf, von derselben Hand geschrieben wie Ev. Lk., sie verwendet wertvolle Überlieferungen, doch ist nicht alles zuverlässig. Die Entstehungszeit, da wahrscheinlich Benutzung von Josephus vorliege, setzt K. zw. 95–100. Im Gegensatz zu Harnack, der das ganze Werk dem Lk. zuschreibt, hält K. den Redaktor des Ganzen für einen paulinischen Heidenchristen nachapostolischer Zeit; von den verschiedenen Quellen gehe die „Wir"-Quelle wahrscheinlich auf den Paulusbegleiter Lk. zurück. Der religiöse Charakter des Buches zeige ein von der Verkündigung Jesu wie von der Religion Pauli stark abweichendes Christentum, das der werdenden altkatholischen Kirche. Freude

an Wundern, volkstümlichen, magischen Vorstellungen charakterisiere es. Apg. zeige ferner die Tendenz, den Gegensatz zwischen Paulus und den Altapostеln abzuschleifen. Historisch unmöglich sei u. a. die Verkündigung des gesetzesfreien Evangeliums durch Petrus vor Paulus (c. 10), ebenso das Apostеldekret c. 15. Der von J. Weiß in der Vorrede I, 51 aufgestellte Grundsatz: „Das Historische muß ohne übernatürlichen Faktor erklärt werden" wird im Kommentar durchgeführt. Im übrigen enthält die Erklärung schätzenswerte geschichtliche Notizen. — G. Hollmann, der Erklärer des **Hebräerbriefes** (62 S.), sieht in demselben eine schriftgelehrte Abhandlung, Homilie, deren Hauptthema das Melchisedekische Hohepriestertum Christi sei, auf die nationale Herkunft der Leser werde keine Rücksicht genommen, es seien wahrscheinlich Italiener. Die Zeit der Abfassung 81—96 (Domitian). Der unbekannte Verf. ist nach H. ein von judisch-alexandrinischem Hellenismus durchtränkter Judenchrist, der wesentliche Bestandteile der Anschauungen Philos auf Christus überträgt. Bei allem Bestreben, Christus zu einem zweiten Gott zu machen, leuchten aus der Übermalung viele wertvolle Züge des historischen Bildes Christi hervor. — Das sind die Richtlinien für die Erklärung. — Von den **Katholischen Briefen** behandeln G. Hollmann und W. Bousset Jak., 2. Petr. u. Jud.; H. Gunkel 1. Petr. Sie erklären alle für nachpaulinisch und pseudonym. — **Band IV zweiter Halbband enthält die Johannesbriefe und die Apokalypse**, erstere von O. Baumgarten, letztere von J. Weiß und W. Heitmüller. Nach B ist 1. Joh. ein pastorales Rundschreiben an einen unbekannten Kreis christlicher Gemeinden, der Verf. wohl identisch mit dem des Ev., also zwischen 100 u. 125 (s. zu IV¹ 1919 S. 162 3 dieser Ztschr.). Die Schrift enthalte zwar große Gedanken über Gottes- und Bruderliebe, habe aber auch den kirchlichen Absolutismus durch ihren überhebenden, unfehlbaren Ton angebahnt und ihr absprechender Dogmatismus habe viel Unheil angerichtet. 2. u. 3. Joh. hält er für literarische Fiktionen, sie sollen eine spätere Stufe der kirchlich-orthodoxen Entwicklung anzeigen, Opposition gegen Fortschrittsleute und Wanderprediger. — **Die Apokalypse** (90 S.). Ihr Verf. „Johannes" (1, 1) ist nach H. sicher nicht Johannes der Apostel, aber eine Autoritätsperson in Asia. Das Buch hält er weder der Gesamtanlage nach noch in der Zusammensetzung der Teile noch in der Einzeldarstellung für ein einheitliches Werk. Der Redaktor (g. 95) oder Kompilator habe als Kern eine Schrift des „Johannes" (g 70) und eine anonyme apokalyptische Schrift zu einem Ganzen verbunden. Der Zweck ist die Mahnung zur Treue und Standhaftigkeit in der drohenden Verfolgung durch Domitian, der dem Verf. der Antichrist, der wiedergekehrte Nero, ist. Ursache der Verfolgung ist die Forderung des Kaiserkultus. H. findet in der A auch nichtchristliche Bestandteile, jüdische Quellen und babylonische Mythologien in völlig neuer Umdeutung. Die zeitgeschichtliche Erklärung sei allein berechtigt. Den Schluß des Werkes bildet ein ausführliches Register. Wie wir schon früher bemerkten (1919, 161), setzt das Werk den Leser in den Stand, sich kurz und schnell über die Ergebnisse der modernen liberalen Schriftauffassung und ihre wissenschaftliche Methode zu orientieren. Wo die Erklärung nicht durch die religionsphilosophischen Voraussetzungen der Verfasser und ihre religionsgeschichtlichen Hypothesen beeinflußt ist, bietet sie manche schätzenswerte Belehrung, besonders nach der geschichtlichen Seite hin.

Bibelkunde für höhere Lehranstalten sowie zum Selbstunterricht von Dr. Andreas Brüll. 18. u. 19., verb. Aufl., 41.—45. Tausend, herausgegeben von Studienrat Jakob Schumacher, Köln. Mit 28 Textbildern und vier Kärtchen. Freiburg, Herder; XV u. 217 S., ℳ 14,50 (18,50). Daß das Buch seinen Zweck, den biblischen Unterricht in den höheren Lehranstalten zu vertiefen, in vorzüglicher Weise erfüllt, zeigt die weite Verbreitung im In- und Auslande — Übersetzungen in fremde Sprachen sind mehrfach vorhanden — die, nachdem die letzte starke Doppelauflage (1914) trotz der ungünstigen Zeitverhältnisse verhältnismäßig schnell vergriffen war, eine neue Doppelauflage nötig machte. Prof. Schumacher hat mit Recht keine wesentlichen Veränderungen an dem Buche vorgenommen, so daß der Gebrauch älterer Auflagen neben der gegenwärtigen keine Schwierigkeiten macht. dagegen finden sich viele Verbesserungen in Einzelheiten, wie sie die Fortschritte der biblischen Studien erforderten, sowie in formeller Beziehung. Auch für weitere gebildete Kreise ist diese gemeinfaßliche Einleitung in die Bücher des Alten und Neuen Testaments zu empfehlen.

O κατέχων ἄρτι (2. Thess. 2, 7) von Vinz Hartl-St. Florian in Ztschr. für kath. Theologie (Innsbruck 1921, S. 455—75). Angesichts der vielen unbefriedigenden und unhaltbaren Erklärungen obiger Stelle gibt V. H. eine neue mit aus-

führlicher Begründung, deren Gedankengang wir im folgenden kurz skizzieren. – Zunächst stellt H. nach genauer Prüfung des Textes folgende charakteristischen Merkmale für das Doppelhindernis (ὁ κ. u. τὸ κ.) als gesicherte Ergebnisse fest: 1. Das Doppelhindernis ist ein dem Apostel und den Lesern gleichzeitiger Faktor, es kann zugleich auch der Zukunft angehören. 2. Ein wichtiger, allen bekannter Faktor (οἴδατε). 3. Es hindert das Auftreten des Antichrists. 4. Es ist ein für sich allein genügender Faktor, daher eine heilige Person oder Sache. 5. Es kann aus dem Wege geräumt werden. 6. Die Beseitigung des Hindernisses muß in absehbarer Zeit denkbar sein, denn P. hält es (s. Parallelstellen!) für möglich, daß er sie erlebt. 7. Das Ende des Hindernisses muß man lange vorher nahen sehen können, sonst wäre der Hinweis keine Beruhigung für die Th. gewesen. 8. Nach seiner Beseitigung kann (nicht muß) der Antichrist jeden Augenblick hervortreten. 9. Das Doppelhindernis und sein Aufhören muß ein allen Gemeinden bekanntes Thema der Predigt Pli. gewesen sein. 10. Es steht in Beziehung zu den letzten und monumentalsten Vorboten des Endes (Zerstörung Jerusalems und des Tempels). 11. Es muß in den unmittelbar vorhergehenden Versen deutlich für die Th. angedeutet sein (καὶ νῦν τὸ κ. οἴδατε). – Hiernach geht H. zur Bestimmung des κ in concreto über. Nach v. 3 u. 4 will der Antichrist den wahren Gottesкult vernichten und den Thron im Tempel Gottes einnehmen. Nach Nr. 4 u. 11 (s. o.) stand das Hindernis dagegen im Mittelpunkt der Verehrung aller Christen und war im vorhergehenden genannt (ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ), daher versteht H. darunter den legitimen Kult des wahren Gottes im Tempel zu Jerusalem (τὸ κ.), der damals Gemeingut der Juden wie der Judenchristen und den Heidenchristen heilig war. Als Bollwerk der Kirche und ihr Schutz lebte in Jerusalem der stets im Tempel Gottes betende, auch von den Juden hochverehrte Jacobus der Gerechte (ὁ κ.), dem vermutlich eine besondere Verheißung Jesu zur Seite stand (1. Kor. 15, 7 u. a). Solange sich die Christen ungehindert am Tempelkult beteiligen konnten und Jakobus lebte, konnte der Antichrist in der v. 3 u. 4 geschilderten Weise nicht auftreten. Diese Versicherung konnte P. den Th. geben, und sie mußte die Aufregung wegen der Nähe der Parusie dämpfen, zumal nach der Beseitigung dieses Doppelhindernisses nach P. nicht sofort die Parusie, sondern erst die Herrschaft des Antichrists folgte, der noch die Periode der Apostasie und des geheimen Wühlens der infernalen Mächte vorangeht. Wie groß nun diese einzelnen Perioden sein würden, davon konnte weder P. noch sonst jemand etwas wissen (vgl. Apg. 1, 7; auch bezeichnet τότε nicht eine unmittelbare Folge). Natürlich dachte P. bei ναὸς τ. θ. v. 3 u. 4 an den Tempel Gottes, wie er zur Zeit des Antichrists existierte, möglicherweise identifizierte er und höchst wahrscheinlich die Gemeinde in Th. ihn mit dem damaligen glanzvollen Tempel in Jerusalem. P. hegte ja wohl die Hoffnung, noch selbst Zeuge jener Zeiten und sogar der Parusie zu sein. Aus dem Texte selbst aber folgt nur, daß es zur Zeit des Antichrists einen Tempel in Jerusalem geben muß, daß also wohl durch die zionistische Bewegung wieder ein „Reich Israel" entstehen wird. Für diese Hypothese, die Zug für Zug zu den oben angeführten Merkmalen stimmt, spricht auch der Umstand, daß zehn Jahre später (62/63), als Jacobus aus dem Wege geräumt war und die Kirche aus der Tempelgemeinschaft herausgestoßen (vgl. Hebr. 13, 13), die Apostasie auf dem Wege war (Hebr. 5, 11 u. ö), P. im Philipperbriefe 4, 5 schreibt: „Der Herr ist nahe", Die uns rätselhafte kurze Hinweisung auf ὁ κ. und τὸ κ. war den Th. aus den früheren Predigten Pauli verständlich (s. o. Nr. 9). H. Poggel.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Ernst Haeckel der Darwinist und Freidenker. Von Dr. Franz Meffert (Apologetische Vorträge, herausgegeben vom Volksverein für das kathol. Deutschland 5. Band; M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag; geb. ℳ 11,–). In den dem Freidenkertum huldigenden Massen gelten Haeckels „Welträtsel" auch heute noch als eine Art Bibel, auf die man schwört. Der Denkertschen Gegenschrift „Die Wahrheit über Ernst Haeckel und seine Welträtsel" die, schon 1903 erschienen, so verdienstlich sie war, nicht genügen konnte, weil sie sich in der Hauptsache darauf beschränkte, das Buch durch die abfälligen Urteile der Fachgenossen zu beleuchten, folgt nun endlich eine vom festen Standpunkt der katholischen Weltanschauung aus geschickt und lebhaft geschriebene Widerlegung, die allen, die an dem Kampfe um die Weltanschauung der Massen beteiligt sind, sich als ein unentbehrliches Hilfsmittel erweisen wird.

Schutz- und Trutzwaffen im Kampfe gegen Unglauben und Irrglauben. Von P. Peter Nilkes S. I. herausg. von August Deneffe S. I. (Kevelaer 1920, Butzon u. Bercker; ℳ 10,—, kart. ℳ 12—, geb. ℳ 18,—). Das Büchlein in Taschenformat, das als bequemes Nachschlagewerk weiteren Kreisen im täglichen Kampfe gegen die Angriffe der Glaubens- und Kirchenfeinde apologetisches Rüstzeug bieten will, liegt bereits in 18. Auflage vor, und zwar sind jetzt die ursprünglich gesondert erschienenen drei Teile: „Gott, Christus, Kirche" in einem handlichen Bande vereint. Von den ähnlichen Zwecken dienenden Bändchen „Modernes ABC" und „Klipp und klar" von Brors unterscheidet es sich dadurch, daß es seinen Stoff nicht nach Schlagworten alphabetisch geordnet, sondern in systematischer Folge darbietet, so daß das Büchlein sich auch zu fortlaufender Lektüre eignet.

Repetitorium Theologiae fundamentalis. Von P. Virgilius Waß O. M. Cap., Lektor der Theologie in Werfenweng (Innsbruck 1921, Felician Rauch [F. Pustet]; geb. ℳ 30,—). Das in lateinischer Sprache geschriebene Repetitorium bietet in klarer und übersichtlicher Anordnung bei gedrängtester Kürze die dreiteilige Apologetik, also einschließlich der Demonstratio religiosa, in streng scholastischer Lehrmethode und wird überall sich als brauchbar erweisen, wo dementsprechend doziert wird. Die Definition der Apologetik, die Verf. gibt: demonstratio fundamentorum fidei ex revelatione et ratione ist zu beanstanden, da doch die Apologetik es grundsätzlich nur mit den durch die Vernunft erkennbaren Grundlagen der christlich-katholischen Religion zu tun hat. Die Entscheidung der Kirche, daß niemand, der den Glauben empfangen hat, einen gerechten Grund finden könne, um ihn in Zweifel zu ziehen, schließt den methodischen Zweifel keineswegs aus, und die Apologetik muß, will sie sich nicht im Zirkel bewegen und damit um alle Wirkung bringen, in ihrem Beweisgange, solange die Autorität der Kirche noch nicht mit Vernunftgründen sichergestellt ist, die Heranziehung dogmatischer Entscheidungen vermeiden. Daß die Apologetik, sofern sie sich des Vernunftbeweises bedient, sich nur an die Akatholiken richte, ist auch eine ganz unhaltbare Ansicht. Sie soll vielmehr geradezu in erster Linie dem Katholiken durch Vernunftbeweis das iudicium credibilitatis und credenditatis ermöglichen, ohne das unser Glaube kein obsequium rationabile wäre, wie es der Apostel fordert. Wie die übrigen Repetitoria des Verlags zeichnet sich auch das vorliegende aus durch klare Anordnung und sauberste Ausführung des Druckes und durch ein außerordentlich handliches und bequemes Taschenformat, das namentlich durch Verwendung von Dünndruckpapier ermöglicht wurde.

Die religiöse Revolution. Von Georg Fels (Stuttgart 1921, Verlag R. Zimmer; ℳ 8,—). Eine unerhörte Schmähschrift gegen die katholische Kirche. Ungefähr alles, was je an Verleumdungen gegen die Kirche vorgebracht worden ist, wird hier wieder aufgewärmt. Die „Romkirche" ist Christus untreu geworden, sie ist die apokalyptische Hure, trägt die Hauptschuld am Weltkriege, hat insbesondere die Zertrümmerung Preußens und Deutschlands angestrebt und erreicht. Dem Weltkrieg wird ein zweiter, schlimmerer Weltkrieg folgen, der 100 Millionen Menschen vernichten wird, weil die Menschheit sich auch jetzt noch nicht bekehrt. Mit dem Rest, der die Endkatastrophe überlebt, wird Christus das tausendjährige Reich des christlichen Kommunismus gründen!

Weltanschauungsfragen. Von Dr. R. Storr (Rottenburg a. N. 1921, Verlag W. Bader; ℳ 6,80, kart. ℳ 7,60). Verf. bietet hier elf Vorträge, die in Rottenburg auf dem Volkshochschulkurs vor einer konfessionell gemischten Zuhörerschaft gehalten wurden. Das hat Verf. nicht gehindert, die Unterschiede der Konfessionen klar herauszustellen. Die Vorträge gruppieren sich um die beiden Hauptthemata „Glauben und Wissen" sowie „Autorität und Freiheit". Die Vorträge „sollen nicht das Wissen popularisieren, sondern vor allem Gemütswerte schaffen, Ehrfurcht erwecken vor wirklicher Wissenschaft und noch größere Ehrfurcht vor dem Glauben". Sie können als Grundlage für ähnliche Veranstaltungen warm empfohlen werden.

Was sind denn die „Ernsten Bibelforscher" für Leute? Von Dr. Max Heimbucher (Regensburg 1921, vorm. G. J. Manz; ℳ 6,—). Seinen früheren Aufklärungsschriften über moderne Sekten läßt Verf. hiermit eine weitere folgen über die von Charles Taze Russel in Nordamerika gestiftete, die sich jetzt Gesellschaft der „Ernsten Bibelforscher" nennt und die in Deutschland namentlich seit dem unglücklichen Ausgang des Krieges eine starke Propagandatätigkeit entfaltet und viele Köpfe verwirrt. Sie lehren den Anbruch des tausendjährigen Königsreichs Christi und arbeiten dem Kommunismus in die Hände. Besonders in den katholischen

Diasporagebieten wird der Seelsorgsklerus manchmal mit dieser Sekte sich auseinandersetzen müssen, wozu ihm das vorliegende Büchlein ganz unentbehrliches Material liefern wird.

Dem **Anthroposophischen Sonderheft** (Februar 1921) hat der Herausgeber der Monatsschrift „Die Tat", Dr. Eugen Diederichs, Jena, ein **„Katholisches Sonderheft"** (April 1921) und zuletzt noch ein **„Religiöses Aussprachehefte"** (September 1921) folgen lassen. In dem katholischen Sonderheft suchen siebzehn namhafte Katholiken, ohne in eine apologetische Abwehr landläufiger Angriffe zu verfallen, der akatholischen Welt verständlich zu machen, welche Werte der Katholizismus der heutigen Zeit zu bieten hat. In dem „Aussprachehefte" kommen Protestanten, Katholiken und Anthroposophen zu Wort. Alle drei Hefte sind interessante Dokumente des religiösen Zuges der Gegenwart.

Kritik der Abstammungslehre. Von Dr. J. Reinke, Professor der Botanik an der Universität Kiel (Leipzig 1920, Verlag Joh. Ambros. Barth; ℳ 13,—, geb. ℳ 20,—). Zwischen der in letzter Zeit immer erfolgreicher gehandhabten exakten Abstammungslehre, die sich auf Beobachtungen am lebenden Material und auf das Experiment stützt und der allgemeinen Deszendenztheorie scheint sich eine immer größer werdende Kluft aufzutun. Indem Verf. mit ruhig abwägendem Urteil sowohl den Ergebnissen der exakten Vererbungslehre als auch den von den verschiedensten Wissenschaftszweigen dargebotenen Wahrscheinlichkeitsgründen für eine allgemeine Deszendenztheorie nachgeht, kommt er zu dem Resultat, daß die allgemeine Deszendenztheorie zwar durchaus nicht gesichert ist, wie die Ergebnisse der exakten Vererbungslehre, daß sie aber trotz aller an ihr zu übenden Kritik doch als Axiom, Postulat oder leitende Idee in der Biologie Bürgerrecht behalten dürfe, weil sie sich als heuristisches Prinzip wertvoll erwiesen habe. Das Buch ist als Überblick über den heutigen Stand der Abstammungslehre, wobei die Botanik besonders stark herangezogen wird, recht wertvoll.

Die Juden. Von Dr. Robert Klimsch (Regensburg 1920, vorm. G. J. Manz; ℳ 3,—). Verf. weist auf die providentielle Bedeutung der Juden hin, deren Existenz geradezu als Beweis der Gottheit Christi angesprochen werden dürfe. Im übrigen sucht die Schrift Aufklärung über die Gefahren zu bringen, die mit der Herrschaft des Judentums auf fast allen Gebieten gegeben sind.

An den Pforten der Kirche. Von Peter Lippert S. I. (Freiburg 1920, Herder; Flugschriften der „Stimmen der Zeit" Nr. 20, ℳ 1,60 u. Prozente). Verf. erörtert die Fragen, was die moderne Menschheit von der Kirche abstößt und was sie zu ihr hinzieht. Er hofft, daß die Kirche in der Gegenwart alles in ihren Bann ziehen wird, was in der Welt noch lebendig, rein, ehrlich und gesund ist.

Ehrenbuch steirischer Priester. Herausgegeben von Dompropst Dr. Franz Ilwer (Graz 1920, Ulrich Moser; ℳ 5,—). Das Werkchen stellt zehn Lebensbilder vorbildlicher Priester Steiermarks aus dem 19. Jahrhundert zusammen und bietet damit eine Ergänzung zu den in den neunziger Jahren in den Vereinsgaben des Kathol. Preßvereins der Diözese Seckau veröffentlichten Lebensbildern von Priestern aus der alten Diözesangeschichte.

Aus arischer Weltanschauung zu deutscher Wiedergeburt. Von Jos. Stolzing (Sontra i. Hessen 1920, Verlag Frei-Deutschland). Verfasser kennt nur zwei Weltanschauungen, die von ihm befürwortete atheistisch-arische und die von ihm bekämpfte theistisch-materialistische. Die Schrift zeigt wieder, wie im Antisemitismus der Gegenwart auch eine antichristliche Richtung stark mitspricht.

Zur Vorgeschichte des Quäkertums. Von Theodor Sigell (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausg. von Prof. D. Dr. Heinrich Hoffmann und Prof. D. Leopold Zscharnack, Heft 12; Gießen 1920, Alfred Töpelmann; ℳ 5,—). Die durch ein Vorwort von Friedrich Loofs eingeleitete, sehr gelehrte Studie sucht das tiefe Dunkel zu lüften, das namentlich über die in das Problem der Entstehung des Quäkertums eingeschlossene Frage der Herkunft der sog. „Seekers" in Westmorland, die dem ganzen Quäkertum sein charakteristisches Gepräge gaben, bislang geherrscht hat.

Die Frage der Wahrheit der christlichen Religion. Von Dr. Gustav Störring, Prof. der Philosophie in Bonn (Leipzig 1920, Wilh. Engelmann; ℳ 2,—). Verf. wendet sich nicht an die Gläubigen, sondern an Suchende auf religiösem Gebiete, die sich durch das Dogma abgestoßen fühlen. Er vertritt eine merkwürdige Art von Pantheismus, mit dessen wissenschaftlicher Begründung zugleich „eine Seite des Theismus

gerechtfertigt" sei. Er behauptet und begründet in seiner Weise die Existenz eines unpersönlichen Gottes in der Welt, womit aber die — freilich unbeweisbare — Existenz eines persönlichen Gottes nicht geleugnet werden soll! A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Diekamp, **Katholische Dogmatik** nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 1. Band, 3.—5. Aufl. (Münster, Aschendorff; XII u. 308 S.). Verf. bemerkt im Vorwort über den Unterschied dieser Auflage von der zweiten: „Größere oder kleinere Zusätze finden sich in den meisten Paragraphen. Namentlich habe ich den Paragraphen der Lehre von Gott dem Einen beträchtlich erweitert, um die dort gegebene Darstellung besser vor Mißdeutungen zu schützen." Es handelt sich bei diesen „Mißdeutungen" um die bekannte, neuerdings wieder lebhaft geführte Kontroverse zwischen Molinisten und Thomisten, die nun, nachdem sie um 1600 einmal aufgetaucht ist, die Geister nicht wieder loslassen will, bis sie gelöst ist: in der visio beata. Indessen haben auch die Gegner Diekamps in dieser Spezialfrage die Vorzüge seiner Dogmatik überhaupt rückhaltlos anerkannt.

Bartmann, **Lehrbuch der Dogmatik** (4. u. 5. Aufl., Freiburg, Herder). Ich habe mich bemüht, den zweiten Band, der ja in der Lehre von der Kirche und den Sakramenten stark geschichtlicher Natur ist, auf der Höhe der neueren Forschung zu halten. Gerade hier erscheinen fortwährend neue Monographien, katholische wie protestantische, die für uns das Gesamtbild zwar nicht verschieben, aber doch bisweilen schlaglichtartig verschieden färben. Gerade hier aber — und darauf sei besonders der Seelsorgsklerus für seine Tätigkeit als Prediger und Katechet hingewiesen — erfahren wir die stärksten Angriffe von unseren Gegnern: den Protestanten und den katholischen Apostaten. Besonders die letzteren greifen gern zu dem Kapitel der historischen Schwierigkeiten und Inkongruenzen, um innerlich ihr Gewissen zu betäuben und äußerlich ihren Abfall zu rechtfertigen. Den Paragraphen von der dreifachen Entwicklung: 1. von der Entwicklung der Offenbarung bis Christus und den Aposteln; 2. von der Entwicklung des Dogmas bis zum Ende der Kirche; 3. von der Entwicklung der Theologie bis zum Ende der wissenschaftlichen Tätigkeit der Theologen, scheinen sie nicht studiert und begriffen zu haben. Auch den religionsgeschichtlichen Problemen habe ich fortlaufend die nötige Aufmerksamkeit zugewendet, wodurch ich besonders den Religionslehrern einen Dienst zu erweisen glaube. Die Arbeit der Religionshistoriker hat uns gezeigt, daß alles, was im Christentum geschichtlich geworden ist — und das ist viel — neben dem für uns unerschütterlich feststehenden übernatürlichen Moment auch natürliche Entwicklungs-Anstöße und Einflüsse erfahren hat. Das wußte man aus der Dogmengeschichte längst; das Material ist nur vermehrt und der äußere Rahmen nur erweitert. Das Wesentliche: die Person Christi, Ursprung und Natur der Kirche, die Sakramente wurden von den bis ins kleinste getriebenen geschichtlichen Einzeluntersuchungen nicht berührt, geschweige verändert.

In der von 25 Gelehrten verfaßten „Festgabe" für Harnack zum 70. Geburtstage (Tübingen, Mohr) gibt es auch mehrere in die Dogmatik fallende Arbeiten. Wir nennen zuerst die interessante Untersuchung von F. Kattenbusch, **Der Quellort der Kirchenidee** (30 S., ℳ 9,00). Die Urchristenheit hat sich als Einheit gewußt, die sie unter dem Bilde des einen Leibes mit vielen Gliedern darstellte. Diese Einheit war für sie Glaubensobjekt und fand im Taufsymbol ihren Ausdruck. Die Kirche erscheint ihr im Lichte des Glaubens als „heilig" und als „Mysterium"; sie entstammt dem Jenseits. Die Anhänger heißen „Heilige". Jesus selbst hat die Kirche gestiftet, den Gedanken dazu, meint K., schöpfte er aus Daniel 7, 9—28 (Weissagung von den Weltreichen und von dem Reiche Gottes). Er sammelte zunächst die Jünger. Dann einte er sie auch formell zur „Gemeinde", zur Kirche. Die Absicht dazu spricht er Mt. 16, 18 aus, wenn es auch „heute fast vermessen ist, das zu behaupten". „Mir ist es historisch und psychologisch ganz glaublich, daß Jesus gerade in jenem feierlichen Momente dort bei Cäsarea Philippi seinen Willen kundgegeben habe, aus seinen Jüngern eine ἐκκλησία zu gestalten." „Wenn er den Petrus zum Türhüter, man muß doch denken: an seiner Statt, beruft (ich verstehe es, wie das Binden und Lösen dahin, daß er entscheiden soll, wer aufgenommen und ausgeschlossen werden soll von dem Hause, dem Jüngerkreis, damit von der βασιλεία τοῦ θεοῦ), so liegt doch darin, daß er so etwas wie eine ‚Organisation' im Sinne trägt." Wann

hat Jesus die Jüngergemeinschaft tatsächlich zur ἐκκλησία gemacht? „Das Abendmahl ist der Akt der Gründung seiner ἐκκλησία." Wir müssen hier abbrechen. In derselben Festgabe äußert sich Bonwetsch, **Zur Geschichte des Begriffes Gnade in der alten Kirche** (9 S., ℳ 6,—). Er bespricht die einschlägigen Stellen von Klemens Romanus bis Irenäus und Cyprian. Nachdem das N. T. (Joh., Paul.) die Gnade so deutlich als lebendigmachende umschaffende Kraft dargestellt hatte, ist es nicht zu verwundern, wenn sich bei den Vätern, besonders bei Irenäus, Cyprian, Tertullian die geradlinige Fortentwicklung findet, an die dann später Augustin und die Scholastik anknüpfen können. Einen dritten Beitrag zur „Festgabe" liefert Lietzmann, **Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses** (15 S., ℳ 9,—). „Es ist unbestritten, daß die vom Täufling vor der Taufe gesprochene oder ihm vorgesprochene und dann von ihm anerkannte Glaubensformel die Wurzel aller Regulae fidei ist." Die einzelnen Personen erhielten nach und nach Zusätze und Erweiterungen, wofür Verf. aus den verschiedenen Kirchen Belege beibringt. Zugleich führt er den Beweis, daß seit 150 ein besonderes christologisches Bekenntnis in die trinitarische Formel aufgenommen wurde, in welchem die großen Heilstatsachen des Herrn Erwähnung fanden.

Laros, **Das Glaubensproblem bei Pascal** (Düsseldorf, Schwann; 192 S., ℳ 6,50). Die Schrift ist eine verbesserte Auflage der 1917 erschienenen Schrift: Der Intuitionsbegriff bei Pascal und seine Funktion in der Glaubensbegründung. Es wird der berühmte Einsiedler von Port-Royal verteidigt gegen den Vorwurf der Glaubensbegründung auf das irrationale Gefühl, wie es später Kant und Schleiermacher und der ganze moderne Protestantismus vollzieht. Nach einer Einleitung über die intellektualistische (katholische) und voluntaristische (protestantische) Lösung des Problems und einer geschichtlichen Übersicht bisheriger Auffassungen von Pascals Standpunkt wird der Stoff in drei Abschnitten behandelt: 1. Die geschichtlichen Voraussetzungen (Strömungen der Zeit; Pascals Entwicklungsgang). 2. Die intellektuellen Voraussetzungen des Glaubens nach Pascal (Skeptizismus oder Intellektualismus?). 3. Die intuitive Glaubensbegründung (Wesen der Intuition, Glaubensbegründung durch sie; kritische Schlußbemerkungen). Die Schrift ist unter Benutzung reicher Literatur im flüssigen Stil geschrieben und führt in klarer Weise in die Pascalsche Glaubensbegründungstheorie ein, die sich nicht ohne Schwanken vollzogen hat. Für den Dogmatiker ist noch von besonderem Interesse Pascals Auffassung von dem Geheimnis der Erbsünde und deren natürlichen Offenbarungen in der Menschheit.

Gillis Person Wetter, **Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium.** Studie zur Geschichte des Abendmahls. (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht; 196 S., ℳ 16,—.) Verf. ist ein Schüler Bousssets, dem mit Loisy die Schrift gewidmet ist. Er geht den ersten Anfängen des Abendmahls nach und wendet sich deshalb an die Kultform der altchristlichen Zeit. „Kultus ist für die alten Christen Eucharistie und Taufe." Um sicher zu gehen, geht er rückwärts, von einer Zeit aus, wo die Formeln fest und eindeutig sind. „Es ist die Eigenart der liturgischen Formel, daß sie stark konservativ ist." „Auch wo die Gedanken, denen die Formeln Ausdruck geben wollten, längst tot sind, steht nicht selten das heilige Wort noch da, unverstanden von Priestern und Gläubigen." „Diese aus alten Zeiten gebliebenen Formeln sind unser bedeutungsvollstes Material." Es wird in drei Teilen behandelt: 1. Direkt liturgische Quellen. 2. Nicht direkt liturgische Quellen. 3. Nichteucharistische kultische Quellen Die uns erhaltenen christlichen Liturgien reichen bis etwa 200—250 zurück. Für die Zeit, die dahinter liegt, stehen nur Einzelaussagen über den eucharistischen Kult zur Verfügung, die also im zweiten Teil untersucht werden. Im ersten Teil geht Verf. einer Vorstellung nach, in welcher er die Urauffassung des ältesten Glaubens vom Abendmahl findet. Man kann sie kurz so ausdrücken: Die Christen lebten in ihrem Kult des Glaubens, daß Christus vom Himmel her unter ihnen erscheine. Das alte paulinische Maran athá, das auch die Didache überliefert, hieß ihnen nicht: Der Herr ist gekommen, auch nicht: Der Herr wird kommen, sondern: Der Herr kommt, ist jetzt unter uns gegenwärtig. Die Bezeugung, daß der Herr jetzt kommt, findet sich nicht nur in den „Eingängen" der Liturgie, auch in dem Trishagion, wie in dem Benedictus. Mit den morgenländischen stimmen die abendländischen Liturgien überein: Christus kommt mit seinen ihm huldigenden Engeln vom Himmel und vollzieht seine Parusie unter den Gläubigen, um auch von ihnen ihre Huldigung zu empfangen. Und zwar erscheint er nicht irgendwie, sondern er wird gedacht als Sieger über Leid, Tod und Teufel, deshalb die betonte

memoria passionis, resurrectionis et ascensionis; daher der Ruf: ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρος, ἅγιος ἀθάνατος. In diesem Gedanken findet Verf. das „Zentrale eines altchristlichen Abendmahlskultus". Wenn man ihm bis hierher noch in etwa folgen kann, dann ruft er unseren stärksten Widerspruch hervor in seiner Schwenkung zum antiken Mythus von dem Kampf der Gottheit mit den Ungeheuern der Unterwelt, den er mit der Hadesfahrt des Herrn verbindet, und dann behauptet, daß von einer Opfervorstellung in der alten Eucharistie so wenig Rede sein könne, wie von einer Wandlung der Elemente. Wenn wir den Nachweis für letztere nicht liefern können, dann doch sicher für erstere. Hier zeigt sich, wie wenig glücklich Verf. war, als er das Neue Testament links liegen ließ und noch weiter links liegen ließ die katholische Literatur, die hier besonders ergiebig gewesen wäre. Und wenn auch der Wandlung keine Erwähnung getan wird, dann glaubten die Christen doch, daß das Mâran athâ nur während des Kultus, anläßlich des priesterlichen Gebetes Wirklichkeit hatte, also auch durch dieses irgendwie bewirkt wurde. Und noch eine Frage: Ist das Neue Testament wirklich so arm an Gedanken von Christi Leib, Auferstehung und Himmelfahrt, daß die Christen sie aus einem heidnischen Mythus schöpfen mußten? Der Wert der Arbeit liegt in dem Reichtum der angeführten Texte sowie in dem Fleiß, womit Verf. dem an sich sympathischen Gedanken der aus der kultischen Gegenwart empfundenen Mâran athâ nachgegangen ist. Wissenschaftliche Theologen dürfen die Schrift nicht übersehen. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Durch das Erscheinen des dritten Bandes ist soeben die achte Auflage der **Moraltheologie** von Franz Adam Göpfert komplett geworden. Auch dieser Band wurde herausgegeben von dem Regens des Würzburger Priesterseminars, Dr. Karl Staab (Schöningh, 1921). Er umfaßt die Lehre von den Sakramenten sowie von den Zensuren und Irregularitäten. Die zahlreichen Freunde der die Praxis des Seelsorgers so ausgiebig berücksichtigenden Moral Göpferts werden froh sein, das Werk nun wieder vollständig haben zu können.

Jüngst (s. diese Zschr. 1920, S. 243) erwähnten wir den ganz außergewöhnlich großen Erfolg, den der spanische Theologe Antonius Maria Arregui S. I. mit seinem **Summarium Theologiae Moralis** ad recentem codicem iuris canonici accomodatum erzielte (Verlag Elexpuru Hnos, Bilbao; 1921). Die dort besprochene, fünfte Auflage, die 10000 Exemplare stark war und Oktober 1920 herauskam, ist inzwischen schon seit Juli 1921 durch eine wiederum 10000 Exemplare zählende sechste Auflage abgelöst worden. Arreguis Arbeit ist ein ausgezeichnetes Hilfsmittel, um sich schnell und zuverlässig über irgendeine Moralfrage — einschließlich der Lehre von den Sakramenten und den Kirchenstrafen — zu orientieren oder die Kenntnisse aufzufrischen.

Ein **Vademecum Theologiae moralis** hat vor kurzem auch der Moralprofessor an der Universität Freiburg (Schweiz), Dominikus M. Prümmer O. P., herausgegeben. Es ist eine Art Kompendium des dreibändigen Manuale Theologiae Moralis, das derselbe Verfasser vor einigen Jahren veröffentlichte. Prümmer macht mit Recht darauf aufmerksam, „clericum non sufficienter callere Theologiam moralem, si nullum alium librum, nisi hunc libellum (sc. jenes Vademecum) evolverit". Dabei bleibt der große Nutzen derartiger kleiner Zusammenstellungen für die Zwecke leichter Repetition und schneller Orientierung vollauf bestehen. Auch Prümmers Vademecum wird verdientermaßen viele Freunde finden. Es ist bei Herder erschienen (1921).

B. Bartmann hat sein schönes Buch **Paulus als Seelsorger** in neuer Auflage (3.—6. Tausend) herausgeben können (Schöningh, 1921; vgl. diese Zschr. 1920, S. 51). Das aus warmer Liebe zu Paulus und zur neuzeitlichen Seelsorge geborene Buch sei auch zur geistlichen Lesung dem Klerus eindringlich empfohlen.

H. Müller.

Kirchenrecht.

A. D. Müller, **Papst und Kurie** (Gotha 1921, Perthes; ℳ 18,—). Der Verfasser, der von seinem Ordens- und Priesterstande keinen praktischen Gebrauch mehr macht, will in diesem Buche versuchen, „eine objektive und gerechte Schilderung des großen Organismus" der römischen Kurie zu liefern. Gegenüber den bisherigen deutschen Darstellungen, die meist kurz und rein wissenschaftlich den Gegenstand be-

handelt haben, verbreitet sich M. nicht nur über die Tätigkeit und den Geschäftsbereich der einzelnen Behörden der kirchlichen Zentralregierung, sondern zieht auch die Papstwahl, die Stellung des Papstes als weltlicher Souverän, das ganze Zeremoniell, das den Papst umgibt, und das Leben am päpstlichen Hofe bis in die kleinsten Unterscheidungen der verschiedenen Prälaturen in den Kreis seiner Darstellung. Insofern wird mancher Leser, auch der gebildete Katholik, Neues daraus lernen können. In manchen Einzelfragen ist der Standpunkt des Verf. unrichtig, in anderen weniger genau und bestimmt. Der Versuch, immer objektiv zu bleiben, ist leider nicht gelungen. Besonders der zweite Teil, der über die einzelnen Behörden handelt, ist voll von spitzen und spöttischen Bemerkungen und, obwohl M. „keines Lesers Gefühlen unnötigerweise zu nahe treten möchte", angefüllt mit von der Straße aufgelesenen, z. T. geradezu widerlichen Anekdoten, die nicht einmal den Anspruch erheben können, geistreich zu sein. Der Verzicht darauf hätte dem Buche genützt und dem Verfasser zur Ehre gereicht.

P. Dr. B. Kurtscheid O. F. M., **Das neue Kirchenrecht**[2] (Paderborn 1921, F. Schöningh; ℳ 16,50 u. 50% Zuschlag). Eine Zusammenstellung der wichtigsten Neubestimmungen des Kodex als Ergänzung zu dem Lehrbuch von † Heiner. Diese zweite Auflage weist manche Verbesserungen und Ergänzungen gegenüber der ersten Auflage auf und berücksichtigt vor allem die neueren päpstlichen Entscheidungen. Für eine schnelle Orientierung ist das Buch geeignet und besonders denen zu empfehlen, die das Lehrbuch von Heiner besitzen.

Die 4. Lieferung des **„Handbuch des katholischen Kirchenrechts"** von dem Passauer Kanonisten M. Leitner (Regensburg 1921, Pustet; ℳ 25,—) behandelt das 3. Buch des Kodex, die Sakramente. Sie hat für den Seelsorgsklerus besondere Bedeutung. Mehr als die Hälfte befaßt sich mit dem kirchlichen Eherecht. Auch diese Lieferung zeichnet sich wie die bisherigen aus durch scharfe Interpretation der einzelnen Rechtssätze, durch Erläuterung und Erklärung an der Hand gut ausgewählter der Praxis entnommener Beispiele. Leider hat der Verf. die von der Kritik gerügte Abweichung von dem System des Kodex bei der Behandlung des Eherechts auch diesmal nicht berücksichtigt und gruppiert nach wie vor die Mängel im ehelichen Willen usw. unter die Ehehindernisse. Gerade vom juristischen Standpunkt aus ist dieses Abweichen vom Kodex zu bedauern.

Die dritte Auflage von Th. M. Vlaming, **Praelectiones iuris matrimonii** tom. II. (Bussum 1921, P. Brand; Fr. 6,25) handelt von der Dispensation von den Ehehindernissen, dem ehelichen Konsens, von der Form, der Zeit und dem Ort der Eheschließung sowie den Wirkungen der Ehe, die Trennung der Ehegatten und der Convalidatio. Ganz kurz wird der Eheprozeß berührt. Als besondere Vorzüge sind hervorzuheben die durch das ganze Werk zerstreuten bei den einzelnen Rechtsinstituten angeführten Formeln für die Dispensgesuche sowie das als Anhang beigegebene formularium, das dem Klerus wertvolle Dienste leisten kann. Das gewissenhaft angelegte Inhaltsverzeichnis wird den Benutzern sehr willkommen sein. Auch dieser Band verdient Empfehlung.

Der Münchener Kirchenrechtslehrer E. Eichmann veröffentlicht eine vorzügliche Studie über **Das katholische Mischehenrecht nach dem Codex iuris canonici** (Paderborn 1921, F. Schöningh; ℳ 4 80 u. Zuschlag), die eine gute Begründung und Verteidigung der neuen kirchlichen Bestimmungen enthält gegenüber den von protestantischer Seite erhobenen Angriffen wegen der Aufhebung der Bulle Provida. Es handelt sich bei der Neuregelung nicht um eine Machtfrage, nicht um Erzielung konfessioneller Erfolge, sondern um Herausstellung und Betonung eines unantastbaren katholischen Grundsatzes. Das kleine Schriftchen ist hervorragend geeignet, Klerus und Laien das nötige Rüstzeug für etwaige konfessionelle Auseinandersetzungen zu verschaffen, und verdient aus diesem Grunde weiteste Verbreitung.

E. Eichmann, **Das Prozeßrecht des Codex iuris canonici** (Paderborn 1921, F. Schöningh; ℳ 24,— u. 50% Zuschlag). In der Einleitung gibt der Verf. eine Zusammenstellung der Quellen und Literatur und eine zwar kurze aber zuverlässige Geschichte der kirchl. Gerichtsbarkeit und des Prozeßverfahrens. Bei der Darstellung des geltenden Rechts schließt er sich eng an die Rechtssätze des kirchl. Gesetzbuches an, bei deren Auslegung er, soweit es wissenschaftlich notwendig ist, auf die älteren Quellen und die frühere Literatur zurückgreift, ohne dadurch die Übersichtlichkeit und praktische Brauchbarkeit des Lehrbuches zu gefährden. Auch die oberstinstanzlichen Entscheidungen des päpstlichen Gerichtshofes sind berücksichtigt. Da mit

der Einführung des Kodex eine bessere Organisation der kirchlichen Gerichtshöfe an den bischöflichen Kurien und eine straffere Handhabung der kirchlichen Justiz sich durchsetzen wird, so wird auch eine Neubelebung des kirchlichen Prozesses die Folge sein. In der vorliegenden Darstellung findet der Klerus einen willkommenen Führer durch das ihm an sich etwas fernliegende Gebiet. Darüber hinaus wird auch der weltliche Jurist aus dem Buche vieles lernen können und zur Vergleichung mit dem weltlichen Prozeßverfahren angeregt werden. E. Schneider.

Homiletik.

A. Meyenberg, **Weihnachtshomiletik.** Homiletische Ergänzungswerke. Von Weihnachten bis Septuagesima (Luzern 1921, Druck u. Verlag von Räber u. Co.; VII u. 829 S.). Dieser Band wird am besten mit M.s eigenen Worten charakterisiert. M. bezeichnet ihn als Ergänzungswerk zu den streng systematisch homiletischen Studien. „Er bietet eine Exegese der Weihnachtsliturgie im weitesten Sinne des Wortes. Doch ist die Erklärung so gefaßt und so plastisch gegliedert, daß der Prediger unmittelbar Anregungen und Stoffe empfängt. Dazu treten reiche Skizzen und eine größere Anzahl vollausgearbeiteter, gehaltener Predigten sowie eine Fülle unmittelbarer seelsorglicher Anregungen" (S. III f.). Weihnachten umfaßt hier das Fest mit seinem ganzen Offizium, die Festoktav mit Neujahr — Epiphaniefest und Oktav — sowie die ganze Epiphaniezeit. „Für diese ganze Folge entwickelt das vorliegende Werk Exegetisches, Homiletisches, Dogmatik, Apologetik, Aszetik und Lebenskasuistik der einschlägigen Sonn- und Festtage." Für die Zeit von Weihnachten bis Septuagesima und Lichtmeß wird im Anschluß an die Liturgie eine Fülle von Stoff geboten. Die Person Christi und die Christusdogmatik tritt in den Vordergrund. Für eucharistische und Herz-Jesu-Predigten ist durch die Berücksichtigung des Innenlebens und des eucharistischen Lebens Jesu reiche Anregung geboten. M.s Art, die Liturgie zu behandeln und das Wort Gottes zu verkünden, ist zu bekannt, als daß sie noch näher gekennzeichnet werden müßte. Auch dieses Werk, für das wir dem Verfasser dankbar sind, ist ein „ganzer Meyenberg" und verdient beste Empfehlung.

Heilandstrost. Licht- und Trostworte an christlichen Gräbern von Pfarrer Engel (Breslau 1921, G. P. Aderholz' Buchhandlung; 190 S., kart. ℳ 16,—, geb. ℳ 21,—). Die Normen, welche zur Predigtenzyklika des Jahres 1917 erlassen wurden, enthalten über die Grabreden folgende Bestimmung: „Elogia funebria nemini recitare fas esto nisi praevio et explicito consensu Ordinarii." Die Fuldaer Bischofskonferenz 1918 überläßt die Bestimmung über die Ausführung im einzelnen dem Ordinarius. Gewohnheitsmäßig sind besonders in konfessionell gemischten Gegenden Leichenreden noch im Gebrauch und mögen, wenn sie den Ernst der Stimmung benutzen, um die Wucht und Kraft, den ganzen Trost und die Schönheit christlicher Glaubenswahrheiten hervorleuchten zu lassen, Segen stiften. Sollen sie diesem Zwecke und den besonderen Verhältnissen gerecht werden, dann erwachsen dem Seelsorgsgeistlichen, der damit beauftragt ist, nicht geringe Schwierigkeiten. Diese möchte E. durch sein Werk beseitigen helfen. Er bietet 44 Grabreden, 38 für Erwachsene und 6 für Kinder, abgestimmt für die verschiedensten besonderen Umstände. Man muß die vorliegenden Ansprachen im ganzen als wohlgelungen bezeichnen. E. berührt meist nur kurz den speziellen Fall, kargt vor allem mit Lob und Erhebung, weiß ihn vielmehr um so heller ins Licht des Glaubens zu rücken und eine praktisch religiöse Anwendung zu gewinnen. Man mag bei einer Leichenrede immerhin Aussprüche von Dichtern leichter passieren lassen, aber sparsam, noch sparsamer sollte man damit sein. Die Anwendung des bekannten Wortes: „O daß sie ewig grünen bliebe, die schöne Zeit der ersten Liebe" auf erste heilige Kommunion und Wegzehrung in einem sollte als andere Assoziationen weckend, nicht stattfinden. Auch wünschte man bei weniger bekannten Worten die Fundstelle angegeben. In allem für genannte Zwecke brauchbare, mit Geschick ausgewählte und bearbeitete Stoffe.

Predigten zur Vorbereitung einer Volksmission. Von P. Theodosius Briemle O. F. M., Volksmissionar. Heft 1 der Sammlung: Predigten und Vorträge bei außerordentlichen Seelsorgsgelegenheiten mit Unterstützung des Welt- und Ordensklerus herausgegeben von P. Theodosius Briemle O. F. M. (Wiesbaden o. J., Druck und Verlag von Hermann Rauch; 48 S., ℳ 3,60). Zehn Predigten bzw. Ansprachen zur Vorbereitung einer Volksmission. Es ist von großer Wichtigkeit, eine Volksmission gut vorzubereiten. Dabei wird die Predigt eine besondere Rolle spielen.

Aber auch hierbei ist Maßhalten geboten. Nicht zu lange vorher und zu oft die kommende Mission zum Gegenstande der Predigt machen, damit nicht Übersättigung das Interesse erdrücke. Die vorliegenden Skizzen bieten gute Anhaltspunkte für solche Predigten.

Für die kommende Fastenzeit sei hingewiesen auf folgende Werke: **Für die Fastenzeit 1920.** Herausgegeben von der Schriftleitung des „Prediger und Katecheten". Eine Reihe von Fastenpredigten: „Christlicher Heroismus der Liebe aus Jesu Leiden" von G. Rohrmüller, Stadtpfarrprediger in Regensburg, „Führer aus Not und Sünde" von Dr. Friedrich Zoepfl. (Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz A.-G.; 55 S. Zugabe zum Prediger und Katecheten. Für Nichtbezieher der Zeitschrift ℳ 2,30.) Der erste Zyklus umfaßt folgende Themen: Liebeskraft für Gott aus Christi Ölbergsgebet; Liebestat für Gott aus Christi Bekenntnis vor Gericht; Gesinnung wahrer Nächstenliebe aus Jesu Leiden bei der Geißelung und Dornenkrönung; Werktätige Nächstenliebe vom kreuztragenden Heiland; Selbstverleugnung vom gekreuzigten Herrn; Willensstärke vom verlassenen Heiland; Christi Kreuzestod als Quelle aller Liebe. — Der zweite Zyklus stellt die großen Geister der vorchristlichen Vergangenheit als Vorbilder hin. Je eine Predigt behandelt Elias, Isaias, Jeremias, Judith, Susanna, Johannes den Täufer, Jesus den Gekreuzigten. Die Predigtreihen sind getragen von dem Gedanken des hl. Chrysostomus: „Ein einziger Mann ist imstande, ein ganzes Volk zu erneuern, wenn er vom Eifer durchglüht ist" (Vorwort). Beide Zyklen sind geeignet, katholischen Idealismus und katholische Tatkraft zu wecken. Das Wort „christlicher Sozialismus" (S. 11) sollte überhaupt, besonders von der Kanzel, verschwinden.

Religion und Leben. Sieben Fastenpredigten von P. Balgo O. M. I. (Dülmen i. Westf., Verlag von der Laumannschen Buchhandlung; 63 S., kart. ℳ 4,—). Gegenstand der Predigt ist die Religion: Die Religion und das Menschenleben überhaupt; Die Religion und die Arbeit; Die Religion und das Leiden; Die Religion und die Freude; Die Religion und die Menschenliebe; Die Religion und das Kind; Die Religion und die Welt oder durch Kampf zum Sieg. Manchmal möchte man die Sprache etwas populärer und konkreter wünschen. Im übrigen empfehlenswert.

Tröste mein Volk. Sieben Fastenpredigten über den Trost unserer heiligen Religion von J. Dogt, Kaplan und Diözesanpräses der kathol. Arbeitervereine in Stuttgart (Rottenburg a. N. 1921, Verlag von Wilhelm Bader; 128 S.). Themen: Der Trost der Religion; Gott sorgt für mich; Ich weiß, daß mein Erlöser lebt; Unsere Liebe Frau; Die Kirche, unsere heilige Mutter; Ich gehe zum Vater; Im Kreuze ist Heil. In klarer, auch äußerlich sichtbar gemachter Einteilung, edler Sprache, unter passender Verwertung der Bibel werden die Grundwahrheiten der Religion in den Mittelpunkt des katholischen Lebens gestellt. Einige Predigten enthalten etwas zu reichlichen Stoff. Sie würden bei weniger Stoff mehr in die Tiefe dringen. Durch das Ganze geht ein frischer und origineller Zug. J. Brögger.

Christliche Kunst, Archäologie.

Die Baustile. Mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Kirchenbaues. Von Prof. Dr. Nikolaus Spiegel (Paderborn 1921, F. Schöningh; ℳ 10,50). Das mit 164 Abbildungen gut ausgestattete, äußerst preiswerte Werkchen, das wir bereits bei seinem ersten Erscheinen als erste Einführung in die Kenntnis der Baustile empfehlen konnten, liegt heute in zweiter, vermehrter Auflage vor. Der Umfang ist um fast zwei Bogen gewachsen. Für den Anfänger, den die zahlreichen Fachausdrücke oft allzusehr abschrecken, ist die beigefügte, alphabetisch geordnete Erläuterung derselben besonders willkommen.

Bei der österreichischen Verlags-gesellschaft Ed. Hölzel u. Co. (Wien 1, Wollnerstraße 4) erscheinen seit kurzem unter dem Titel „Österreichische Kunstbücher" (Amtliche Ausgabe der staatlichen Lichtbildstelle in Wien) kleine künstlerisch ausgestattete Mappen (Format 15×20 cm) mit je etwa 16 bis 18 Seiten Text und 10 in vorzüglicher Reproduktionstechnik hergestellten Bildtafeln (jede Mappe 10 Kronen). Bisher sind bereits 15 Nummern erschienen, von denen folgende fünf uns z. Z. vorliegen: **Das Augustiner-Chorherrnstift Klosterneuburg.** I. Die mittelalterliche Klosteranlage; II Die Stiftskirche. Von Dr. Wolfgang Pauker; **Die monumentalen Gemäldefolgen des Domes zu Gurk.** Von Dr. Bruno Grimschitz; **Maria Saal in Kärnten.** Von Dr. Alfred Schnerich; **Salzburgs Stellung in der**

Kunstgeschichte. Von Universitätsprofessor Dr. Alois Riegl. Die Texte sind nur von Fachmännern geschrieben, und es finden sich unter den Autoren Namen vom besten Klange. Die Mappen sind nicht etwa nur als Reiseführer oder Reiseandenken gedacht, sie sollen vielmehr auch der Kunstwissenschaft die vielfach noch nicht publizierten Kunstschätze Österreichs zugänglich machen.

Kölner Kirchen. Von Max Creutz (Rheinlandbücher, Köln 1921, Rheinlandverlag Dleugels u. Wolters, Berlich 33⅓; kart. ℳ 10,50). Neben Heribert Reiners gleichnamigem Werke findet das vorliegende Schriftchen seine Berechtigung in dem Umstande, daß Verf. die Kölner Kirchen unter einem neuen eigenartigen Gesichtswinkel betrachtet. Creutz führt die architektonische Entwicklung aller kirchlichen Bauwerke zurück auf das Ringen der Baumeister mit Licht und Schatten, auf das Bemühen um die Lichtwirkung im Außen- und Innenbau, die schließlich darauf hinzielt, den Gedanken „aus Erdennacht zum ewigen Licht" zu verkörpern. „Wenn man die Kölner Kirchen unter diesem einzig möglichen Gesichtspunkte betrachtet, so erklärt sich ohne weiteres ihre äußere und innere Gestaltung bis in alle Einzelheiten." Wenn sich in solcher Auffassung auch eine unhaltbare Einseitigkeit der Beurteilung ausspricht, so lohnt es sich doch, unter dem vom Verf. vorgeschlagenen Gesichtspunkt an Hand seiner geistreichen Ausführungen die Kölner Kirchen einmal ernstlich zu betrachten. Dem vornehmen, sauber gedruckten Bändchen sind acht Abbildungen beigegeben.

Trotz der großen Schwierigkeiten, unter denen wegen der hohen Kosten der Illustrierung die Kunstzeitschriften vor allen andern leiden, haben sich die Organe für christliche Kunst im katholischen Lager sämtlich, wenn auch bei einiger Beschränkung des Umfanges, behaupten können und erscheinen nach wie vor, was Papier, Druck und Ausstattung angeht, in einem der Vorkriegszeit in nichts nachstehenden Gewande. Da zu den vor dem Kriege bestehenden Organen vor zwei Jahren noch die „Gottesehr" in gleich vornehmer und reicher Ausstattung hinzutrat, so erscheint die Lage heute geradezu unerwartet günstig. Es ist aber auch kein Geheimnis, daß wenigstens zwei unserer vier Kunstzeitschriften große Schwierigkeiten haben und sich auf die Dauer nicht halten lassen, wenn sich der Abonnentenstand nicht wesentlich steigern läßt. Jeder Geistliche sollte wenigstens eine dieser Zeitschriften selbst halten und die übrigen sich im Leih-Austausch zugänglich zu machen suchen. Zur Orientierung sei über die Organe ein kurzes Wort gesagt:

Das älteste Organ ist die verdiente Zeitschrift Schnütgens, die **„Zeitschrift für christliche Kunst"** (Düsseldorf, Schwann; ℳ 18,—) die seit einigen Jahren durch Dr. Fritz Witte geleitet wird. Auch in dem jetzt abgeschlossenen 33. Jahrgang fährt Dr. Witte fort, in seiner temperamentvollen Art sich für die Zulassung des Expressionismus oder, wie er sich lieber ausdrückt, einer dem Empfinden der Gegenwart entsprechenden Ausdruckskunst in die Kirchen einzusetzen. Die Zeitschrift verzichtet darauf, das christliche Kunstschaffen der Gegenwart in seinem ganzen Umfang zu behandeln und zu fördern, will vielmehr der oben gekennzeichneten Richtung zum Siege verhelfen.

Als zweitälteste Organ folgt in weitem Abstande die Münchener **„Christliche Kunst"** (Gesellschaft für christliche Kunst, Karlstr. 6; ℳ 34,—), deren großer Abnehmerkreis sich vorwiegend aus den Mitgliedern der deutschen Gesellschaft für christliche Kunst zusammensetzt. Sie ist das einzige unserer Organe, das außer der christlichen und kirchlichen auch die profane Kunst, insbesondere der Gegenwart, behandelt. Aus dem reichen Inhalt des soeben abgeschlossenen 17. Jahrgangs sei besonders hingewiesen auf den durch die beiden letzten Hefte sich hinziehenden Artikel „Religiöse Kriegsgedenkzeichen" von S. Staudhamer, der insbesondere auch durch die Fülle der ihm beigegebenen Abbildungen bei der Entscheidung über die Art der zu wählenden Kriegerehrung die besten Dienste leisten kann.

„Der Pionier" (Monatsblätter für christliche Kunst, Gesellschaft für christliche Kunst; ℳ 4,80), der z. Z. im 13. Jahrgang steht, ist zu dem Zwecke von der vorgenannten „Christlichen Kunst" abgezweigt worden, um speziell den Klerus interessierende, praktische Fragen der christlichen Kunst noch ausgiebiger behandeln zu können, als es in der für die weitesten Kreise, auch der Laienwelt, bestimmten „Christlichen Kunst" möglich gewesen wäre. Er hat seinem Programm bisher treulich entsprochen.

Über die jüngste Zeitschrift **„Gottesehr"**, herausgegeben von Dr. A. Huppertz, Prof. an der Akademie zu Düsseldorf (B. Kühlen, M.-Gladbach; ℳ 24,—), haben wir uns bei ihrem ersten Erscheinen (vgl. Jahrg. 1919 dieser Ztschr. S. 453) bereits etwas ausführlicher ausgesprochen. Die Schwierigkeiten, die sich dem Erscheinen des

zweiten Jahrganges entgegenstellten, sind überwunden. Die Zeitschrift, die ein gewisses Gegengewicht gegen diejenige Dr. Wittes bildet, ist zugleich Organ des hauptsächlich um die Düsseldorfer Akademie gruppierten Vereins „Ver sacrum“ und ferner der „Ars christiana“ (Westdeutsche Vereinigung für christliche Kunst), die eine Veredlung der katholischen religiösen Hauskunst und des Devotionalienwesens anstrebt.

A. Fuchs.

Philosophie.

Das Weltengeheimnis. Vorlesungen zur harmonischen Vereinigung von Natur- und Geisteswissenschaft, Philosophie, Kunst und Religion von Dr. Karl Jellinek, Professor an der Technischen Hochschule Danzig. Mit 180 Textabbildungen. (Stuttgart 1921, Ferd. Enke; 552 S., ℳ 70,—). Der Verfasser hat sich durch mathematische und naturwissenschaftliche Arbeiten einen Namen gemacht, aber auch auf anderen Wissensgebieten gründliche Studien getrieben. Das Werk will eine Synthese alles Wissenswerten schaffen, ja für die weitesten Kreise Wissenschaft, Kunst und Religion zu einem harmonischen Einklang verbinden. Die zentrale Idee desselben ist die des Überbewußten. Nur ein Überbewußtes ermöglicht dem Menschen die Erkenntnis der jenseits seines Bewußtseins liegenden Wirklichkeit oder des Unbewußten. Das Wesen dieses Überbewußten, des Göttlichen, wird monistisch gedeutet. Das hochinteressante Buch ist eine erfreuliche positive Arbeit; die erkenntnistheoretische und religiöse Seite, d. i. Herz und Zielpunkt derselben, ist jedoch noch sehr verschwommen und teilweise phantastisch. Eine befriedigende Lösung der letzten Fragen läßt sich in dem monistischen Mischmasch nicht finden.

Ein ähnliches Buch vom philosophischen Standpunkte schrieb der bekannte Tübinger Philosophieprofessor J. K. Österreich, **Das Weltbild der Gegenwart** (Berlin 1920, Ernst Siegfried Mittler u. Sohn; 159 S., ℳ 9,—). Auf kurzem Raume wird eine verständliche Gesamtübersicht vor allem über die naturwissenschaftlichen Ergebnisse der neuesten Zeit entworfen. Sie zeigt mit aller Deutlichkeit, daß die mechanisch-monistische Weltansicht durch dieselben erschüttert ist und eine neue sich bildet, in der Leben und Seele, Kultur und Religion ihre alten Eigenrechte wieder erwerben, wie sie dieselben in allen Perioden wissenschaftlicher und religiöser Höhenlagen besaßen. Sollten das nicht bereits die nahen Anzeichen besserer Zeiten sein?

Philosophie des Organischen von Hans Driesch, Köln. Zweite, verbesserte und teilweise umgearbeitete Auflage (Leipzig 1921, Wilh. Engelmann; XVI u 608 S., geheftet ℳ 85,—, geb. ℳ 105,—). Der hervorragendste moderne Vertreter des Vitalismus und des Entelechiegedankens stellt in diesem umfangreichen Werke seine auf Grund langjähriger, unermüdlicher biologischer Forschung und philosophischer Gedankenarbeit errungenen Einsichten in die dunkle Welt des Organischen zu einem System zusammen. Der Verfasser hat sich mit diesem Werke in der Geschichte des Vitalismus verewigt. Seit Jahrhunderten dürfte zu diesem Problem kein Buch geschrieben sein, das jenem an Selbständigkeit und Gründlichkeit und vor allem an der ganz neuartigen Beleuchtung durch selbstgewonnenes Tatsachenmaterial gleichkäme.

Adolf Kölsch, **Das Erleben** (Berlin, Verlag S. Fischer; 389 S., ℳ 12,—). Das Buch zeigt auf Grund biologischer Tatsachen die Bedeutung des „Seelischen“ und zwar des „Erlebens“ für die Welt der lebenden Dinge. Alle Veränderung, Abweichung und Entwicklung innerhalb derselben wird auf das „Erlebnis“ zurückgeführt. Dies wird in einem weiteren Sinne gefaßt (S. 72 f.) und der gesamten Lebewelt der Menschen, Tiere, Pflanzen und Urwesen zugesprochen.

Aristoteles' Metaphysik. Übersetzt und erläutert von Dr. theol Eug. Rolfes. Zweite, verbesserte Auflage. Erste Hälfte: Buch I—VII; ℳ 16,—; Zweite Hälfte: Buch VIII—XIV; ℳ 16,—. Der Philos. Bibliothek Bd. 2 u 3. (Leipzig 1921, Verlag von Felix Meiner.) Daß diese Übersetzung des bekannten Aristotelesforschers in zweiter Auflage erscheinen konnte, ist ein erfreuliches Zeichen des erstarkenden Interesses für die aristotelische Philosophie in Deutschland. Die ausführlichen Anmerkungen und die Auslegung der aristotelischen Gedanken sind stark beeinflußt von dem Kommentar des Thomas von Aquin zu den genannten Büchern, noch stärker als in der ersten Auflage. Sie erhalten dadurch unseres Erachtens trotz des bekannten Wortes von Pico de Mirandola einen apriorischen Charakter und bedürfen in vielen Punkten einer historischen Nachprüfung. — Auf Wunsch des Herrn Verlegers teile ich an dieser Stelle mit, daß das von mir in dieser Zeitschrift im letzten Jahrgang S 62

empfohlene Buch desselben Verfassers über „Die **Philosophie des Thomas von Aquin**“ ℳ 18,50 kostet.

Einführung in die Erkenntnistheorie. Von Dr. **August Messer**, o. Professor der Philosophie und Pädagogik in Gießen. Zweite, umgearbeitete Auflage. (Wissen und Forschen, Band XI.) (Leipzig 1921, Felix Meiner; 212 S., ℳ 18,—.) Das Werk gibt eine vortreffliche, gründliche und klare Darstellung der neuesten erkenntnistheoretischen Richtungen und vertritt in ruhig abwägender, scharfsinniger Gedankenführung den kritischen Realismus. Die Ausführungen des 9. Kapitels über das Verhältnis von Wissen und Glauben fassen den Glauben zu naturalistisch und intellektualistisch. Wenn auch die Grundlagen des Glaubens absolut demonstrierbar sind, so ist doch die Frage, wie der einzelne Mensch zum Glauben komme und sich im Glauben erhalte, nicht lediglich eine erkenntnistheoretische Frage, sondern in weit höherem Sinne eine solche des Willens- und Gemütslebens und vor allem des mit Gott verbundenen Gnadenlebens. Ein konsequenter und tiefer Glaubensbegriff schließt nicht bloß hinsichtlich des höchsten Glaubenszieles, des Göttlichen, sondern auch hinsichtlich des irdischen Glaubensweges das Irrationale ein, und zwar als spezifischen Wesenszug. Die rationale Seite des Glaubens, wie z. B. eine wissenschaftliche Untersuchung seiner Grundlagen, kann dabei sehr wohl zu ihrem vollen Rechte kommen, wie denn auch etwaige Konflikte sich sowohl in sachlicher als persönlicher Hinsicht als aufhebbar erweisen werden. Freilich wird in den meisten Fällen eine Lösung derselben nur dann möglich sein, wenn wir die Probleme des Glaubenslebens nicht von dem Standpunkte menschlicher Enge und Beschränktheit ausmessen, sondern von dem Standpunkte und der Theodizee etwa eines Jobbuches, die unendlich tiefer ist als die der weltklugen Freunde Jobs, die in Anerkennung des Irrationalen in göttlichen Dingen imstande ist, selbst einen Job zu überführen und seine von Zweifeln bedrängte Seele zu entspannen und innerlich zu stillen.

Allen mit dem genannten Problem Ringenden sei auch das schöne, tiefsinnige Buch des protestantischen Theologen **Rudolf Otto** empfohlen: **Das Heilige.** Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Fünfte Auflage. (Breslau 1920, Trewendt und Granier; 256 S.) In selten feiner und tiefgründiger Weise wird das Gotteserlebnis, „Das Heilige“, in seinen Hauptelementen und auf seinen geschichtlichen Höhepunkten im Alten und im Neuen Testament und im Christentum analysiert. Wir bedauern nur, daß die weiten Maße und die gewaltige Wirkung der monumentalen Zeichnung des Numinosen am Ende des Buches zum Teil wieder abgeschwächt und eingeengt werden durch die einseitig kantianische Deutung und die eng lutherische Begrenzung desselben. Die letztere läßt den Verfasser in den spezifisch katholischen Lehren und Einrichtungen nur „Mythologie“ erkennen. Jeder religiös empfindende und praktizierende Katholik wird dem Verfasser bezeugen können, daß gerade diese katholischen Spezifika wie Eucharistie, Messe, Beichte dem religiösen Bedürfnis und sentire nicht minder entsprechen und entgegenkommen, wie die von ihm genannten Elemente des Irrationalen im Gotteserlebnis.

J. Feldmann.

Pädagogik.

In dem pädagogischen Streit der Gegenwart geht es nicht so sehr um Einzelfragen, experimentelle und methodische Einzelresultate, sondern vor allem um Weltanschauungsfragen. Man hat erkannt, daß ohne tiefere Weltanschauung keine Lebensgestaltung und Lebenserziehung möglich ist. Ernst Horneffer gesteht, seine bisherige Erziehertätigkeit ließ ihn die Überzeugung gewinnen, daß eine umfassende Weltanschauung als Grundlage der Pädagogik unumgänglich notwendig sei. Wilhelm Börner bezeichnet den Mangel einer einheitlichen Weltanschauung als den Hauptgrund für das Fehlen einer einheitlichen Willens- und Charakterkultur.

Als Neuerscheinungen, welche das Problem Weltanschauung und Pädagogik behandeln, seien genannt:

Weltanschauung und Pädagogik. Eine grundsätzliche und eine zeitgeschichtliche Untersuchung. Von Professor Dr. **Linus Bopp** (Paderborn 1921, Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei; 166 S., geb. ℳ 18,— u. Zuschlag). Nach kurzer Begriffsbestimmung von Weltanschauung einerseits und Pädagogik anderseits sowie ihrem gegenseitigen Verhältnis behandelt der Verfasser die Auffassung vom Wesen der Weltdinge und ihre Bedeutung für die Pädagogik. In ausführlicher Untersuchung

wird gezeigt, wie der Entwicklungsgedanke Pädagogik, Religionsgeschichte und Moralpädagogik beeinflußte. Das Kapitel Weltanschauung und Sozialpädagogik bildet den Schluß. Faßt alle pädagogischen Fragen, die heute im Vordergrunde des Interesses stehen, werden hier in eindringender Untersuchung in ihren philosophischen Zusammenhang gestellt und daraus beurteilt, so daß B.s Werk jedem sehr empfohlen werden muß, der zu pädagogischen Fragen Stellung nehmen muß.

Weltanschauung und Erziehung. Von Dr. August Messer, o. Professor der Philosophie und Pädagogik an der Universität Gießen (Osterwieck am Harz 1921, Verlag A. W. Zickfeldt; VIII u. 126 S.). M.s Buch will „die großen Fragen der Welt- und Lebensanschauung gerade in ihrer Bedeutung für den Erzieher und Lehrer erörtern" (S. VI). In entsprechenden Abschnitten führt M. in die philosophischen Fragen auf dem Gebiete der Erkenntnis, der Metaphysik, der Werte, der Freiheit und der Religion ein. Er hat es verstanden, in klarer Darstellung die Probleme und ihre Beurteilung zu geben. Dem Philosophiekundigen ist die kurze, prägnante Zusammenstellung erwünscht; wer aber von der Pädagogik aus eine tiefere philosophische Orientierung erstrebt, findet hier einen guten Führer, der weitere Wege weist. In der Wertlehre (S. 74 ff.) vermissen wir eine genügende Fundierung der objektiven Geltung und Ordnung der Werte. In religiöser Beziehung will M. „bei der tiefgreifenden Verschiedenheit der religiösen Überzeugungen selbst nicht einen bestimmten religiösen oder gar kirchlich formulierten Glauben zur Grundlage für die Fassung des Erziehungszieles wählen" (S. 113). Das religiöse Problem spitzt sich für ihn zu der Frage zu: „Unter welchen Voraussetzungen kann die Religion für die Erziehung zum Kulturmenschen förderlich sein, und was vermag sie hierfür zu leisten?" (S. 113). Diesen Grundsätzen entsprechend meint M., da die Religion bei Millionen keine Herzenssache mehr ist, . . . „man darf ihr (der Jugend) nicht einprägen, ohne Gott gäbe es keine Moral und keine innere Bindung an das Gute." M. meint weiter: „. . . Diese Auffassung des Sittlichen steht gar nicht im Widerspruch zu den christlichen Grundlehren, sondern im völligen Einklang mit ihnen. Sie ist nur noch nicht im Religionsunterrichte durchgedrungen — zum schweren Schaden der sittlichen Entwicklung unserer Jugend" (S. 119). Solche Auffassungen — „eine Grundlehre des frommen Christen Kant" (S. 119), über den M. in erkenntnistheoretischen Dingen hinausgeht, fordern unseren Widerspruch heraus.

Zurück zur Erziehungslehre Christi! Kritik der alten und Umriß der neuen katholischen Pädagogik von J. Bernberg (Regensburg 1921, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; 226 S., *M* 20,—). B. erhebt gegen die Pädagogik, besonders gegen die katholische, schwerste Vorwürfe, ja macht ihr sogar den Vorwurf objektiver Häresie, da sie abgefallen sei von der Lehre Christi, die „eine in sich abgeschlossene Erziehungslehre, zwar nicht um zu profanen Künsten, aber durchaus um zu allen Tugenden zu erziehen", biete. Die katholische Pädagogik erhält den Namen „Zwitter", „Bastard" u. a., weil sie eine philosophisch-theologische Disziplin sei. Um B.s Gedankengänge zu verstehen, sei nur seine Hauptthese herausgegriffen. Er fordert zwei vollständig getrennte Pädagogiken, eine Tugendpädagogik und eine Kultur- oder Künstepädagogik. Die Tugendpädagogik ist eine rein theologische Disziplin, allein aufgebaut auf der übernatürlichen Offenbarung und dem durch sie festgesetzten Endziele des Menschen. Objekt dieser Pädagogik ist „der Mensch im allgemeinen". Die Kulturpädagogik ist eine rein philosophische Disziplin. Ihr Gegenstand ist der Mensch als Leser, Rechner, als Kulturmensch, „etwas so vertältnismäßig Kleines, Putziges, Nebensächliches, bloß äußerlich Auffallendes" (S. 35). Zwischen beiden ist ein klaffender Unterschied, der ganze Abstand von Übernatur und Natur. „Wer hätte noch Lust die Quadratur des Zirkels zu versuchen und Erziehungen, fremd, unvereinbar, klaffend wie Gott und Kultur oder wie Gottes Besitz und Verherrlichung einerseits und Kulturtüchtigkeit anderseits in ein und derselben Wissenschaft unterzubringen? Und wenn beide hundertmal den Namen Erziehung führen" (S. 37). Kultur und Tugendhaftigkeit stehen sich ganz fremd gegenüber. Die Ausführungen B.s, von denen hier nur die Hauptthese geboten werden konnte, haben uns in Erstaunen gesetzt. Es ist unverständlich, wie B. einer solch radikalen Trennung von Tugendpädagogik und Kulturpädagogik das Wort reden kann. Er leistet den modernen Bestrebungen, unter der Motivierung, Religion und Konfession haben mit Lesen, Schreiben, Rechnen usw. gar nichts zu tun, die konfessionelle Schule zu beseitigen, geradezu Vorschub. Wie denkt sich B. „den Menschen im allgemeinen" und seine Tugenderziehung, die mit Kultur gar nichts gemeinsam hat? Wie denkt er sich ferner unsere Kultur, die zu Religion

und Sittlichkeit, Gott und Christus in gar keiner Beziehung steht? B.s Untersuchungen über das Ziel der Erziehung sind anfechtbar. Insbesondere ist sein Kampf gegen Willmanns Definition der Erziehung unberechtigt, da feststeht, daß W. zu den die Lebensgemeinschaften begründenden Gütern auch die übernatürlichen Güter zählt. Was die geforderten zwei neuen Pädagogiken anbetrifft, so besitzen wir diese bereits, die theologische Disziplin in der Katechetik, die philosophische in der Unterrichtslehre. Aber nicht einer Trennung der beiden Disziplinen darf das Wort geredet werden, sondern einer Zusammenführung in und unter dem Begriffe der Erziehung, die gipfelt in dem Paulinischen Worte: „Ihr möget essen oder trinken oder etwas anderes tun, tut alles zur Ehre Gottes" (1. Kor. 10, 31). Es ist B s gutes Recht, seine pädagogischen Überzeugungen zu vertreten, aber an seiner Art mißfällt durchaus das Reklamehafte, das überlegentuende Aburteilen über bisherige Leistungen, das zudem sofort mit objektiver Häresie u. ä. zensuriert und glaubt, der Welt etwas ganz Neues, von ihm allein Gefundenes zu sagen.

Jesus der Meister. Ein pädagogischer Versuch von Hermann Itschner (Stuttgart 1921, Druck und Verlag von Greiner u. Pfeiffer; 112 S., ℳ 8,50). Nach J. soll der wahre Erzieher sich orientieren am größten Erzieher, Jesus. Aber das Buch will nicht untertauchen „in die Mysterien der kirchlichen Überlieferung, sich nicht stützen auf die Lehre vom gottgesandten Christus und die Paulinische Theologie vom stellvertretenden Opfertode", sondern „wir wollen Jesus so auf uns wirken lassen, wie der schlichte Sinn der Evangelien, namentlich der drei ersten, ihn uns zeigt. Dadurch wird zwar auch nur eines von den möglichen Bildern Jesu entstehen, zu deren Entwurf die Evangelien uns ermuntern; doch wird es, so denken wir, ein Bild sein, wie es unsere Zeit braucht, und deshalb wahr und echt" (S. 9). Das Buch enthält manch gute Beobachtung, manch gute Anwendung auf den modernen Menschen, anderes befriedigt weniger. Die Grundauffassung von Christus, für den „anders gestimmte Zeiten sich den Mythus einer unbefleckten Empfängnis zurechtgelegt haben" (S. 19), ist nicht unsere. J. Brögger.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Der christliche Gewerkschaftsverlag „Deutsche Arbeit" in Köln (Venloer Wall 9) eröffnet eine soziale Schriftenreihe mit dem beachtenswerten Buche **Der soziale Gedanke in der katholischen Seelsorge** von Dr. W. Schwer (121 S., ℳ 9,—). Der Verf. behandelt die interessante Zeit von 1820—70, wo die soziale Arbeit, besonders unter Führung von Kolping und Ketteler, immer mehr als wichtiges Glied der seelsorglichen Tätigkeit erfaßt wurde. Der gewaltige Umschwung im Wirtschafts- und Verkehrsleben drängte förmlich dazu, auch die äußeren Verhältnisse der Gläubigen mehr als bisher zu berücksichtigen. Das in Betracht kommende Material ist von Sch. überaus fleißig durchgearbeitet worden; doch hätte die Gliederung des Stoffes, die Hervorhebung der leitenden Gedanken noch besser durchgeführt werden können. Das Buch ist besonders für den Klerus in Industriegegenden von großem Werte.

H. Pesch S. I. hat Bd. II seines **Lehrbuch der Nationalökonomie** in neuer Auflage herausgeben können (Freiburg 1920, Herder; XIV, 737 S., ℳ 60,—, geb. ℳ 75,—). Der Text weist starke Veränderungen auf. Insbesondere hat P. sein „solidaristisches Arbeitssystem" viel eingehender dargestellt und begründet (S. 213—84); dagegen ist das Kapitel über die Wohlstandsverhältnisse unseres Volkes fortgefallen, da sich infolge der Kriegsumwälzungen doch noch nichts Sicheres sagen läßt. Es ist bemerkenswert, wie P. bei stärkster Betonung der sozialen Verflechtung und Verpflichtung aller Volksgenossen im christlichen Geiste doch auch der wirtschaftlichen Freiheit der einzelnen viel Raum läßt. Der Band behandelt in der Gesamtheit die verschiedenen volkswirtschaftlichen Systeme, ferner Wesen und Voraussetzungen des Volkswohlstandes.

Das **Volkstümliche Handbuch christlicher Gesellschaftslehre,** herausgegeben vom Karl-Vogelsang-Verlag in Wien IX (ℳ 8,—), enthält eine Zusammenstellung von kleinen Broschüren, die im Jahre 1920 als „Volkssturmschriften" von der deutschösterreichischen Volkspartei veröffentlicht wurden. Es handelt sich dabei hauptsächlich um politisch-soziale Agitationsschriften mit stark antisemitischem Einschlag.

Die gegenwärtige Krisis in der deutschen Volkswirtschaftslehre bespricht Prof. Ludw. Pohle (Leipzig, Deichert; XIV, 132 S., ℳ 18,—) in zweiter unveränderter Ausgabe. Er wendet sich scharf gegen das Hereinziehen politischer Gesichts-

punkte in die Volkswirtschaftslehre, will damit aber anscheinend die ganze ethisch gerichtete Volkswirtschaftspolitik treffen, weil sie die tatsächlichen Verhältnisse des Lebens von einem wirtschaftlichen Ideal aus betrachtet und „Werturteile" fällt. P. hat gewiß recht, daß man sehr oft vorschnell im wirtschaftlichen Leben aburteilt, aber ohne „Ideale" und „Werturteile" kann ein vernünftiger Mensch nicht auskommen; sonst wird das wirtschaftliche Treiben zur ungehemmten Gewinnsucht. Parteipolitik im engeren Sinne muß allerdings der Volkswirtschaftslehre fernbleiben.

Grundfragen christlicher Sozialethik erörtert Pl. Althaus im 5 Heft der Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode: **Religiöser Sozialismus** (Gütersloh, Bertelsmann; 99 S., ℳ 8,80). Der Verf. bemüht sich besonders, die Anwendbarkeit christlicher Ideen im Staatsleben nach Wirkung und Begrenztheit festzustellen. Es handelt sich dabei um die schwierigsten Fragen der Sittlichkeit, von deren endgültiger Lösung wir noch weit entfernt sind; die scharfe Polemik gegen Förster, der „im Namen des Christentums unzählige christliche Gewissen verwirrt" habe, ist durchaus abwegig. Der Verf. kann für seine von ernsten Gründen getragene Auffassung Beachtung verlangen, aber er muß sie auch anderen ernsten Schriften gewähren.

Vom Wesen des Völkerbundes, insbesondere seiner rechtlichen Ausgestaltung, spricht H. Kraus (Berlin W 8, Deutsche Verlagsgesellsch. für Politik; 63 S., ℳ 10,—); er kommt zum Ergebnis, daß der Pariser Völkerbund in wichtigen Stücken nicht den Anforderungen entspreche, die wir an einen wirklich über den Völkern stehenden Bund stellen müssen.

In der „Sammlung Göschen" (Berlin, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger) erschien in vierter Auflage **Sozialversicherung** von Prof. A. Manes (123 S., kart. ℳ 4,20). Der Verf. hat auf dem Gebiete der Versicherungswissenschaft einen sehr guten Namen; das vorliegende Bändchen gibt neben kurzen theoretischen Bemerkungen über Begriff und Entwicklung der Sozialversicherung hauptsächlich eine praktische Einführung in die Einzelgebiete (Kranken-, Unfall-, Invaliden-, Alters- und Hinterbliebenen-, Angestelltenversicherung) nebst einen Ausblick in die Zukunft. Die wichtigsten Änderungen der letzten Jahre sind mit berücksichtigt. Die abweichenden Einrichtungen des Auslandes werden vom Verf. meist zu gering eingeschätzt.

A. Damaschke, **Ein Weg aus der Finanznot** (Jena 1920, Fischer; 41.—80. Tsd. 23 S., ℳ 2,—) wünscht die Einführung einer allgemeinen Grundsteuer nach dem gemeinen Wert mit Zuwachssteuer, die gewaltige Erträge bringen werde. Der Boden stehe im Obereigentum der Gesamtheit, und deshalb müsse jeder für den Besitz entsprechend zahlen. Tatsächlich ist wohl nur Gott Obereigentumer.

Kurz erwähnt seien folgende kleinere Schriften: 1. Eine knappe **Einführung in die Verfassung** des Deutschen Reiches für den Schulgebrauch schrieb Chr. Jansen (Münster i. W., Aschendorff; 15 S., ℳ 0,80). — 2. Die volkstümliche Besprechung des **Sozialismus** (in seiner wissenschaftlichen Ausgestaltung durch Marx) von L. Nieder erschien in zweiter Aufl. (M.-Gladbach, Volksverein; 40 S., ℳ 1,80); der Sozialismus vertritt schwerwiegende Irrtümer in Religion, Geschichte, Wirtschaftslehre und Seelenkunde. — 3. E. Dubowy, **Schwesternhilfe bei der Krankenseelsorge** (Freiburg i. Br., Verband kathol. Krankenanstalten; 72 S., ℳ 2,50, in Partien billiger) gibt praktische Fingerzeige, wie die Schwestern, ohne aufdringlich zu sein, für das Seelenheil der Kranken viel Gutes wirken können; die Verbreitung guter Schriften spielt dabei eine Hauptrolle. — 4. Von den Flugschriften der „Stimmen der Zeit" (Freiburg, Herder) liegen u. a. vor H. 23 u. 24: Cathrein, **Die dritte Internationale** (29 S., ℳ 2,40; Ziele und Pläne der extremen Kommunisten) und Noppel, **Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft** (39 S., ℳ 3,—; Schutz von Eigentum und Familie, Solidarität der Berufsstände usw.). — 5. A. Szirtes, **Zur Psychologie der öffentlichen Meinung** (Wien, Perles; 100 S., ℳ 12,—) fordert, daß die Regierung des Volksstaates fortlaufend die öffentliche Meinung beobachte und durch Hebung der wissenschaftlichen und Charakterbildung des einzelnen sie stets zuverlässiger mache. — 6. H. Cole u. W. Mellor, **Gildensozialismus** (Köln, Rheinlandverlag; 55 S., ℳ 6,—); Überführung der wirtschaftlichen Macht an die Arbeiter durch einige große Industriegewerkschaften (statt der bisherigen Fachgewerkschaften), denen dann die Leitung der Industrie zu übertragen sei: das ist die Forderung dieses Büchleins. W. Liese.

Die strophische Gliederung der Parusierede des Herrn[1].

Von Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D., St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österreich).

III. Der Eintritt des Jerusalem- und der des Weltendes.

1. Das Jerusalemende.

Da wir bis jetzt die Vorzeichen des Jerusalem- und des Weltendes so genau voneinander getrennt hatten halten können, sollten wir erwarten können, daß das auch für den Eintritt des beiderseitigen Endes sich so fortsetzen würde: es müßte uns also zuerst der Eintritt des Jerusalemendes und dann erst der des Weltendes vorgeführt werden. Statt dessen stehen wir vor der Tatsache, daß bei Matthäus und Markus vom Jerusalemende überhaupt nichts gesagt wird, sondern gleich der Bericht über das Weltende einsetzt.

Daß das aber nicht das Ursprüngliche sein kann, läßt sich mit aller Sicherheit dartun. Matthäus vergleicht im folgenden, um das ganz Unerwartete des Eintretens des Weltendes begreiflich zu machen, dasselbe mit der Zeit vor der Sintflut, wo die Menschen ebenfalls nicht glauben wollten, daß diese kommen würde: hier wird also tatsächlich das letzte Weltende mit einem früheren Weltende verglichen (Mt. 24, 37 ff.). Bei Markus fehlt die Parallele dazu. Sie ist dagegen vorhanden bei Lukas, der sie aber nicht in der jetzigen großen Parusierede bringt, sondern in seiner sog. kleinen (Lk. 17, 23 ff.). Dort aber, nachdem er zuerst ebenfalls den Vergleich mit der Sintflut durchgeführt hat, bringt er noch einen anderen, der bei Matthäus (und Markus) fehlt, den Vergleich mit dem Untergang von Sodoma. Das ist aber nur ein Stadtende und wird wohl auch nur mit dem Ende einer anderen Stadt verglichen werden können, und dieses spätere Stadtende ist eben das von Jerusalem. Das bestätigt sich auch darin, daß wir bei Lukas gleich darauf (27, 31) ganz genau jene Mahnungen zur Flucht antreffen, die wir bei Matthäus und Markus bereits in der Gruppe der nächsten Vorzeichen des Jerusalemendes angetroffen haben (s. oben S. 262, 264, 272).

Wenn wir gezeigt haben, daß früher auch ein Bericht über den Eintritt des Jerusalemendes vorhanden gewesen sein muß, so fragt es sich, ob wir nicht wenigstens noch Spuren desselben antreffen können. Nicht nur Spuren davon treffen wir an, sondern den Bericht selbst noch in seiner Gänze, und zwar gerade auch an der Stelle, wohin er gehört, nämlich unmittelbar vor dem Bericht über den Eintritt des Weltendes, aber nicht bei Matthäus und

[1] Vgl. dazu den gleichnamigen Aufsatz im vorigen Hefte S. 258—273. Jener erste Aufsatz brachte die Einleitung (I) und behandelte darauf die Vorzeichen des Jerusalem- und die des Weltendes (II).

Markus, sondern nur bei Lukas. Er tritt in seiner selbständigen Bedeutung nur deshalb nicht so klar hervor, weil Lukas ihn in den Abschnitt über die nächsten Vorzeichen des Jerusalemendes hineingearbeitet hat (s. oben S. 267), um die dunklen Stellen desselben, insbesondere die von dem geheimnisvollen „Greuel der Verwüstung", für Theophilus, den Adressaten seines Evangeliums, verständlicher zu machen. Es ist also ganz falsch, daß seine deutlichere Ausdrucksweise daher rühre, daß er sein Evangelium erst nach der Zerstörung Jerusalems niedergeschrieben und so die Prophezeiung nach ihrer Erfüllung umkorrigiert habe. Sondern wir haben das ursprüngliche Stück über den Eintritt des Jerusalemendes vor uns, das auch hier den Parallelismus der beiderseitigen Berichte wieder hervortreten läßt.

Dafür erhalten wir nun noch einen zweiten, ganz überzeugenden Beweis. Mit dem zweiten Teil, dem über das Weltende, beginnt die bisherige Strophe bei Matthäus (und Markus) von sechs Zeilen sich zu einer solchen von neun Zeilen zu erbreitern. Und siehe da, wenn man die Verse sammelt, in denen Lukas über Matthäus und Markus hinaus anderes bringt (vgl. oben S. 267), so erhält man, obwohl Lukas zuerst in vierzeiligen, dann in (6 + 4 =) zehnzeiligen Strophen schreibt, hier doch genau neun Verse:

Wenn ihr aber Jerusalem von einem Heere umgeben seht,
so sollt ihr wissen,
daß seine Verwüstung nahe **ist.**
Denn es **sind** die Tage der Rache zur Erfüllung alles Geschriebenen,
und es wird ein Zorngericht über dieses Volk **kommen.**
Sie werden **fallen** durch die Schärfe des Schwertes
und gefangen **weggeführt** werden in alle Völker.
Und Jerusalem wird von den Heiden **zertreten** werden,
bis sich **erfüllen** die Zeiten der Heiden.

Als Jerusalem von einem Heere umgeben wurde, da war die Zeit der Vorzeichen bereits vorbei, die Zeit der Erfüllung hatte begonnen. Im April 70 n. Chr. begann Titus die Belagerung der Stadt, im August vollendete er sie. Gerade diese letzten Tage waren wahrlich „Tage der Rache". Hier wurden alle die Drohungen der alten Propheten, besonders aber Daniels, restlos erfüllt; das Zorngericht Gottes erfüllte sich an diesem Volke, das den höchsten Erweis seiner Barmherzigkeit, die Sendung seines geliebten Sohnes als seines Messias, schnöde zurückgewiesen hatte. Durch die Schärfe des Schwertes wie durch Hunger und Krankheit fielen über eine Million, achtzigtausend wurden in die ägyptischen Bergwerke verschleppt, die übrigen in alle Welt zerstreut, als Volk mit einem Land und einer Heimat hatte Israel zu sein aufgehört. Jerusalem, die herrliche Hauptstadt ihres Reiches, wurde von den heidnischen Siegern wirklich unter die Füße getreten (vgl. Dan. S. 13) und vernichtet. Und dieser Zustand soll dauern, bis sich erfüllen die Zeiten der heidnischen Nationen. Das war wohl, als Rom christlich geworden war, und nun Helena, die Mutter Konstantins, des ersten christlichen römischen Kaisers, nach Jerusalem kam, allen heidnischen Greuel aus Jerusalem wegschaffen ließ und die heiligen Stätten jetzt des Neuen Bundes zu Ehren brachte.

Wenn wir diese Erfüllungsprophezeiung hören, von feindlichen, natürlich nur römisch-heidnischen Heeren, die Jerusalem umgeben, von dem Sieg, den sie über die Juden erringen sollten, der gänzlichen Vernichtung Jerusalems durch die Heiden, so begreifen wir, daß Matthäus, der sein Evangelium für die Judenchristen von Palästina schrieb, diesen Teil nicht veröffentlichen konnte.

Er wäre von den Juden, besonders in den damaligen national erregten Zeiten, des Einvernehmens mit den gehaßten Römern beschuldigt worden, und das junge Christentum wäre vollends in ganz Palästina unmöglich gemacht worden. So entschloß er sich, diesen Teil zu übergehen, und Markus schloß sich ihm hier noch an, da er für die Christen in Rom schrieb. Aber deutlich ergibt sich aus dieser Weglassung auch wieder von neuem, daß das Matthäus- (und das Markus-) Evangelium bereits vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist.

2. Das Weltende.

Hier liegen wieder die Berichte aller drei Synoptiker vor, und wir müssen sie erst wieder der Reihe nach kennen lernen, ehe wir versuchen können, auch hier bis zu einer früheren Textform vorzudringen. Aber nicht nur über das Weltende selbst, sondern auch über die anschließenden Worte Jesu hinsichtlich des Zeitpunktes des Eintrittes des Endes verfügen wir wieder über Texte bei allen drei Synoptikern, und gerade hier wird sich die Aufgabe in besonderer Dringlichkeit ergeben, die Sonderung des auf das Jerusalemende bezüglichen Teiles von dem auf das Weltende hinweisenden genau und überzeugend durchzuführen.

A. Das Matthäus-Evangelium.

Matth. 24, 29–42.

1.

29 Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert
und der Mond wird seinen Schein nicht geben, [werden,
und die Sterne werden vom Himmel fallen,
und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden.
30 Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen,
und dann werden alle Stämme der Erde wehklagen, [großer Kraft u. Herrlichkeit[1].
und sie werden den Menschensohn kommen sehen auf den Wolken des Himmels mit
31 Und er wird seine Engel aussenden mit der weitschallenden Posaune,
und sie werden seine Auserwählten sammeln von den vier Winden, von einem
[Ende des Himmels bis zum anderen.

2.

32 Vom Feigenbaum aber lernet das Gleichnis:
Wenn sein Zweig zart wird
und die Blätter ausschlagen,
33 so erkennet ihr,
daß nahe ist der Sommer.
So auch ihr, wenn ihr dies alles sehet,
erkennet,
daß es nahe vor den Türen steht.

3.

34 Wahrlich, ich sage euch:
Dieses Geschlecht wird nicht vergehen,
bis dies alles geschieht.
35 Himmel und Erde werden vergehen,
meine Worte aber werden nicht vergehen.
36 Von jenem Tage aber und jener Stunde weiß niemand,
auch nicht die Engel im Himmel[2],
als nur allein der Vater[3].

[1] § 10. [2] Elliptischer Satz, vgl. Mt. 16, 10.
[3] § 12.

4.

37 Wie aber die Tage Noes, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein.
38 Wie sie nämlich in den Tagen der Sintflut aßen und tranken[1],
heirateten und verheirateten:
bis zu dem Tage, wo Noe in die Arche einging,
39 und es nicht erkannten,
bis die Sintflut kam
und alle hinwegnahm:
so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein.

5.

40 Dann werden zwei Männer auf dem Acker sein;
einer wird aufgenommen,
der andere wird zurückgelassen werden.
41 Zwei Frauen mahlend in der Mühle:
eine wird aufgenommen,
die andere wird zurückgelassen werden.
42 Wachet also,
denn ihr wisset nicht,
zu welcher Stunde der Herr kommen wird.

Schema: 9 + 8 + 8 + 8 + 9

Die erste Strophe zeigt die gleiche Erweiterung auf neun Verse, wie sie auch bei dem Jerusalemende eintrat. Sicherlich soll in beiden Fällen die schaurige Größe der Ereignisse dadurch zum Ausdruck gebracht werden. Hier ist in den letzten Versen auch das Anwachsen der einzelnen Verse zu majestätischer Breite zu beachten, die ebenfalls von der Majestät und erdumspannenden Weite der Dinge Kunde geben soll, von denen sie berichten.

Über die Bedeutung der Anknüpfung „Sogleich nach der Trübsal jener Tage" wird weiter unten (S. 333) noch die Rede sein.

Die zweite Strophe wendet sich rückschauend wieder zu den Vorzeichen hin, und zwar, dem bisherigen Parallelismus entsprechend, zuerst wieder zu den Vorzeichen des Jerusalemendes. Es soll aus ihnen auf den genaueren Zeitpunkt des Eintritts dieser Ereignisse geschlossen werden. Der Schluß klingt aus in die Worte: „daß es nahe vor den Türen steht".

Über diese Nähe will Jesus nun mehr und mehr Bestimmteres sagen, und so muß er auch in die dritte Strophe hinübergreifen, die eigentlich den Vorzeichen des Weltendes gewidmet wäre. Wir werden darauf später noch zurückkommen müssen. Das Jerusalemende ist so nahe, sagt Jesus, daß das gegenwärtig lebende Geschlecht es noch erleben wird. Wer in diese so bestimmte Angabe Zweifel setzen möchte, dem verjagt sie Jesus mit den nachdrücklichen Worten, daß, wenn auch Himmel und Erde vergehen mögen, wie er es jetzt voraussagt, seine Worte aber nicht vergehen werden.

Von dem Weltende ist jetzt nur in den beiden letzten Versen dieser Strophe die Rede: kein Wunder, denn sehr wenig, ein Nichts, ein bloßes Negatives kann Jesus da mitteilen: daß niemand es wisse als nur der Vater.

Jetzt greift Jesus auf Vorbilder der Vergangenheit zurück, um auch an diesen die Eigenheit der beiden Endkatastrophen darzulegen. Dem Parallelismus entsprechend, müßte man hier zuerst ein Vorbild für das Jerusalemende erwarten; es fehlt bei Matthäus. Aber wir werden es später bei Lukas finden (vgl. auch oben S. 322).

[1] § 3.

So bringt also die vierte Strophe in dem Hinweis auf das frühere Weltende der Sintflut das Vorbild des späteren Weltendes.

In der fünften Strophe wird das Schicksal von Einzelmenschen geschildert. Dadurch wird auch zu dem Einzelgericht übergeleitet, und am Schluß ertönt schon die Mahnung zum Wachen, die, wie wir noch sehen werden, im ursprünglichen Text viel ausführlicher gegeben war.

Im Gesamtschema ist das Herabsinken der Verszahl und dann deren gleichmäßiger Wiederaufstieg bis zum Abschluß zu beachten: 9+8+8+8+9.

B. Das Markus-Evangelium.

Mk. 13, 24–37.

1.

24 Aber in jenen Tagen nach jener Trübsal wird die Sonne **verfinstert** werden,
und der Mond wird seinen Schein nicht **geben,**
25 und die Sterne werden vom Himmel **fallen,**
und die Kräfte des Himmels werden **erschüttert** werden.
26 Und dann werden sie den Menschensohn **kommen** sehen auf den Wolken mit
27 Und dann wird er seine Engel **aussenden,** [großer Kraft und Herrlichkeit[1].
und er wird seine Auserwählten **versammeln** von den vier Winden, vom Ende der [Erde bis zum Ende des Himmels.

2.

28 Vom Feigenbaum aber **lernet** das Gleichnis:
Wenn schon sein Zweig zart **wird**
und die **Blätter ausschlagen,**
so **erkennet** ihr,
daß **nahe ist** der Sommer.
29 So auch, wenn ihr dies **geschehen** sehet,
sollt **ihr erkennen,**
daß es nahe vor der Türe **ist.**

3.

30 Wahrlich, ich **sage euch:**
dieses Geschlecht wird **nicht vergehen,**
bis alles dies **geschieht.**
31 Himmel und Erde werden **vergehen,**
meine Worte aber werden **nicht vergehen.**
32 Von jenem Tag oder jener Stunde aber **weiß** niemand,
auch nicht die Engel im Himmel[2],
auch nicht der Sohn[2],
als **nur** der Vater[3].

4.

33 **Schauet** zu,
wachet (und betet)!
Denn ihr **wißt** nicht,
wann die Zeit **ist.**
34 Wie ein Mann, der wegreisend sein Haus **zurückließ**
und seinen Dienern die Vollmacht **gab,** jedem sein Werk,
und dem Pförtner **auftrug,**
daß er **wachen** möge.

5.

35 **Wachet** also!
Denn ihr **wißt** nicht,
wann der **Herr** des Hauses **kommt:**
abends oder mitternachts[4]
oder beim Hahnenschrei oder in der Morgenfrühe[4].

[1] § 10. [2] Elliptischer Satz, vgl. Mt. 16, 10. [3] § 12. [4] § 7.

36 Damit nicht, wenn er plötzlich kommt,
er euch schlafend finde[1].
37 Was ich aber euch sage,
sage ich allen:
Wachet!

Schema: 7 + 8 + 9 + 8 + 10

Auch Markus geht hier zu einem breiteren Strophenmaß über, aber nicht sofort zum neunzeiligen, sondern, wie es auch sonst seine Art ist, in einem Übergang: von dem sechszeiligen des vergangenen Abschnittes zu dem neunzeiligen des jetzigen ist zunächst eine sieben- und dann eine achtzeilige Strophe eingesetzt. Bei der gewichtigen dritten Strophe, die die positive Zeitangabe betreffs des Jerusalemendes und die negative betreffs des Weltendes enthält, ist die Neunzeiligkeit erreicht, die auch in den folgenden beiden Strophen beibehalten ist, da 8 + 10 ja nur eine Kompensationsvariation für 9 + 9 ist.

Wenn ich in der vierten Strophe nur acht Zeilen angesetzt habe, so geschah es mit Rücksicht darauf, daß die (dritte) Zeile „und betet" nicht genügend stark textkritisch bezeugt ist. Auch innerlich scheint die Weglassung begründet zu sein, da nur der Ruf „Wachet" es ist, der so zu Beginn wie zum Schluß der vierten wie der fünften Strophe erschallt. Über die Frage, ob die vierte und fünfte Strophe nur eine Zusammenfassung von längeren zahlreichen Gleichnissen seien, wie sie bei Matthäus und Lukas erscheinen, oder zwei eigenständige Strophen, wird weiter unten noch gehandelt werden.

Inhaltlich ist betreffs der beiden letzten Strophen zu bemerken, daß der Unterschied im Parallelismus vom Jerusalemende zum Weltende aufhört und eine einheitliche Mahnung zur Wachsamkeit einsetzt, die aber, eben weil so stark das Ungewisse des Zeitpunktes der Ankunft des Herrn hervorgehoben wird, deutlich als Anhang zu dem über das Weltende Gesagten sich erweist. Durch die drei letzten Verse aber: „Was ich aber euch sage, sage ich allen: Wachet!" wird schon die Hinweisung auf das Individualgericht vollzogen, das gleich nach dem Tode des Einzelnen stattfindet.

C. Das Lukas-Evangelium.

Lk. 21, 25–38.

1.

25 Und es werden Zeichen sein an Sonne und Mond und Sternen,
und auf Erden Angst der Völker wegen des verwirrenden Tosens der Meeresfluten[2].
26 Und die Menschen werden verschmachten vor Furcht und Erwartung der Dinge,
die über den Erdkreis hereinbrechen sollen.
27 Denn die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden,
und dann werden sie den Menschensohn kommen sehen auf den Wolken mit großer
28 Wenn dieses aber zu geschehen beginnt, [Kraft und Herrlichkeit[3].
so schauet auf
und erhebet eure Häupter,
denn es naht eure Erlösung."

2.

29 Und er sagte ihnen ein Gleichnis:
„Sehet den Feigenbaum und alle Bäume!
30 Wenn sie schon ausschlagen
und ihr auf sie hinschaut,
so erkennt ihr,
daß der Sommer nahe ist.

[1] § 10. [2] Elliptischer Satz. [3] § 10.

31 So auch ihr, wenn ihr seht,
daß dies geschieht,
so erkennet,
daß das Reich Gottes nahe ist.

3.

32 Wahrlich, ich sage euch:
Dieses Geschlecht wird nicht vergehen,
bis alles geschieht.
33 Himmel und Erde werden vergehen,
meine Worte aber werden nicht vergehen.
34 Gebet acht auf euch,
daß eure Herzen nicht stumpf werden in Völlerei, Trunkenheit und Sorgen dieser
und plötzlich jener Tag über euch komme; [Welt
35 denn wie ein Fallstrick wird er über alle kommen,
die auf dem Angesicht der ganzen Erde wohnen.

4.

36 Wachet also,
alle Zeit betend,
damit ihr würdig erfunden werdet,
zu entfliehen all dem Kommenden
und zu stehen vor dem Menschensohn."
37 Er war aber die Tage lehrend im Tempel;
die Nächte aber ging er hinaus
und weilte auf dem sogenannten Ölberge.
38 Und alles Volk kam schon früh zu ihm in den Tempel,
um ihn zu hören.

Schema: $2 \times 10 (= 6 + 4) + 2 \times 10 = (5 + 5) = 40$

Nach der Steigerung auf die neunzeilige Strophe, die wir bei dem Eintritt des Jerusalemendes bei Lukas eintreten sahen, erblicken wir jetzt scheinbar eine weitere Steigerung auf die zehnzeilige Strophe. In Wirklichkeit ist die Sache so, daß die neunzeilige Strophe die ältere, ursprüngliche Form darstellt, die bei Lukas hier aber nur deshalb erhalten blieb, weil sie in die Gruppe über die Vorzeichen hineingearbeitet war. Denn wo Lukas steigern will, verwendet er nicht die neunzeilige, sondern entweder die achtzeilige oder die zehnzeilige Strophe. Hier verwendet er die letztere.

Die beiden ersteren Strophen lassen auch noch erkennen, wie die zehnzeilige Strophe entstanden ist: aus der Verbindung einer sechszeiligen mit der wieder Lukas besonders eigentümlichen vierzeiligen Strophe. In den beiden folgenden Strophen aber hat sich die Aufteilung in zwei gleiche Hälften zu je fünf Zeilen durchgesetzt.

In der dritten Strophe finden wir an Stelle der Aussage über das Nichtwissen des Zeitpunktes des Weltendes eine Mahnung zur Nüchternheit. Indes die Betonung der Plötzlichkeit des Kommens kommt der Aussage des Nichtswissens gleich oder ist jedenfalls in starker Übereinstimmung mit ihr und wie eine Folgerung, die aus ihr sich ableitet. Aber die Tatsache, daß diese Mahnung (= Aussage) gut als Halbstrophe von der ersten Hälfte der dritten Strophe abgegrenzt ist, die sich auch leicht mit der ersten Hälfte der folgenden Strophe zu einer Ganzstrophe verbinden läßt, gibt uns einen Hinweis, der uns weiter unter noch von Nutzen sein wird.

Lukas schließt hier die Parusierede ab und bringt als zweite Hälfte der vierten Strophe schon ein überleitendes Erzählungsstück. Die anderen Teile der Parusierede hat er, wie wir gleich sehen werden, schon in seinem 17. Kapitel angebracht, von wo wir sie hierher wieder zurückholen werden.

3. Der ursprüngliche Text des ganzen Abschnittes.

Die erste Strophe, diejenige, die den Eintritt des Jerusalemendes berichtet, kennen wir nur aus Lk. 21, 20 ff., wie wir oben (S. 322) gesehen haben. Es ist also keine Veranlassung und Möglichkeit, Auswahl zwischen verschiedenen Lesarten zu treffen. Wir haben hier eine neunzeilige Strophe.

Die zweite Strophe, die den Eintritt des Weltendes berichtet, liegt uns bei allen drei Synoptikern vor. Matthäus und Markus sind sich in Inhalt und Reihenfolge der einzelnen Verse völlig gleich, nur daß bei Markus die beiden Verse fehlen:

„Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und dann werden alle Geschlechter wehklagen."

Es ist kein Grund, die Ursprünglichkeit dieser Verse anzuzweifeln; der äußere Grund spricht positiv dafür, daß erst mit ihnen die Neunzahl der Verse sich ergibt, die wir schon im Bericht über den Eintritt des Weltendes erscheinen sahen. Bei Lukas geben hier die ersten sechs Verse den Inhalt der neun Verse von Matthäus wieder; er kürzt mehrere, schiebt aber dafür ein die drei Verse:

„und auf Erden Angst der Völker wegen des verwirrenden Tosens der Meeres- [fluten, und die Menschen werden verschmachten vor Furcht und Erwartung der Dinge, die über den Erdkreis hereinbrechen sollen."

Für die Ursprünglichkeit dieser Verse spricht der innere Grund, daß sie eine Gruppe von Erscheinungen des Weltendes schildern, die bei Matthäus (und Markus) nicht berücksichtigt sind, nämlich was auf der Erde unter den Menschen vor sich geht. Gegen die Ursprünglichkeit spricht nicht, daß mit der Aufnahme dieser drei Verse diese Strophe zwölfzeilig wird. Denn erstens ist ja doch das Weltende ein bedeutenderes Ereignis als das Jerusalemende, und zweitens werden wir sehen, wie tatsächlich am Schluß bei Einführung des Weltgerichtes die zwölfzeilige Strophe erscheint. Daß sie auch schon hier vorübergehend auftritt, läge vollkommen darin begründet, daß ja hier auch der Richter, der Menschensohn, erscheint und seine Engel aussendet, die zunächst seine Auserwählten zum Gerichte der Belohnung herbeiholen, und es sind gerade die drei letzten, „überschüssigen" Verse der Strophe, in denen das berichtet wird.

Was dagegen Lukas als zweite (vierzeilige) Hälfte seiner ersten Strophe bringt, ist tatsächlich etwas Neues nach Form (Paränese) und Inhalt (Rückwendung auf das Jerusalemende). Es gehört mit dem Gleichnis vom Feigenbaum, das die drei Synoptiker in der ersten Hälfte der folgenden Strophe bringen, zusammen zu einer Ganzstrophe, die dann die dritte Strophe bilden. Mit dieser beginnt, dem Parallelismus der beiden Katastrophen folgend, wieder die Rückwendung zum Jerusalemende. Jesus will hier den Zeitpunkt derselben fixieren mit einem Gleichnis, das er dabei verwendet. Dadurch will er der von den Juden bedrängten jungen christlichen Kirche ankünden, daß sie von ihrem ersten Verfolger, dem Judentum, jetzt erlöst werde und daß die Christen deshalb voll Vertrauen ihre Häupter erheben sollen. Diese Strophe ist wieder neunzeilig.

Die folgende, die vierte Strophe, verbleibt noch beim Jerusalemende, bringt die Anwendung des Gleichnisses, die bei den drei Synoptikern die zweite Hälfte ihrer zweiten Strophe bildet, und im Anschluß daran die

bestimmte Zeitangabe des Eintrittes des Jerusalemendes, die bei den Synoptikern den Beginn ihrer dritten Strophe bildet. Auch diese Strophe zählt neun Verse.

Die fünfte Strophe dagegen wendet sich wieder dem Weltende zu. Im Gegensatz zu der bestimmten Angabe über den Zeitpunkt des Jerusalemendes wird hier erklärt, daß dieser Zeitpunkt niemand, nicht einmal den Engeln im Himmel, selbst nicht dem Menschensohn bekannt sei, sondern einzig dem Vater. Hier wird der Schluß der dritten Strophe von Markus (und Matthäus) verbunden mit der zweiten Hälfte der dritten Strophe von Lukas. Auch diese Strophe ist wieder eine neunzeilige.

Der vollen Symmetrie halber müßte jetzt noch eine zweite Strophe sich mit dem Weltende befassen. Das ist aber nicht der Fall, sondern es findet wieder eine Rückwendung zum Jerusalemende statt. Es tritt dafür gleich die Kompensation ein, daß nach dieser Jerusalemstrophe dann zwei Strophen sich mit dem Weltende befassen. Jesus macht jetzt einen Rückblick in die Vergangenheit und zieht zwei dortige Ereignisse heran, um sie mit den beiden zukünftigen Ereignissen des Jerusalem- und des Weltendes zu vergleichen. Eine derartige rückgreifende Vergleichung mit dem Jerusalemende findet sich in der Parusierede unserer jetzigen Evangelien nicht, wohl aber, wie wir schon gesehen haben, in Kapitel 17 bei Lukas. Es ist die Heranziehung des Unterganges von Sodoma, also eines Stadtendes, das also auch mit dem zukünftigen Stadtende von Jerusalem in Vergleich gestellt werden kann. Das geschieht jetzt in der sechsten Strophe. Jesus sagt hier voraus, daß die Juden und Jerosolymiten von dem drohenden Hereinbrechen der Katastrophe über Jerusalem gerade so wenig sich warnen lassen werden wie damals die Bewohner Sodomas. Es ist sehr bemerkenswert, daß auch diese bei Lukas aufbewahrte Strophe (vgl. oben S. 322) doch ihre ursprünglichen neun Verse bewahrt hat.

Nach dem Vergleich eines Stadtendes der Vergangenheit mit dem Jerusalemende folgt ganz entsprechend jetzt ein analoger Vergleich eines Weltendes der Vergangenheit mit dem zukünftigen Weltende. Das Weltende der Sintflut wird hier herangezogen. Das geschieht in der siebten Strophe. Sie findet sich ja in der Parusierede bei Matthäus wie auch im 17. Kapitel bei Lukas. Sie hat in der jetzigen Fassung bei Matthäus nur acht Verse, bei Lukas gar nur sieben. Das hängt bei dem letzteren mit Einzelheiten der dort verwendeten vier- bzw. achtzeiligen Strophe zusammen. Baut man die Sintflutstrophe genau nach Analogie der Sodomastrophe auf, was ja erforderlich ist, so erhält man auch hier die neun Verse.

Zur Kompensation (s. oben) verweilt auch die folgende, die achte Strophe, noch bei dem Weltende. Sie schildert, wie es dort dem einzelnen ergeht, und leitet dadurch über zu den Wachsamkeitsmahnungen und Wachsamkeitsgleichnissen, die jetzt sich anschließen. Bei Matthäus ist die Mahnung zur Wachsamkeit schon in die Strophe selbst aufgenommen als letztes Drittel derselben, während die beiden ersten Drittel zwei Beispiele über das Schicksal des Einzelnen, und zwar ein männliches und ein weibliches, bringen. Lukas (17, 34–35) bringt ebenfalls zwei Beispiele, scheinbar ebenfalls ein männliches und ein weibliches. Das erste derselben, von den zwei auf einem Bett, befindet sich nicht unter denen bei Matthäus; man könnte auch wohl annehmen, daß es ursprünglich weder ein männliches

noch ein weibliches, sondern ein gemischtes war, daß die zwei auf einem Bette Mann und Frau waren. Jedenfalls aber muß dieses Beispiel dem zweiten bei Matthäus noch angefügt werden, so daß dann die ganze Strophe nur solche Beispiele bringt, also drei, jedes ebenmäßig in drei Versen, so daß die Gesamtstrophe ebenfalls wieder neun Verse aufweist.

Damit wird die dreizeilige Aufforderung zum Wachen bei Matthäus (24, 42) aus dieser Strophe entfernt. Sie ist auch offenbar nur eine kürzere Zusammenfassung einer ursprünglich längeren Mahnung, wie deren eine ähnliche, etwas längere, sich am Schluß der Parusierede von Lukas findet (Lk. 21, 36). Ich denke aber, daß uns die ursprüngliche Form dieser Aufforderung noch jetzt erhalten ist in den beiden Strophen, mit denen Markus seine Parusierede abschließt (Mk. 13, 33–37). Sie bilden in der Tat eine recht eindringliche Mahnung zur Wachsamkeit: zu Anfang wie zu Ende jeder der beiden Strophen erschallt der Aufruf zum Wachen. So bilden also diese beiden Strophen als neunte und zehnte Strophe einen würdigen Abschluß zwar nicht der gesamten Parusierede, aber wohl des zweiten Abschnittes derselben. Sie mahnen zusammenfassend zu der einen Wachsamkeit; aber daß das in zwei Strophen geschieht, paßt doch auch gut dazu, daß hier der Parallelismus der zwei Ereignisse des Jerusalem- und des Weltendes abgeschlossen und in den folgenden beiden Abschnitten nur mehr auf das Weltende und Weltgericht hingewiesen wird, aber auch miteinfließend auf das Ende des Einzelmenschen und das dann folgende Einzelgericht. Wie wir oben (S. 325–326) schon gesehen, weisen auch diese beiden Strophen die **Neunzahl der Verse** auf.

Auf Grund aller dieser Erwägungen versuche ich jetzt den ursprünglichen Text dieses zweiten Abschnittes wiederherzustellen:

1. Der Eintritt des Jerusalemendes.

1.

Wenn ihr aber Jerusalem von einem Heere umgeben **sehet**,
so erkennet,
daß seine Verwüstung **herangenaht ist**.
Denn Tage der Rache **sind** das,
um zu **erfüllen** alles Geschriebene.
Und sie werden **fallen** durch die Schärfe des Schwertes
und werden gefangen **fortgeführt** werden in alle Völker.
Und Jerusalem wird **zertreten** werden von den Heiden,
bis sich **erfüllen** die Zeiten der Heiden.

2. Der Eintritt des Weltendes.

2.

Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne **verfinstert** werden,
und der Mond wird seinen Schein nicht **geben**,
und die Sterne **werden vom Himmel fallen**,
denn die Kräfte des Himmels werden **erschüttert** werden. [Meeresfluten,
Und auf Erden wird **sein** Angst der Völker wegen des verwirrenden Tosens der
und die Menschen werden **verschmachten** vor Furcht und Erwartung der Dinge,
die **über den Erdkreis hereinbrechen** sollen.
Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel **erscheinen**,
und dann werden alle Stämme der Erde **wehklagen**. [mit großer Kraft und Herrlichkeit[1],
Und sie werden den Menschensohn kommen **sehen** auf den Wolken des Himmels
und er wird seine Engel **aussenden** mit der weitschallenden Posaune,
und sie werden seine Auserwählten **sammeln** von den vier Winden, von einem Ende
[des Himmels bis zum anderen.

[1] § 10.

3. Zeitpunkt des Jerusalemendes.

3.

Wenn dies aber zu geschehen **beginnt**,
so **schauet auf**
und **erhebet** eure Häupter,
denn es **naht** die Erlösung!
Vom Feigenbaum aber **lernet** das Gleichnis!
Wenn sein Zweig schon zart wird
und die Blätter **ausschlagen**,
so **erkennet** ihr,
daß der Sommer nahe ist.

4.

So auch wenn ihr seht,
daß dies **geschieht**,
so **erkennet**,
daß es nahe vor der Türe steht.
Wahrlich, ich **sage** euch:
Dieses Geschlecht wird nicht **vergehen**,
bis alles dies **geschieht**.
Himmel und Erde werden **vergehen**,
aber meine Worte werden nicht vergehen.

5.

Von jenem Tage aber und jener Stunde **weiß** niemand,
auch nicht die Engel im Himmel[1],
auch nicht der Sohn[1],
als nur der Vater allein[2].
Gebet acht auf euch,
daß eure Herzen nicht **stumpf werden** in Völlerei, Trunkenheit und Sorgen dieser
und plötzlich jener Tag über euch **komme**. [Welt
Denn wie ein Fallstrick wird er über alle **kommen**,
die auf dem Angesicht der ganzen Erde **wohnen**.

4. Beispiel eines **Stadt**endes aus der Vergangenheit.

6.

Ebenso wie es **geschah** in den Tagen Lots:
Sie **aßen** und **tran**[4]**en**[3],
sie **verkauften** und **kauften**[3],
sie **pflanzten** und **bauten**[3]:
bis zu dem Tage, als Lot von Sodoma **wegging**,
Feuer und Schwefel vom Himmel **regnete**
und alles **zugrunde richtete**.
So wird es **sein** an dem Tage,
wo der Menschensohn sich **offenbaren** wird.

5. Beispiel eines **Welt**endes aus der Vergangenheit.

7.

Ebenso wie es **geschah** in den Tagen Noes,
so wird auch die Ankunft des Menschensohnes **sein**.
Wie sie nämlich in den Tagen der Sintflut **aßen** und tranken,
heirateten und **verheirateten**[3]
bis zu dem Tag, wo Noe in die Arche einging,
und es nicht **erkannten**,
bis die Sintflut **kam**
und alle **hinwegnahm**.
So wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein.

---

[1] Elliptischer Satz.
[2] § 12. [3] § 3.

8.

Dann werden zwei Männer auf dem Acker **sein:**
einer wird **aufgenommen,**
der andere wird **zurückgelassen** werden.
Zwei Frauen werden **mahlen** in der Mühle:
eine wird **aufgenommen,**
die andere wird **zurückgelassen** werden.
Zwei werden in einem Bette **sein:**
einer wird **aufgenommen,**
der andere wird **zurückgelassen** werden.

6. Mahnung zur Wachsamkeit.

9.

Schauet zu,
wachet!
Denn ihr **wißt** nicht,
wann die **Zeit ist.**
Wie ein Mensch, der wegreisend sein Haus **zurückließ**
und seinen Dienern die Vollmacht **gab,** jedem sein Werk,
und dem **Pförtner auftrug,**
daß er **wachen** möge.

10.

Wachet also!
Denn ihr **wißt** nicht,
wann der Herr des Hauses **kommt:**
abends oder mitternachts[1],
oder beim Hahnenschrei oder in der Morgenfrühe[1].
Damit nicht, wenn er plötzlich **kommt,**
er euch schlafend **finde**[1].
Was ich aber euch **sage,**
sage ich allen:
Wachet!

Schema: $\left.\begin{matrix} 9+12+ \\ 9+9+9+ \\ 9+9+9 \\ 9+9 \end{matrix}\right\} = 12+(9\times 9) = 12+81$

Wir haben hier also wieder die gleiche Gesamtzahl der Verse wie im ersten Abschnitt, nämlich 81 = 81, nur daß im zweiten Abschnitt noch eine zwölfzeilige Strophe dazugekommen ist.

Da hier der Abschluß des Parallelismus der Prophezeiungen ist, die einerseits auf das Jerusalemende, anderseits auf das Weltende sich beziehen, so ist es an der Zeit, die gesamte Gruppierung derselben noch einmal in einem kürzeren Überblick vorzuführen. Dabei ist vor Augen zu halten, daß hier zwei Ereignisreihen, die zur gleichen Zeit beginnen, *nebeneinander* herlaufen, daß also auch die Prophezeiungen über den Verlauf dieser beiden Reihen nebeneinander, *nicht nacheinander*, gelesen werden müssen. Beachtet man das, so schwinden alle sogenannten eschatologischen Schwierigkeiten mit einem Male. Insbesondere muß darauf geachtet werden, daß der Anfang eines Stückes nicht an das Ende des nächst vorhergehenden, sondern an das des *zweitnächst* vorhergehenden Stückes angeschlossen werde, da das nächst vorhergehende ja stets zu der *anderen* Ereignisreihe gehört.

Diese beiden Ereignisreihen sind, wie oben (S. 273) schon ausgeführt, einerseits die Geschichte des zugrunde gehenden jüdischen Volkes, anderseits die Geschichte der werdenden christlichen Kirche. Die erstere verengert zunächst

[1] § 7.

immer mehr ihren äußeren Schauplatz: Paläſtina, Judäa, Jeruſalem, und nimmt an dieſem letzten Punkte ein Ende, deſſen Zeitpunkt mit eindeutiger Beſtimmtheit: Verlauf eines Menſchenalters, angegeben iſt. Die letztere breitet ihren Schauplatz immer weiter aus: Jeruſalem, Judäa, Paläſtina, die ganze Welt, und die Dauer ihrer Ausbreitung wird mit den ſtärkſten Ausdrücken: nicht einmal die Engel, nicht einmal der Sohn weiß es, als völlig unbekannt hingeſtellt, ſo daß ſie allen Menſchen ungewiß bleiben wird, weshalb alle Menſchen immerdar wachen ſollen. Die längere Dauer dieſes Wartens wird dann im folgenden Abſchnitt durch eigene Gleichniſſe, wo vom Verziehen der Ankunft die Rede iſt, noch weiter zum Ausdruck gebracht.

Prophezeiungen.

Über das Jeruſalemende. Über das Weltende.

I. Abſchnitt: Die Vorzeichen.

Einleitung:

1 neunzeilige Strophe.

1. Die entfernteren Vorzeichen des J.-E.: 3 ſechszeilige Str.
2. Die entfernteren Vorzeichen des W.-E.: 3 ſechszeilige Str.
3. Die nächſten Vorzeichen des J.-E.: 3 ſechszeilige Str.
4. Die nächſten Vorzeichen des W.-E.: 3 ſechszeilige Str.

II. Abſchnitt: Die Erfüllung.

5. Der Eintritt des J.-E.: 1 neunzeilige Str.
6. Der Eintritt des W.-E.: 1 zwölfzeilige Str.
7. Der Zeitpunkt des J.-E.: 2 neunzeilige Str.
8. Der Zeitpunkt des W.-E.: 1 neunzeilige Str.
9. Ein Stadtende in der Vergangenheit: 1 neunzeilige Str.
10. Ein Weltende in der Vergangenheit: 2 neunzeilige Str.
11. Mahnung zur Wachſamkeit: 2 neunzeilige Strophen.

Hier iſt beſonders der Fall hervorzuheben, wo zu Beginn des ſechſten Teiles es heißt „Sogleich aber nach der Trübſal jener Tage". Dieſe „Trübſal jener Tage" iſt nicht die θλῖψις μεγάλη in Mt. 24, 21 (= θλῖψις in Mk. 13, 19); denn dieſe gehört ja in die ganz andere Ereignisreihe der auf das Jeruſalemende bezüglichen Stücke und findet ſich dort im dritten Teile. Sondern hier iſt Bezug genommen auf die Bedrängnis der Auserwählten durch die falſchen Chriſti (Teil 4), die ja ſo groß iſt, daß ſelbſt auch die Auserwählten verführt werden könnten, ſicher vom Standpunkte des Evangeliums aus die größte Bedrängnis, die nur denkbar iſt. Aber auch eine andere θλῖψις wird in dieſer Ereignisreihe, die zu dem Weltende führt (Teil 2), ausdrücklich erwähnt in Mt. 24, 9, wo bald darauf (V. 11) ebenfalls wieder von falſchen Propheten die Rede iſt, die viele verführen.

Damit iſt mit abſoluter Sicherheit, die jetzt durch die objektive Abgrenzung der Strophen beſonders klar hervortritt, die textliche Grundlage gegeben für die endgültige Abweiſung der rationaliſtiſchen Angriffe, Jeſus habe das „ſogleich nach der Trübſal jener Tage" auf die Trübſal der Tage der Eroberung Jeruſalems bezogen und ſei derart ſtark in eschatologiſchen Anſchauungen befangen geweſen, daß er das Weltende in unmittelbarem Anſchluß an das Jeruſalemende dahingeſtellt habe. Daß dagegen auch eine Reihe innerer Gründe ſprechen, iſt ja von anderer Seite bereits genügend hervorgehoben worden.

Womöglich noch heftigere Angriffe gleicher Tendenz sind erhoben worden von den Abschnitten aus, die über den Zeitpunkt der beiden Katastrophen handeln (oben Teil 4 u. 6). Hier wurden von der liberalen Kritik ohne weiteres die gesamten Aussagen als Indiskrimination auch von der Gesamtheit der eschatologischen Ereignisse geltend hingestellt, die deshalb auch eine tatsächliche Gesamtheit gebildet hätten, weil Jesus sie als unmittelbar aufeinanderfolgend gedacht habe. Auch hier ist von jenen Kritikern der parallele Gang, das Neben-, nicht das Nach- und noch viel weniger das Ineinandergehen der Ereignisse beachtet, sondern vielmehr vollständig vernachlässigt worden. Durch die strophische Gliederung, die wir jetzt auch für diesen Teil festgestellt haben, ist jenes Nebeneinander und damit das völlige Getrenntsein auch der Berichte über Jerusalemende und über Weltende völlig sichergestellt worden, so daß von den ersteren mit großer Schärfe der Zeitpunkt vorhergesagt, bei dem letzteren jegliche derartige Voraussage mit nicht geringerem Nachdruck als ausgeschlossen bezeichnet wird. Von wesentlicher Hilfe wird uns dabei der Umstand, daß wir jetzt mit den Worten „Von jenem Tage aber und jener Stunde weiß niemand" eine neue Strophe beginnen lassen können, was das Getrenntsein von der Aussage über das Jerusalemende noch deutlicher hervortreten läßt.

Verstärkend darf wohl noch darauf hingewiesen werden, daß diese liberale Auffassung eine bornierte Lächerlichkeit — der Ausdruck ist nicht zu stark! — in sich schließt. Unmittelbar nachdem Jesus sich nämlich als so wissend erwiesen hätte, daß er den Eintritt der Jerusalemkatastrophe noch für diese Generation voraussagen konnte mit solcher Sicherheit, daß er in den Augenblicken, wo er das Vergehen von Himmel und Erde verkündet, von seinen Worten sagt, daß sie trotzdem bestehen bleiben würden: da hätte er nach jener rationalistisch-liberalen Auffassung dann von demselben Ereignis hinzugefügt: „Was aber nun gerade das genauere Tagesdatum und die Tagesstunde betrifft, wann das eintritt, darüber weiß ich leider nichts zu sagen, das hat sich der Vater vorbehalten." Jesus würde da ja geradezu als komische Figur erscheinen! Das hatten ihm seine Jünger ja auch gar nicht zugemutet, daß er ihnen das Monatsdatum, den Wochentag, die Tagesstunde und womöglich noch die Minuten angeben solle, wann dies alles geschehen werde. Nein, „jener Tag" und „jene Stunde" haben nur dann einen vernünftigen und der gewaltigen Größe der ganzen Situation entsprechenden Sinn, wenn darunter nicht Ein astronomischer Tag und Eine astronomische Stunde, sondern der ganze ungeheure Zeitkomplex des Weltunterganges begriffen wird.

Seelsorge-Arbeit in schwerer Zeit.

Skizze zu einem in Elberfeld in der Wissenschaftlich-sozialen Vereinigung der Geistlichen des bergischen Landes gehaltenen Vortrag.

Von Pfarrer Wessel in Solingen.

Gewaltig schwer ist die Zeit, in der wir zu ringen und zu kämpfen haben. Manchem Priester hat sich wenigstens dem Inhalte nach der Gedanke aufgedrängt, der in den Worten des Neuen Testamentes widerklingt: „Mane

nobiscum, Domine, quoniam advesperascit et inclinata est iam dies.“ Trotzdem iſt lähmender Peſſimismus nie weniger angebracht geweſen als in unſerer Zeit. Das gilt beſonders für den Prieſter der Weltkirche. Warum? Weil er der Repräſentant des Heilandes iſt, der in ſeiner Kirche mit ſeiner allerbarmenden Liebe fortlebt. In A. Dürers Hundertguldenblatt hat dieſe Liebe durch die Kunſt eine einzigartig ſchöne Verklärung gefunden. Im Mittelpunkte des Bildes der Heiland, vom hellſten Lichte beſtrahlt, um ihn herum Jünger, Phariſäer und viel, viel Elend, das von allen Seiten herbeiſtrömt. Für alle hat der Herr ein Wort oder leiſtet er ein Werk, eine Tat. Ein Bild des katholiſchen Prieſtertums auch in den ſchlimmen Wirren, in der Revolution und dem Niedergang der Jetztzeit.

Wir wollen am heutigen Abende verſuchen, uns ein Bild zu zeichnen von unſerer Prieſterarbeit, kein erſchöpfendes; der eine oder andere Seelſorgezweig, in dem wir arbeiten müſſen, ſoll in ein beſonderes Licht hineingeſtellt werden. Wir wollen Anregungen geben und dabei vorgehen an der Hand der vier Kardinaltugenden, die ja des Prieſters Geiſt und Herz in vorzüglicher Weiſe ſchmücken müſſen.

I. Der Starkmut. Die Tugend der Gegenwart, die alles Schwächliche mit eiſernem Fuße niedertritt. Der Prieſter ſchöpft ſie aus dem Herzen Gottes. Darum muß er ein Mann des Gebetes ſein. Breviergebet. Ein überaus ſchweres Gebet, aber ein Gebet voll Wunderkraft und Licht und Troſt und Stärke. Der Roſenkranz, das Notgebet. Die Betrachtung, die den Prieſter mit dem rechten Lichte erfüllt, um ſelbſt die Pfade der Weisheit zu erkennen und andere mit Licht und Begeiſterung zu erfüllen.

1. Der Starkmut äußert ſich vor allem in treuer Pflichterfüllung. Ein Unmaß von Seelſorgearbeiten aller Art iſt heute beſonders in den Städten zu leiſten. Mancher ſeufzt unter ſeiner harten Bürde. Oft iſt bei der Häufung der Arbeit faſt an ein Durchkommen gar nicht zu denken. Und doch darf nichts unerledigt bleiben. Eine gute Tagesordnung, in den Grundzügen feſtgelegt, hilft Wunderdinge vollführen. Grund für die große Inanſpruchnahme des Seelſorgers: Die Notwendigkeit des Wiederaufbaues auf allen Gebieten und die große Seelennot der Zeit. Seien wir froh, daß man uns aufſucht!

2. Starkmut wird erfordert für die Durchführung des prieſterlichen Lebens. Dieſes iſt in der Zeit des Niederganges doppelt notwendig ſowohl des Beiſpieles halber als auch wegen der Gefahr, an der eigenen Seele Schaden zu erleiden. Vermeidung von Ärgernis, beſonders von Zwiſt in der Gemeinde. Konfraterneller Verkehr. Vae soli!

3. Das Studium erfordert Starkmut und Überwindung, weil es neben den Berufsarbeiten gepflegt werden muß. Die neue Zeit hat zahlreiche neue Probleme aufgeworfen, die geiſtig gemeiſtert ſein wollen. Der Weltkrieg hat viele Schwierigkeiten mit ſich gebracht für Religion und religiöſes Leben. Wir müſſen den Zweifelnden recht raten. Studium erforderlich. Auch unſeren Geiſt berührt es wohltuend, wenn wir die philoſophiſchen Grundlagen unſerer Weltanſchauung einmal wieder innerlich erfaßt und dadurch erfahren haben, auf welch granitenem Unterboden der katholiſche Glaube ruht.

4. Auch vor neuen Aufgaben und Wegen in der Seelſorge dürfen wir nicht zurückſchrecken. Wir denken an die Verteidigung der chriſtlichen Schule und die Schulorganiſation des katholiſchen Volkes. Eine brennende Frage,

der Klerus hat an der Arbeit wiederum den Löwenanteil. Die Arbeit iſt nicht zu ſchwierig, wenn ſie nur friſch begonnen und richtig angefaßt wird.

5. Die verwahrloſte Jugend erheiſcht beſondere Obſorge. Die Strafſälle mehren ſich. Die Verführung der Unſchuld iſt keine Seltenheit. Wir müſſen den einzelnen Fällen nachgehen und zuſehen, wie wir trotz aller ſich entgegenſtellenden Schwierigkeiten die Gegenmittel darreichen und dem Übel ſteuern. Schöne Erfolge laſſen ſich hier erzielen, das Elternhaus iſt uns ewig dankbar.

6. Eine neuzeitliche Form der Seelſorge iſt der Hausbeſuch. Bei all den mannigfaltigen Arbeiten darf er nicht vernachläſſigt werden. Er läßt uns mit den verlorenen Schäflein neue Verbindungen, oft ganz überraſchende, anknüpfen. Unſere Gläubigen ſehen den Prieſter im allgemeinen gern in ihre Häuſer eintreten. Unſere ehemaligen Soldaten hungern nach einer Ausſprache. „Ich glaube nichts mehr, ich habe zuviel geſehen." „Wie kann es noch einen gerechten Gott geben?" „Gewalt regiert die Welt, nicht Recht." Dieſe und ähnliche Ausſprüche kann man immer wieder hören. Dazu iſt in mancher zertrümmerten Ehe viel gerade durch den Seelſorger wiedergutzumachen.

II. Die Gerechtigkeit hängt innig mit dem Starkmute zuſammen, denn durch ihn wird ſie vertreten und hochgehalten.

1. Gute internationale Beziehungen ſchon im Verkehr mit den Beſatzungstruppen wieder herbeizuführen oder wenigſtens anzubahnen, iſt nicht die letzte Aufgabe des Prieſters. Beiſpiel des Heiligen Vaters. Keine leichte Aufgabe. Sie kann nur auf Grundlage der Gerechtigkeit gelöſt werden. Der univerſale Gedanke des Katholizismus wird Schrittmacher ſein. Auf beiden Seiten iſt durch Chauvinismus gefehlt worden. Nach Einkehr von Ruhe und Überlegung in die Gemüter kann die Löſung des Problems nicht mehr ausſichtslos ſein.

2. Unſere Zeit ſteht im Zeichen der Kämpfe der Stände und der ſchlimmſten Lohnkämpfe. Zurückhaltung iſt für den Klerus angebracht. Er darf aber nicht in die Rolle des „ſtummen Hundes" verfallen. Emſiges Studium der Fragen. Beeinfluſſung der öffentlichen Meinung durch Darlegung der herrlichen Gedanken in den einſchlägigen Enzykliken Leos XIII. Der Kampf aller gegen alle iſt entbrannt. Der Klerus kann und muß das Salz der Erde ſein.

3. Große Schwierigkeiten machen dem Seelenhirten die Reſtitutionsprobleme. Im Kriege iſt ſehr viel Unrecht geſchehen. Wer wird dasſelbe wiedergutmachen? Vor unſerem Auge ſtehen die Kriegsgewinnler, die Revolutionsgewinnler, die Schleichhändler, die Schieber. Wo iſt das Recht, wo beginnt das Unrecht? Mancher Geiſtliche iſt oft ratlos, wenn er vor den Schwierigkeiten ſteht, die ſich wie das Hochgebirge vor ſeinem Auge auftürmen. Die wiſſenſchaftliche Moral befaßt ſich noch viel zuwenig mit den einſchlägigen Fragen. Möchte ſie recht bald dem Manne der praktiſchen Seelſorge ſyſtematiſch und kaſuiſtiſch das Material an die Hand geben, auf daß er durch das Studium desſelben befähigt wird, ſich ein eigenes, ungetrübtes Urteil zu bilden!

III. Eine weitere Seelſorgertugend in ſchwerer Zeit iſt die Mäßigung. Sie geht aus der Liebe zum Mitmenſchen hervor und iſt mit Geduld gepaart. Was tut dem Prieſter in der heutigen Zeit mehr not als die Geduld und die Maßhaltung!

1. Zunächſt allgemein im Gemeindeleben. Liebevoller Verkehr mit den Pfarrkindern und weiteſtgehende Rückſichtnahme auf ihre Schwächen und Eigentümlichkeiten. Ein jeder ſtudiere ſeine Gemeinde und die Eigenart des Menſchenſchlages, bei dem er zu arbeiten hat. Dann ſpart er ſich Enttäuſchungen. Alteingewurzelte Mißſtände laſſen ſich nicht mit dem eiſernen Beſen auskehren. Weiſe Mäßigung! Das gilt auch Einzelperſönlichkeiten gegenüber. Eine jede Gemeinde hat ſehr ſchwer zu behandelnde Charaktere. Gott läßt ſie für den Seelſorger als Kreuze zu. Wir können und dürfen ſie nicht mit Gewalt unterdrücken, wir müſſen ſie in Ruhe zu ertragen ſuchen, dann kommen wir am weiteſten.

2. Liebe und Geduld gegen die Sünder. Auch in ihnen iſt die Gottebenbildlichkeit. Wir müſſen bei den guten Seiten in ihnen anzuknüpfen ſuchen. Oft überraſchende Erfolge. Oft müſſen wir uns fragen: Wie kam die Tat zuſtande? Welches Milieu? Welches Elternhaus? Welche Erziehung? Welcher Umgang? Welche Verſuchungen? Welche Triebfedern der Tat? Alles erwägen heißt manches begreifen. Das gilt beſonders von der heute ſo ſehr verwahrloſten Jugend.

3. Der Prieſter iſt Tröſter kraft ſeines ihm von Gott gegebenen Amtes. Das Tröſteramt muß in Auswirkung der Geduld ausgeübt werden. Hierzu hat er ſehr viel Gelegenheit. Das heutige Menſchengeſchlecht iſt krank und zu einem großen Teile in ſeinen Nerven zerrüttet. Darum Aufrichtung und Troſtſpendung notwendig. Ein gutes Wort reicht oft ſchon hin. Anlaß zur Troſtſpendung: Wirtſchaftliche Nöte (zugleich praktiſche Ausübung der Karitas), Eltern bei mißratenen Kindern, unglückliche Ehen, Sterbefälle, ſchlimme Krankheit, Irrſinn. In allen dieſen Fällen bringt ein Gang in die Häuſer der Bedrückten tauſendfältige Frucht. Das Vieraugengeſpräch. Man läßt das bedrückte Herz hinreichend zu Worte kommen, auch in religiöſen Zweifeln. Dann erſt zeigt man ſeine natürliche Teilnahme, richtet auf, zerſtreut Zweifel, macht Mut und verſöhnt mit Gott.

4. Große Geduld erfordern die Vereine. Wir können all den Prieſtern, die Jahr für Jahr die mühſelige Vereinsſeelſorge betreiben, gar nicht genug dafür danken. Das Wort Vereinsmeierei ſollte ausgeſtorben ſein! Die religiöſen und ſozialen Vereine ſind notwendig und unerläßlich. Dafür haben wir in der letzten Zeit wieder eine Reihe von Beweiſen gehabt. Durch die Vereine werden die Pfarrangehörigen nach Berufen, Ständen und Geſchlechtern zuſammengehalten. Sind die Vereine in der rechten Weiſe organiſiert und wird in denſelben durch Belehrung und Unterhaltung in der rechten Weiſe gearbeitet, dann kann deren Nutzen für das religiöſe Leben — und darauf kommt es vor allem an — gar nicht hoch genug eingeſchätzt werden. Wie ſchön und erhebend war in einer Gemeinde in dieſen Tagen die Veranſtaltung des Jünglingsvereins. Ein Mitglied hielt die Feſtrede, ſchön und wohlgeſetzt, man traute ſeinen Ohren kaum ob des Inhaltes der ſchönen Rede. Mitglieder ſangen herrliche Volkslieder, ſpielten im Orcheſter und veranſtalteten eine Theateraufführung. Der Präſes hat nicht umſonſt gearbeitet. Und wie herzerhebend klangen die Worte des alten Kolpingliedes in einem Geſellenverein: „War einſt ein braver Junggeſell'", das die Geſellen nach Anhörung eines ſehr ernſten Vortrages über die „Pflicht der Arbeit" mit Begeiſterung erſchallen ließen. Dem Beſucher fiel der Lebensernſt der jungen Leute auf, die ſpäter ſehr gediegene Anſichten über

einen gerade drohenden Generalſtreik entwickelten. Alſo viel Geduld im Vereinsleben!

5. Schmerzenskinder ſind heute infolge der ſchlimmen Begleiterſcheinungen unſerer Zeitläufe ſehr viele unſerer Schulkinder. Vielfach Verwilderung und Verwahrloſung. Auch hier iſt Geduld und Maßhaltung ſeitens der Prieſter ganz beſonders am Platze.

Ungeduld, Nervoſität und Peſſimismus würden ſich auf dem Gebiete der Erziehung der ſchulpflichtigen Jugend ganz beſonders rächen. Sicherlich wird es auch auf dieſem wichtigen Kulturgebiete beſſer werden, wenn über einige Zeit die ſtarke Hand des Vaters ſich wieder geltend machen wird. Unterdeſſen müſſen wir ruhig und mit Gediegenheit weiter arbeiten. Wir müſſen an das Kinderherz innerlich heranzukommen ſuchen. Wir müſſen ſprechen in der dem Kinde eigenen und geläufigen Sprache. Der Weg dazu iſt vor allem eine gute Vorbereitung auf den Unterricht. Möge doch auch der ältere Katechet nicht die Meinung haben, er könne ohne Vorbereitung etwas leiſten. Gewiß iſt die Vorbereitung mühſam, aber ſie lohnt ſich hundertfach. Wenn wir aus eigener Erfahrung erzählen dürfen, ſo haben uns die Katecheſen für die vier Oberklaſſen von P. C. Muff (Köln, Benziger) ganz vorzügliche Dienſte geleiſtet. Darbietung, Auslegung und Anwendung (ganz vorzügliche Frageſtellung) vereinigen ſich in der glücklichſten Weiſe in dieſem Buche, ſo daß dasſelbe als ſehr brauchbares katechetiſches Hilfsmittel empfohlen werden kann. Das Kinderherz iſt auch heute für die Wahrheit und Gnade Gottes empfänglich. Möge es einem eifrigen und umſichtigen Katechetengeſchlecht gelingen, die Jugend, die ein Opfer des Krieges geworden iſt, auch wieder auf den Weg der Wahrheit und Weisheit und praktiſchen Religionsübung wirkungsvoll zurückzuführen.

IV. An letzter Stelle nennen wir die Klugheit. Sie wählt die richtigen Mittel, um zum vorgeſteckten Ziele zu kommen, und nimmt gebührende Rückſicht auf alle in Betracht kommenden Umſtände und Verhältniſſe des Lebens. Man ſpricht eigens von Paſtoralklugheit, erkennt damit alſo dieſer Tugend eine ganz beſondere Bedeutung für den Prieſter zu.

1. Die Klugheit iſt notwendig in ſchwierig gelagerten Seelſorgefällen: wir denken hier beſonders an die gemiſchten Ehen ohne kirchliche Trauung, die ſeit Mai 1918 Konkubinate ſind, an die bürgerlich geſchiedenen Ehen und an die vor dem Gerichte aus der Kirche Ausgeſchiedenen. Alle drei Gruppen bringen für den Seelſorger viel Sorge und Mühe mit ſich und erfordern ein beſonderes Maß ſeelſorglicher Klugheit. In vielen Fällen iſt jeder Verſuch einer Einwirkung ohne Ausſicht. Trotzdem wird man eine Annäherung ſuchen müſſen, weil die Erfahrung lehrt, daß ein wenn auch geringer Prozentſatz dieſer Abtrünnigen dem Worte des Seelſorgers Gehör ſchenkt und daß damit Anknüpfungspunkte für die Zukunft gewonnen werden.

2. Kluges Vorgehen verlangt der Beichtſtuhl beſonders bezüglich des Mißbrauches der Ehe. Gottes ewige Geſetze ſcheinen hier mit den Anforderungen menſchlicher Leidenſchaft in Konflikt zu liegen: Ein Kompromiß iſt unmöglich, da Gottes Gebot nicht mit ſich handeln läßt. Und doch ſind die jeweiligen Verhältniſſe, zumal in der wirtſchaftlichen Not der Gegenwart, oft ſehr ſchwierig, ja drückend. Liebevolles Zureden wird zur entſprechenden Dispoſition verhelfen müſſen. Ein deutſcher Volksmiſſionar ſuchte die Männer zum Empfange der monatlichen heiligen Kommunion zu bewegen, um ſie

damit zur Enthaltſamkeit anzueifern und ihnen den ſchweren Kampf leicht zu machen.

3. Die Predigt verlangt in der Zeit religiöſen und ſittlichen Niederganges ganz beſondere Beachtung. Notwendig iſt Anſchluß an die Heilige Schrift und Fühlungnahme mit dem praktiſchen Leben und ſeinen Erforderniſſen. Die Luft iſt von Zweifeln und Angriffen gegen den Glauben angefüllt. Darum hohe Bedeutung der apologetiſchen Predigt. Jatſch, „Das Evangelium der Wahrheit und die Zweifel der Zeit" (Herder, Freiburg) bietet ganz vortreffliche Materialien. Den Predigten muß aber die perſönliche Note und die zu Herzen gehende Wärme gegeben werden. Der Prediger leiſtet Großes, dem es gelingt, die Schönheit des Glaubens und der wahren Kirche ins rechte Licht zu ſtellen und die Gläubigen immer wieder für die echten Ideale Jeſu Chriſti zu begeiſtern.

4. Die Schwierigkeiten in der modernen, beſonders ſtädtiſchen Seelſorge haben ſich ſo ſehr gehäuft, daß der Prieſter ſich nach Hilfskräften umſehen muß. Er folgt dabei einem Gebote der Klugheit, die mit den vorhandenen Talenten zu wuchern ſucht. Die rechte Heranholung und Ausbildung von Hilfskräften ſetzt ihn inſtand, dem Gebiete der Karitas, der Jugendpflege und Jugendfürſorge, der Pflege kultureller Aufgaben im Innern der Gemeinde zehnfach vermehrte Aufmerkſamkeit zuzuwenden und hundertfältige Frucht zu ernten.

5. Die echte Paſtoralklugheit ſieht ſich auch noch nach anderen Seelſorgehelfern um und findet ſie in der Preſſe, der Lektüre und dem Volksverein. Es ſind dieſe Dinge allzu bekannt, als daß darüber weitere Worte zu verlieren wären. Nur müſſen dieſe drei Zweige der helfenden Seelſorge vom Prieſter ſelbſt allzeit gebührend beachtet und gepflegt werden. Eine gute Zeitung iſt ein ſtändiger Lichtträger und Prediger und Verbreiter des Guten. Der Seelſorger muß auf die Zeitung Einfluß zu gewinnen ſuchen, auch durch ſchriftſtelleriſche Arbeit. Bei jeder ſich bietenden Gelegenheit muß die Werbetrommel gerührt werden: auf der Kanzel, im Vereinsſaale, bei der Hausſeelſorge. Die gegneriſche Preſſe, die farbloſe, die liberale und die ſozialdemokratiſche, iſt eine nie zu unterſchätzende Großmacht Die in einem ganz erfreulichen Aufſtieg ſich befindende Borromäusvereinsſache verlangt gebieteriſch die nachhaltigſte Unterſtützung des Klerus auch in der kleinſten Pfarre. Im Intereſſe der Selbſterhaltung! Das gleiche gilt vom Volksverein. Die roten und gelben Hefte ſind Vermittler wahrer, echt chriſtlicher Volksaufklärung. Eine kluge Seelſorgetätigkeit wird ſich auch in der Frauenwelt geeignete Helferinnen zu ſchaffen und heranzubilden ſuchen. Kraft ſeiner tiefen Religioſität und kraft ſeines dadurch bedingten großen Opfergeiſtes iſt das Frauenherz allzeit zur Hilfe bereit. Wir brauchen in dieſer Beziehung nur an die herrlichen Frauencharaktere im Evangelium zu erinnern. Die Frauen müſſen aber geſchult und zu geſchickter Mitarbeit angeleitet und herangebildet werden. Die neuzeitlichen Frauenkonferenzen ſowie die Vorſtands- und Vertrauensfrauen-Verſammlungen in unſeren Frauen- und Jungfrauen-Organiſationen ſind die geeigneten Stätten für dieſe wichtige Schulung. Der Präſes, der auf dieſem Gebiete ganze Arbeit leiſtet, wird überreiche Früchte ernten können.

Das Arbeitsfeld, das vorſtehend in kurzen Strichen abgeſteckt iſt, iſt ein großes, umfangreiches und dornenvolles. Wer wird die vielen Mühen

auf seine Schultern nehmen, wer die Probleme in ihrer Gesamtheit einer glücklichen Lösung entgegenführen können! Menschliche Kraft allein kann dies unmöglich leisten. Der katholische Priester hat sich aber bei treuer Arbeit in hohem Maße des göttlichen Beistandes zu erfreuen. Darum wird es ihm beschieden sein, nachstrebend dem Christus auf dem Dürerschen Hundertguldenblatt, allen Mühseligen ein Helfer und Tröster zu sein und gleichsam als „alter Christus" die arme, tiefgebeugte Menschheit zu ihrem Herrn und Gott zurückzuführen.

Das religiöse Erlebnis in den Schriften des Mystikers Johannes von Ruysbroek[1].

Von Gabriele Dolezich, Breslau.

In unserem Zeitalter der Seelenforschung ist auch das religiöse Leben mehr und mehr Gegenstand der wissenschaftlichen Beobachtung und selbst des Experiments geworden. Ob und mit welchem Erfolge, das zeigt die Religionspsychologie[2].

Stern und Kern aller Religionsübung ist das Verhältnis des Menschen zu Gott; und wie der Mensch zur Gotteserkenntnis, Gottesliebe und Gottvereinigung gelangt, wie er sich dabei auswirkt, welche Veränderungen etwa mit ihm vorgehen: alle diese Fragen sind Gegenstand eifrigen Forschens gewesen.

Einer Beobachtung der allgemeinen Psychologie zufolge tritt der Mensch nur zu den Gegenständen in innere Beziehung, deren er inne wird, die in sein inneres Leben eingreifen und die fortan mit ihm fortleben. „Erleben" nennt die Psychologie dieses Inbeziehungtreten des Menschen mit den Dingen außer ihm; und so ist Erlebnis ein höchst lebendiges Innewerden eines sich der Gesamtseele darbietenden Objektes mit der Eigentümlichkeit, daß die gewonnenen Erkenntnis- und Strebeinhalte in einem ganz besonderen Sinne Eigentum des erlebenden Subjektes werden und fortan mit ihm unverlierbar fortleben.

---

[1] Dieser Aufsatz ist ein Auszug aus einem später erscheinenden Werke.

[2] **Literatur:** Georg Wunderle, Aufgaben und Methoden der Religionspsychologie. Ein Beitrag zur Einführung, Eichstätt 1915.

Traugott C. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, Berlin 1917.

R. Wieland, Das Problem der Religionspsychologie, Tübingen 1910 (Vortrag).

G. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie; ihre Bedeutung für die Dogmatik. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie, Tübingen 1913.

Th. Flournoy, Les Principes de la Psychologie religieuse. (In „Archives de Psychologie" II, 1903.)

Will. James, The Varieties of Religious Experience. A Study on Human Nature. London 1902. — Dasselbe übersetzt von

G. Wobbermin, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, Leipzig 1914.

Zeitschriften: The American Journal of Religious Psychology and Education. Hrsg Stanley Hall; seit 1904. — Zeitschrift für Religionspsychologie, Grenzfragen der Theologie und Medizin; 1907–13. — Archiv für Religionspsychologie; seit 1914.

Gott — so schließt die Psychologie weiter — stand auch einst unserem Bewußtsein fern. Es gab aber einen Augenblick, da wir seiner das erstemal inne wurden, da wir erschraken und erschauderten vor der Nähe des Allerhöchsten. Von da ab war unser Leben um einen Gegenstand reicher; er lebte mit uns, war so fest mit uns verknüpft, so innig mit uns verwoben, daß wir uns leichter unseres Lebens hätten entledigen können als der vielleicht leisen, halb unbewußten, aber dennoch untilgbaren Erinnerung an ihn. Das war unser religiöses Erlebnis, für dessen Wiederholung es keine Regeln gibt.

Was ist vom religiösen Erlebnis zu halten? Seinem inneren Wesen nach ist das Erlebnis verwandt mit der inneren Erfahrung. Dieser kommt bekanntlich in unserem gesamten Seelenleben eine hervorragende Bedeutung zu. Das Erlebnis baut sich auf den Ergebnissen der inneren Erfahrung auf, die teilweise im Unterbewußtsein liegen können, erweitert sie und erhebt sie in die Höhenlage des Bewußtseins. Hinzu tritt beim Erlebnis eben das Merkmal der Lebendigkeit. „Abzuwehren aber ist der Begriff der religiösen Erfahrung, der diese auf den religiösen Gefühlsglauben einengt[1]."

Verschieden sind nämlich die Auffassungen über Ursprung und Bedeutung des religiösen Erlebnisses.

Der Modernismus verlegt den Ursprung göttlichen Erlebens in das Gefühl, in die „dunklen, undurchforschbaren Tiefen des Seelenlebens, in die Sphäre, wo nach ihm der Mensch sich mit der Gottheit berührt",[2] und macht geltend, daß „aus der Tiefe des sich gottinnig fühlenden Herzens ein Weisheitsquell sich ergieße, aus dem mit mehr Erfolg denn aus den Büchern der Gelehrten und Weltweisen Verständnis der Weltdinge zu schöpfen sei"[3].

Die Möglichkeit des religiösen Erlebnisses wird von den meisten Forschern als eine äußerst schwierige Frage beiseitegestellt. Man begnügt sich zuzugeben, daß das religiöse Erlebnis von größter Tragweite für das ethische und religiöse Verhalten des Menschen ist. Ob ihm aber objektive Realitäten zugrunde liegen, das zu ergründen sei wohl unserer Erkenntniskritik nicht vergönnt.

Über die Möglichkeit und Bedeutung des religiösen Erlebnisses spricht sich darum Ebbinghaus dahin aus: Es sei nach dem heutigen Stande der Wissenschaft nicht zu beantworten — immerhin aber eine interessante Frage der Psychologie —, ob dem Verhältnis der Menschenseele zum Weltgeist ein Objektives zugrunde liege. Der religiöse Mensch behaupte, die Gemeinschaft mit Gott in seinem Glaubensleben zu erfahren und in der daraus hervorgehenden mächtigen Gefühlswirksamkeit unergründliche Kraftquellen für sein persönliches sittliches Leben zu besitzen[4].

[1] Vgl. J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908, S. 48.

[2] „Angesichts des Unerkennbaren . . . erregt das Bedürfnis nach dem Göttlichen in einem religiös gestimmten Gemüte ein eigenartiges Gefühl . . . In diesem Gefühle ist aber die göttliche Realität als sein Gegenstand und ebenso als seine letzte Ursache enthalten: es tritt hier der Mensch in Wechselwirkung mit Gott. Dieses Gefühl ist . . . ihnen — den Modernisten — der Anfang der Religion. . . ., in ihm liegt aber auch zugleich die Offenbarung." Pii X. Epistola Encyclica De modernistarum doctrinis VIII Sept. MCMVII: Pascendi Dominici gregis. Textum authenticum latinum et germanicum edidit illustravit Dr. Anton Michelitsch, Graecii et Viennae 1908, S. 16 f.

[3] J. Zahn a. a. O. S. 49.

[4] E. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie ²1905, Bd. II, S. 527 f.

Gleichwohl gilt das religiöse Erlebnis dem modernen Menschen als einzige Erkenntnisquelle der ewigen Dinge. Seine Bedeutung wird also von ihm übertrieben.

Wie kam man zu einer solchen Einschätzung?

H. Schell meint: Der Drang, um die transzendenten Dinge zu wissen, ließ die Menschheit des langsamen Weges des Schließens und Forschens müde werden. Man wünschte, unmittelbar aus den Quellen der Wahrheit zu trinken. Der Wunsch wurde auch hier, wie so oft, der Vater des Gedankens. Der Protestantismus baut seine Glaubensauffassung auf diesem Untergrunde auf. Kriterium der göttlichen Offenbarung ist ihm die lebendige Heilserfahrung der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus, und zwar ist diese nicht im Sinne einer Erfahrungserkenntnis zu fassen, sondern als ein Vorgang, der nur von jedem selbst erlebt werden kann. „Indem man Christus und seine Heilsgnade in sich erlebt, sei man der Göttlichkeit beider unmittelbar bewußt[1]."

Anders ist die Auffassung der katholischen Kirche.

„Die katholische Glaubenslehre konnte niemals in eine ‚Psychologisierung der Religion' auslaufen; für sie und in ihr ist der normative Charakter der Lehre ein für allemal mit unwandelbarer Sicherheit festgesetzt. Die objektive Glaubenswahrheit wird daher nach katholischer Anschauung niemals durch das subjektive religiöse Erlebnis beeinflußt oder verändert[2]. Wenn nun die katholische Kirche auch das religiöse Erlebnis als einzige und erste Erkenntnisquelle für die übernatürlichen Wahrheiten abweisen muß, so räumt sie ihm doch einen immerhin wichtigen Platz ein. Und damit läßt sie dem religiösen Erlebnis die ihm gebührende Gerechtigkeit widerfahren.

Kirchliche Schriftsteller aller Zeiten haben für die Auffassung der Kirche ihre Zeugnisse geliefert. Cyprian schreibt in der Abhandlung über das Mysterium des Gnadenwirkens: „Vernimm von mir, was man besser in sich erfährt, ehe man es von außen lernt, was man nicht auf dem fristenlangen Erkenntniswege sammelt, sondern auf dem kurzen Gange der Gnade schöpft[3]." Dieses Wort ist um so gewichtiger im Munde eines Mannes, dem „einst die Rede von der inneren Neugeburt etwas Unmögliches, Unverständliches zu besagen schien". Ähnlich bezeugt Cyprian später von sich: „Als kraft des Wassers der Neugeburt die Befleckung des früheren Lebens abgewaschen war, da strömte von oben ein heiteres, reines Licht in die entsündigte Brust; sobald ich von oben her den Geist geschöpft und durch die Wiedergeburt zu einem neuen Leben umgeschaffen war, da erstarkte wundersam der schwankende Geist, tat sich Verschlossenes auf, lichtete sich das Dunkel, als erwachte die Kraft zu dem, was vorher schwierig schien, es ward ausführbar, was ich für unmöglich gehalten hatte" (Brief an Donatus)[4].

Bernhard von Clairvaux liefert das wertvolle Zeugnis: „Wenn du nicht verkostest, wirst du nicht verstehen. Es ist hier ein Manna, aber ein verborgenes. Es ist ein Name, den niemand weiß, der ihn nicht empfangen hat. Nicht die äußere Unterweisung lehrt hier, sondern die innere Salbung;

[1] H. Schell, Religion und Offenbarung, Paderborn 1902, Bd. I, S. 366.
[2] G. Wunderle, Aufgaben und Methoden der Religionspsychologie. Ein Beitrag zur Einführung, Eichstätt 1915, S. 17.
[3] bei J. Zahn a. a. O. S 47. [4] Ebenda.

nicht die Wissenschaft ist hier kompetent für das Verständnis, sondern die Erfahrung des eigenen Bewußtseins[1]." Die hl. Theresia berichtet von sich[2]: „Ich begriff nur weniges, bis es Seiner Majestät (Gott) gefiel, mich durch eigene Erfahrung zu belehren."

Im Laufe der Heilsgeschichte hat sich Gott gerade des religiösen Erlebnisses oft bedient, um ganze Völkergruppen zu führen und religiös zu erziehen. Beispiele dafür bieten die Riesengestalten des Alten Testamentes Moses, Isaias, Jeremias, im Neuen Testamente der Völkerapostel, im Laufe der Kirchengeschichte die großen Ordensstifter und kirchlichen Führer. Darauf hat u. a. auch Gregor d. Gr. hingewiesen[3]. Überreich sind die Zeugnisse der mittelalterlichen Mystiker von der Bedeutung des religiösen Erlebens.

Die Blüte des religiösen Lebens bei den Mystikern zeugt dafür, daß sie mit ihren Ansichten und Verhaltungsweisen das Richtige trafen. Aber gerade die Geschichte der Mystik zeigt auch, wohin es führt, wenn die Grenzen überschritten werden, die der Bewertung des religiösen Erlebnisses gezogen sind. Das Eigenerleben hat seine Berechtigung nur als Blüte am Baume der Kirche. Es ist eine üppig wuchernde Schlingpflanze, die, um eine Zierde zu sein, der festen Stütze des Offenbarungsglaubens und des soliden Wissens um die Glaubenslehren bedarf. Zudem ist „die Reinheit des Lebens und die Demut des Geistes ein ‚Kompendium' für die Einsicht in die himmlischen Dinge und für die lebendige Erfahrung derselben[4]."

1. Ruysbroeks Lehre von Gott[5].

Als echter Mystiker geizt Ruysbroek nicht mit Bezeichnungen und Namen für Gott, in dem seine Seele „genießend schwelgt" und wieder „bildlos ruht"[6]: „höchste Wahrheit"[7], „wesentliche Einheit, weiseloses Wesen"[8], das „erste Objekt der in die Nacktheit erhobenen Geister"[9].

Diese Bezeichnungen sind weder willkürlich gewählt noch durch bloßen dichterischen Schwung eingegeben. Eine Prüfung der Gottesauffassung Ruysbroeks zeigt, daß die Namen für Gott seiner Ansicht vom Wesen Gottes entsprechen.

Was ist Gott nach Ruysbroeks Lehre? „Sehet, das geschaffene Licht ist ohnmächtig zu wissen, was Gott ist. Das ‚Was' Gottes (lat. quidditas) entzieht sich aller Kenntnis[10]." Denn „Gott begreifen, ... wie er an sich selbst ist", das hieße „Gott mit Gott sein"[11]. Dem menschlichen Verstande ist es nur gegeben, Gottes Wesen als ein Etwas zu erkennen, das vom

---

[1] Vgl. J. Zahn a. a. O. S. 11.

[2] Der hl. Theresia Leben, von ihr selbst geschrieben. Mit den Anmerkungen und Zugaben der Ausgabe des P. Marcel Bouix, Aachen 1867, S. 267.

[3] Vgl. J. Zahn a. a. O. S. 47 f.

[4] Joh. a Jesu Maria, Theologia mystica, Opera, Coloniae 1622. Zitiert bei Zahn.

[5] An modernen Ruysbroek-Ausgaben sind u. a. zu erwähnen: F. A. Lambert, Drei Schriften des Mystikers Johann von Ruysbroek, Leipzig o. J. — Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable, Traduction du Flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Bruxelles et Paris 1919/20.

[6] Die Zierde der Geistlichen Hochzeit, II, 74.

[7] Vom Glänz. Stein, Kap. 11.

[8] Geistl. Hzt. III, 6.

[9] Geistl. Hzt. II, 71.

[10] Geistl. Hzt. I, 21. [11] III, 1.

eigenen unvollkommenen Sein unendlich verschieden ist. Daher wir denn auch unsere Auffassung von Gott als dem einzig Seienden in negativen Ausdrücken wiedergeben. Auf eine erschöpfende Beantwortung der Frage nach dem Wesen Gottes in positiver Form muß also auch Ruysbroek nach einigen Versuchen verzichten[1]. Er versucht darum die andere Lösung: „Gott ist die abgründige Unweise, dunkel und artlos ... und bewirkt göttliches Genießen im Abgrunde der Unaussprechlichkeit[2]."

Leichter als das Sein Gottes ist sein Wirken zu bestimmen. Gott sieht und erkennt sich und alle Geschöpfe in sich selbst. Gott ist sich selbst Zweck, und als solcher ruhend in seiner Wesenheit. Gott ist Prinzip, Ziel, Erhalter seiner Geschöpfe, die Seligkeit seiner selbst und aller geschaffenen Geister, „das erste Objekt der in die Nacktheit erhobenen Geister"[3]. Gottes Wesenheit ist „Unweise", Ruhe; Gottes Wirken ist identisch mit ihm selbst: Er ist Erkennen, Wirken, Lieben. Ruhe und Wirken sind in Gott gleichzeitig, „immer ruhend in seiner Wesenheit, ist er immer wirkend in der Natur"[4].

Erkennen, Wirken, Lieben, göttliche Wirkungsweisen, die er selbst sind! „In der Unweise und im Abgrunde der Finsternis wird geboren ein unbegreifliches Licht, das ist Gottes Sohn." „Nach dem Prinzip der Fruchtbarkeit ist der Vater im Sohne, der Sohn im Vater und alle Kreatur in beiden[5]." „Hier entspringt ... ein ewiges, anfangloses Werk ... Nachdem der allmächtige Vater sich im Grunde seiner Fruchtbarkeit begriffen hat, so ist der Sohn, das ewige Wort des Vaters, ausgegangen als zweite Person in der Gottheit. Und vermittelst der ewigen Geburt sind alle Kreaturen ewiglich ausgegangen, ehe sie in der Zeit geschaffen waren. Da hat sie Gott angesehen und erkannt in sich selber ... in lebendigen Ideen, in einer Anderheit von sich ...[6]" „In dem Sohne da ist der Vater sich offenbar und alles, was in ihm lebt. Denn alles, was er ist und was er hat, das gibt er dem Sohne, nur nicht den Besitz der Vaterschaft: das ist er selbst. Darum ist alles, was im Vater unausgesprochen in der Einheit lebt, auch im Sohne lebendig ausgeflossen in der Offenbarkeit[7]."

Die Beziehungen zwischen Vater und Sohn kennzeichnet Ruysbroek mit folgenden Worten: „Ihr müßt wissen, daß der himmlische Vater als ein lebendiger Grund ... wirkend in seinen Sohn gekehrt ist als in seines Selbstes ewige Weisheit. Und diese Weisheit und alles, was in ihr lebt, ist wirkend zurückgewandt in den Vater ... Und in dieser Begegnung entspringt die dritte Person zwischen dem Vater und dem Sohne, ... der Heilige Geist, die Minne beider, die Eins mit beiden ist in derselben Natur und den Vater und den Sohn und alles, was in beiden lebt, mit großer Freude und Reichtum umgibt und wirkend und genießend durchdringt ... Und wird diese wonnevolle Begegnung ... unablässig tätig erneuert ...[8]"

2. Ruysbroeks Lehre vom Menschen.

„Der Mensch ist ... aus zwei Naturen gebildet, sterbend auf Erden, lebend im Himmel, niedriger als Gott; aber ihm ähnlich, Bild und Gleichnis

[1] Vgl. I, 21. [2] III, 5.
[3] Geistl. Hzt. II, 71.
[4] Vgl. J. G. D. Engelhard, Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek. Zur Geschichte der mystischen Theologie, Erlangen 1838 und Gläntz. Stein, Kap. 11.
[5] Geistl. Hzt. III, 4. [6] III, 5. [7] III, 6. [8] III, 6.

Gottes“ [1]. Mit diesen Worten zeichnet Ruysbroek den Menschen, wie auch die beiden Pole, zwischen denen sein Leben verläuft, stark berührt von beiden, aber förmlich hingezwungen zur Lichtheimat Gott durch tiefinnerste Wesensverwandtschaft (nicht Wesensgleichheit!) und Ebenbildlichkeit. In dieser Verwandtschaft und in dieser Hinneigung zu seinem Urbilde muß man den Menschen Ruysbroeks betrachten, will man einen Einblick in des Mystikers Auffassung vom Menschen gewinnen. Ruysbroek spricht von drei „Einheiten“ [2], die den natürlichen Menschen mit Gott verbinden. Die erste Einheit mit Gott besteht in der bloßen Teilnahme am Sein. Diese Einheit mit Gott teilt der Mensch mit dem Stein, mit der Blume, mit allem Existierenden. Als Sein (ens) ist er der Gottheit verwandt, ja lebt er in Gott: ein Teilsein im großen, ewigen, ungeschaffenen Sein, wie dieses ewig, ewig aber er nur als Idee, als Abbild, als Ähnlichkeit mit dem Urbilde [3]. Die zweite Einheit mit Gott ist die der Seelenkräfte, und zwar nicht ihrem Sein, sondern ihrem Wirken nach betrachtet [4]. Für die Einheit der Seelenkräfte mit Gott findet Ruysbroek schöne und erhabene Vergleiche. Die Einheit ist ihm gegeben in der Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele mit Gott und in der Ähnlichkeit ihrer drei höchsten Kräfte und ihrer Beziehungen untereinander mit den drei göttlichen Personen und deren Beziehungen. Der Verstand ist Instrument der Wahrheit und der natürlichen Tugenden durch das Zurückschauen in das Gedächtnis. Er begreift und stellt die Tugend als etwas Vernunftgemäßes, dem Menschen Zukommendes in sich dar. Verstand und Gedächtnis sind in ihrer Wechselwirkung in gleichem Maße Instrumente der Wahrheit und der Tugend; denn der erstere erfaßt und stellt sie dar, letzteres bewahrt sie. Die dritte Kraft, der Wille, „schmückt die Tugend mit Liebe aus“ [5]. Diese Ähnlichkeit mit Gott und den innergöttlichen Vorgängen gilt schon von den rein natürlichen Kräften. Die über das bloß Natürliche hinausgehende Ebenbildlichkeit mit Gott und die daraus entspringenden innigen Beziehungen zu Gott sollen weiter unten aufgezeigt werden. Vorher ist noch der dritten Einheit Erwähnung zu tun, die der Seele eignet, insofern sie „eine Form des Leibes ist und diesen Leichnam beseelt“ [6]. Wer erblickte nicht auch hier Beziehungen zwischen Gott, der ewigen Wesenheit, dem ewigen Wirken, dem erhaltenden Prinzip aller Dinge, und der Seele, dem wirkenden und lebenerhaltenden Prinzip im Menschen?

Diese Einheit und Ähnlichkeit mit Gott gilt also vom natürlichen Menschen, gleichviel ob gut oder böse, ob gläubig oder ungläubig. Sie ist das natürliche Ebenbild Gottes, von dem die Theologie handelt. Damit erschöpft sich aber nicht die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott. „Dreierlei Einheit“, sagt Ruysbroek, „findet man in allen Menschen natürlicherweise, und dazu noch bei guten Menschen übernatürlicherweise [7].“ Über der rein natürlichen Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch baut Ruysbroek nun das übernatürliche Ebenbild Gottes auf.

Bei der natürlichen Einheit war Voraussetzung das Wesen des Menschen, seine essentialitas, — das niedrigste Erfordernis für B-

[1] Vgl. De septem amoris gradibus, cap. 3 u. 29.
[2] Geistl. Hzt. II, 2. [3] III, 5.
[4] Geistl. Hzt. II, 2. [5] II, 2.
[6] Ebenda. [7] Ebenda.

ziehungen überhaupt. Für das natürliche Ebenbild genügte diese Bedingung, war jedenfalls ein Gutsein im theologischen Sinne nicht erforderlich. Als Bedingung für die übernatürliche Einheit aber nennt Ruysbroek das Gutsein, und zwar das Gutsein im Sinne des Gnadenzustandes. Je nach der Stellungnahme des Menschen zu seinem eigenen Seelen- und Gnadenzustande ergeben sich innerhalb der Gnadenordnung verschiedene Schattierungen des Gutseins, und daraus erwachsen wieder unterschiedene Beziehungen zu Gott. Diese Schattierungen des Gutseins zeigen sich in den drei Graden des inneren Lebens mit ihren zahllosen Abstufungen: dem aktiven, dem geistlichen oder innerlichen und dem gottschauenden Leben. Als Vorbedingung dieser drei Stufen der übernatürlichen Ebenbildlichkeit, des Gutseins durch Gnade, nennt Ruysbroek diese drei: Freisein von Todsünden, Freisein von der Anhänglichkeit an Geschöpfe und Freisein von sich selbst.

3. Gott und der Mensch.

Mit der natürlichen und vor allem der übernatürlichen Gottähnlichkeit (Ebenbildlichkeit) ist dem Menschen die Basis gegeben, auf der sein Verkehr mit dem Allerhöchsten fußen kann. Die Substanz der Seele hat durch die Ebenbildlichkeit mit Gott drei Eigenschaften, nämlich „wesentliche und bildlose Nacktheit" – als Ähnlichkeit mit dem Vater, der ja „Unweise" und „Artlosigkeit" ist, in dem „alles unausgesprochen in der Einheit lebt" [1], ferner „höhere Vernunft, den Spiegel der Klarheit, in welcher wir den Sohn Gottes aufnehmen, die ewige Wahrheit", und endlich „den Funken der Seele, in welchem wir den Heiligen Geist, Gottes Liebe, aufnehmen" (III, 6). Dem Vater sind wir durch diese Ähnlichkeit geeint, dem Sohne und dem Heiligen Geiste werden wir es erst durch deren Herabneigung zu uns und unsere Aufnahmebereitschaft. Diese drei Eigenschaften, die uns Gott ähnlich und seiner Vereinigung fähig machen, nennt Ruysbroek den „Grund der Seele", die „eine und ungeteilte Substanz" [2]. Diese Veranlagung auf die drei göttlichen Personen hin läßt darauf schließen, daß der Mensch Beziehungen gewinnen kann und muß, nicht allein zur Gottheit als solcher ohne Unterscheidung der Personen, sondern höchst lebensvolle Beziehungen zu jeder einzelnen der drei göttlichen Personen. Wir sind, wie Ruysbroek am gleichen Orte sagt, „zum Bilde Gottes erschaffen" und haben somit die Fähigkeit erhalten, das Angesicht Gottes in seinen Einzelzügen widerzuspiegeln. Das Abbild des lebendigen Gottes aber muß notwendig selbst voll des Lebens sein. Die Einwirkung des Lebens auf anderes persönliches Leben muß von diesem wahrgenommen werden; und es ist dies kein stumpfes Hinnehmen einer gleichgültigen Tatsache, sondern ein freudiges, höchst lebendiges Innewerden an allen Kräften und im ganzen Wesen der Seele, ein Besitzergreifen und nicht mehr Loslassen des innegewordenen Objektes: religiöses Erleben im wahrsten Sinne!

Wie viele Mystiker, so läßt auch Ruysbroek den Menschen auf seinem Wege zu Gott drei Stufenfolgen durchwandern: die via purgativa, illuminativa und unitiva. Auf jeder der drei Stufen ist ein ihr eigentümliches Erleben Gottes Zweck und Ziel; denn je höher unsere Natur erhoben und

[1] Geistl. Hzt III, 6.
[2] Geistl. Hzt. II, 59, Speculum aeternae salutis, c. 8 (Übers. von Engelhard).

je mehr sie der göttlichen ähnlich wird, um so mehr müssen wir in eine überaus innige, geheimnisvolle und lebendige Verbindung mit Gott treten[1].

Nach der Lehre der Heiligen Schrift und der Kirchenväter ist der Heilige Geist die göttliche Person, die uns am nächsten steht, da der Heilige Geist der Repräsentant der göttlichen Liebe ist, die Vereinigung Gottes mit der Kreatur aber durch seine Liebe bewirkt wird[2].

Der Heilige Geist wird dem Menschen zuteil durch die Gaben der Erlösung, vorzüglich durch die heiligmachende Gnade. Das erste religiöse Erleben ist auch nach Ruysbroeck das Erlebnis der Rechtfertigung und der Wiedergeburt durch die Gnade, somit ein Erleben des Heiligen Geistes.

Zum Innewerden Gottes mit dem Zwecke, das ewige Leben zu erlangen, sind alle Menschen berufen. Darum ergeht auch an alle Aufforderung und Antrieb. Es gilt aber, die Bedingungen zu erfüllen, die zur Einigung mit Gott erforderlich sind, und weiter, das dargebotene Objekt, Gott, zu ergreifen[3].

Die entferntere Ursache für das Erlebnis der Rechtfertigung ist nach Ruysbroek also die göttliche Gnade, die nähere das Mitwirken des Menschen.

Gott knüpft bei der Vorbereitung des Menschen zur Rechtfertigung an dessen „natürlichen Zug zu Gott" an, der in ihm liegt infolge der Wesensähnlichkeit mit dem Vater, des „Funkens der Seele" und ihrer „höheren Vernunft" (s. o.). Gottes Annäherung erfolgt in Form einer Berührung, infolge deren der Sünder oft „erschreckt in sich einhält, um sich zu betrachten"[4]. Gott berührt den Menschen zuweilen innerlich, oft durch das bloße Wehen seiner Gnade, zuweilen durch äußere Vorkommnisse. Des Menschen Sache ist es, nach dem Zweck der göttlichen Berührung in sich zu forschen. „Die grundlose Güte Gottes"[5] kommt dann, um das Werk zu vollenden. Ein höheres Licht der Gnade durchflutet die Seele, „recht wie ein Sonnenblick", und „in diesem Licht gibt sich Gott aus freier Güte und Milde"[6]. (Die Wirkungsweisen Gottes sind hier zu beachten!) Bleibt der Mensch auch hier nicht stehen beim bloßen gefühlsmäßigen Auskosten der göttlichen Berührung und des Innewerdens Gottes, sondern folgt er der Gnade, dann entsteht die „freie Zukehr des Willens in einem zeitlichen Augenblick", d. h. ein lebensvoller Akt. Und dies ist abermals ein Teilerlebnis auf dem Wege zu Gott. Diese freiwillige Zukehr zu Gott ist ein Akt der Liebe zur erkannten ewigen Liebe und Güte. „Da wird die Liebe von Gott und Seele geboren; denn die Liebe ist das Minneband zwischen Gott und der minnenden Seele."[7] Der Heilige Geist, die „Minne Gottes", ist der Seele offenbar geworden, die Seele hat ihm durch die freie Zukehr die Schlüssel zu ihrem Innersten überreicht. Nun beginnt — nachdem ihr das Wesen des Heiligen Geistes, welches die Liebe ist, offenbar geworden — das Wirken des Geistes Gottes.

[1] Vgl. J. M. Scheeben, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 5. Aufl., Freiburg i. Br. 1894, S. 109.
[2] Vgl. Scheeben a. a. O. S. 110.
[3] Vgl Geistl. Hzt. I, 1, Buch von der höchsten Wahrheit, Kap. 5.
[4] Geistl. Hzt. I, 1.
[5] Geistl. Hzt. I, 1.
[6] Ebenda. [7] Ebenda.

Reinigung des Gewissens heißt die erste große Forderung. Nachdem schon Erleuchtung und freie Zukehr des Willens erfolgt und die Liebe in der Seele wach geworden ist, aus der der tiefe Schmerz über die Befleckung der Seele und ein „tiefes Mißbehagen vor sich selbst und all ihrem Tun" hervorgehen (Erlebnis der Reue), sind die inneren Bedingungen für die Rechtfertigung erfüllt. Es fehlt noch, daß der Mensch beichte und genugtue und einen „Anfang mit Tugenden und guten Werken mache", besonders mit „Demut und Gerechtigkeit"[1]. Dies ist keine unbillige Forderung; denn mit dem Gnadenzustande empfängt er auch „das Fundament aller Tugend, Glauben, Hoffnung und Liebe und den guten Willen zu allen Tugenden"[2]. Die Forderung ist aber auch ganz verständlich, denn der Heilige Geist begnügt sich nicht, in dem Menschen den Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit wiederherzustellen, sondern er will als Geist der Heiligkeit und Liebe sich auch auswirken. Die Seele, der er durch die Rechtfertigung sich zu eigen geschenkt hat, soll ihn in seiner Weise, in Werken, ausleben.

Das Erleben des Heiligen Geistes ist kein Endzweck, sondern erst ein Anfang. Wie jetzt den Heiligen Geist, so sollen wir „einst den Vater und den Sohn in ihrer ganzen göttlichen Wesenheit . . . genießen, . . . den ganzen Schatz Gottes erwerben"[3]. Sehnsucht und Verlangen nach Gott sind das weitere Stadium göttlichen Erlebens. Nach Ruysbroek hat die Rechtfertigung durch den Heiligen Geist den doppelten Zweck: einmal dem Menschen die Einsicht zu vermitteln, wie „Gott seiner Gottheit nach unermeßlich . . . ist, zu hoch für alles geschaffene Licht . . ." und zweitens die Ankunft Christi in der Seele vorzubereiten.

Die zweite Stufe Ruysbroeks, die via illuminativa, führt zum Erleben des Sohnes Gottes, der das Licht der Welt ist. Wer den Gottessohn wahrhaft erleben will, der muß „Seine Wege" gehen durch „himmlisches Wohl und höllisches Wehe"[4]. Zwar gibt es „Wohl und Wehe" auf allen drei Stufen zu verkosten. Keine aber bringt sie in so reichlichem und deutlich unterschiedenem Maße mit sich, wie die zweite, auf der es gilt, neben der ekstatischen Seligkeit des Gottessohnes auch die Qual und Erniedrigung des Menschensohnes zu erfahren.

Der Mensch, der im aktiven Leben des göttlichen Geistes innegeworden, einen „Anfang aller Tugend und aller guten Werke" gemacht und im Lichte der Gnade gesehen hat, wie unbegreiflich Gott für die natürlichen Kräfte des Menschen ist, aber auch, wie gewiß der vom himmlischen Lichte erleuchteten Seele eine tiefere Erkenntnis Gottes und ein innigeres Verhältnis zu Gott ist, schwingt sich auf den Flügeln der Liebe und Sehnsucht auf „das Oberland des Geistes", in tiefe Sammlung. Dort scheint Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, in die frei erhobenen Herzen[5].

In dreifacher Weise vollzieht sich das Erleben des Sohnes Gottes. Die „erste Ankunft . . . fühlt man im Herzen, in der Einheit aller körperlichen Kräfte, besonders in der begehrenden Kraft"[6].

„Die zweite Art der innerlichen Ankunft Christi . . . ist ein Einströmen . . . in die höchste Kraft der Seele . . . Dieses Einfluten Gottes in uns fordert . . . Zurückfluten . . . zu demselben Quell[7]."

[1] Geistl. Hzt. I, 1. [2] I, 25. [3] Scheeben a. a. O. S. 116.
[4] Buch von der höchsten Wahrheit, Kap. 6.
[5] Geistl. Hzt. II, 8. [6] II, 5. [7] II, 6.

„Die dritte Art der innerlichen Ankunft unseres Herrn ist eine inwendige Bewegung und Berührung in der Einheit des Geistes, wo die obersten Kräfte der Seele sind[1]." (Vgl. die natürl. Ebenbildlichkeit.)

Diese drei Arten der Ankunft Christi vollziehen sich also in den drei Reichen der Seele und beginnen in dem niedrigsten, dem seelisch-körperlichen Teil, weil ja der Mensch nach dem Sündenfall an den höheren Seelenkräften geblendet ward und darauf angewiesen ist, vom sinnlich Greifbaren aus schließenderweise allmählich auf das Geistige zu kommen.

Die Vorbereitung zur ersten Stufe des Erlebens Christi ist das gesamte aktive Leben mit seiner Gewöhnung zum Guten und einer gewissen Steigerung des gesamten Tugendlebens durch die vollkommene Liebe zu Gott. Es ist durch das aktive Leben die „untere Einheit" mit Gott zustande gekommen. Diese „Einheit" stellt ein Bereitliegen für Gott dar, eine Basis, geschaffen vom Heiligen Geist, auf der der Mensch der zweiten göttlichen Person begegnen kann. Der Anknüpfungspunkt für Beziehungen mit Christus ist das vom Heiligen Geist geweckte Verlangen nach Gott, denn der begehrende Seelenteil, der Wille, weist bereits ein Erlebnis Gottes auf; dem Geiste aber ist auch schon ein weiteres Ziel gesetzt worden durch das Innewerden seiner Unkenntnis Gottes. Wenn also das Erlebnis auf der ersten Stufe Liebe hieß, so wird es auf der zweiten Erkenntnis sein. Das ist einleuchtend, wenn man bedenkt, daß der Sohn Gottes, der zu erkennen ist, die Weisheit des Vaters, der ewige Logos, ist. Diesem Ziel dient also die „dreifache Ankunft" Christi in den drei Seelenreichen. Da der psychologische Prozeß des Innewerdens Christi besonders im untersten Reich ein komplizierter ist, stellt sich Ruysbroek diese Ankunft als in mehreren Stadien vor sich gehend vor. Er vergleicht in ganz besonders schöner Sprache, die reiche dichterische Begabung ebenso wie eigene reiche Erfahrung im geistlichen Leben verrät, diesen Teil des inneren Lebens mit dem Frühling und seiner täglich sich steigernden Sonnenkraft. Die Sonne ist Christus, und wie ein wärmender Strahl[2] trifft seine Gnade die erstarrte, vom Winterschlaf früherer Sündhaftigkeit befangene Seele in ihren niederen Kräften. Diese göttliche Berührung zeitigt — wenn die Seele mit dem Antrieb mitgeht und sich nicht in Gefühlsseligkeit verliert — die Innerlichkeit[3], den Geschmack und die Freude am Göttlichen. Ein reicher Blütenfrühling beginnt in der Seele: fühlbare Liebe zu Gott, Andacht, Dankbarkeit und der Wunsch, Gott mehr zu lieben und seiner würdig zu werden. Aber mit Blühen allein ist Gottes Erwartung an die Seele nicht Genüge geleistet. Das fühlt die Seele heraus, sie will Frucht bringen. Diesem Verlangen kommt Gott entgegen[4]. Wie am Frühlingshimmel in der Natur die Sonne täglich höher steigt, so verdoppelt auch Christus, die göttliche Sonne, die Kraft seiner Gnadenstrahlen, der die Seele erliegen würde, wenn nicht zuweilen erquickender Tau und milder Regen[5] innerer Tröstung sie erfrischte. Trost und Friede wechseln aber infolge der göttlichen Sonnenwirkung ab mit Antrieben von unerhörter Stärke, so daß eine förmliche Unrast über den Menschen kommt, deren Gepräge jedoch nicht Furcht, sondern „Überfülle der Freude" ist[6]. Ein Überschwang und ständiger Wechsel der Stimmungen lassen den Menschen in

[1] Geistl. Hzt. II, 7.
[2] Geistl. Hzt. II, 8. [3] II, 9, 10. [4] II, 17.
[5] Geistl. Hzt. II, 17. [6] II, 19.

diesem Stadium oft seiner Umgebung unverständlich, ja lästig werden[1]. Die Seele ist wie in einem Strudel inneren Erlebens und darum ihrer selbst nicht mächtig. Ruysbroek nennt diesen Zustand „geistliche Trunkenheit"[2]. Daher denn auch Gefahren sie bedrohen, von denen „Reif und Nebel"[3] — die Überschätzung ihrer selbst und das Verlangen, in Trost und innerer Wonne nur immer schwelgen und ruhen zu wollen, — die größten sind. Gott sorgt aber bei dem wirklich strebenden, sich nicht selbst suchenden Menschen[4], daß er diesen Gefahren entgeht. Die wirkende Gnade drängt weiter zu ihrem Ziele hin. Durch die immerwährende Steigerung der Antriebe verwandelt sich die anfängliche Freude am Göttlichen in das Gefühl des Ungenügens, und die Gefühlskraft empfindet die fortwährende göttliche Einwirkung, die ihr anfänglich Freude und Wonne bedeutete, als bitteres Leiden. Das „himmlische Wohl" weicht „höllischem Weh"[5]. Das Herz wird von der „geistlichen Wunde"[6] weit aufgerissen und so der Einwirkung Gottes gänzlich bloßgelegt. Die beständigen Antriebe der Gnade aber lassen das Verlangen der Seele, mitzuwirken und Gottes wert zu werden, zur „geistlichen Qual"[7] sich steigern. Aber auch hier ist noch kein Stillstand, „Wohl und Wehe" sind Durchgangsstadien. Indes geht die Seele einer großen Krise entgegen. „Alle ihre begehrende Kraft ist auf die Vereinigung mit Gott hin ausgespannt, Sehnsucht und Liebe erstreben das in der Höhe winkende höchste Gut. Es fehlt nicht an aufwärtstragender Opferkraft und Hingabe. Nun endlich scheint das Ziel erreicht, Besitz und Ruhe und seligstes Genießen scheinen in nächster Nähe. Mit Leidenschaft streckt sich die Seele danach aus. Und doch vergebens! — Die Heftigkeit der Gefühle zeigt, daß der Mensch mit seinen leiblich seelischen Kräften auf den Gipfel des Gotterlebens gekommen ist. In der Seele ist nach Ruysbroeks Worten die Jahreszeit gekommen, in welcher die Sonne im Zeichen des Löwen steht, „der eine heftige Art hat"[8]. „Und wenn diese wütende Weise herrscht, dann bemeistert und unterjocht sie jede andere Weise, denn sie will ohne Weise sein[9]." Das aber liegt im Plane Gottes, der die Seele weiter und höher führt, und bereits läßt er dem sich selbst verlierenden Menschen die Morgenröte eines strahlend schönen Gottestages aufgehen: der Mensch beginnt die Körperlichkeit und alles Sinnliche als störend, hemmend zu empfinden, und in qualvollem Verlangen nach Gott, den er als Geist zu erleben beginnt, ruft er mit Paulus aus: „Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich befreien von dem Leibe dieses Todes[10]?"

Mitunter schlägt die innere Qual in Entzückung um, und die Gottes Einwirkung weit geöffnete Seele ist mannigfaltigen Offenbarungen und Visionen zugänglich. Alle diese Vorgänge haben den Zweck, der Seele den Geschmack an geistlichen Dingen zu erhalten. Denn jetzt tritt jener Augenblick ein, in dem die Seele fest auf Gott hingelenkt sein muß, weil sie den großen entscheidenden Schritt hinaus über die Schwelle alles Begehrens und jeglicher Ichsucht tun muß in die Regionen der Opfergesinnung und Selbstverleugnung.

[1] Buch von der höchsten Wahrheit, Kap. 9.
[2] Geistl. Hzt. II, 19. [3] II, 20. [4] II, 22, 23.
[5] Buch von der höchsten Wahrheit, Kap. 6.
[6] Geistl. Hzt. II, 2. [7] II, 23.
[8] Geistl. Hzt. II, 23. [9] Ebenda. [10] Röm. 7, 24.

Die „glorreiche Sonne im Menschenherzen . . . beginnt niederzusteigen und sich zu verbergen“ [1]. Auf den heißen Sommer folgt jetzt der wehmütige Herbst, „aus allem Reichtum wird große Armut“ [2].

Psychologisch durchaus richtig: auf Hochspannung und Überspannung muß wieder Entspannung folgen. Gott achtet und benutzt auch in seinem Verkehr mit der Seele ihre Gesetze.

Dieser Zustand birgt aber die gefährlichste Klippe für den Menschen. Alles frühere selige Erleben, alle Erinnerung an Gottes Güte und Schönheit ist wie weggeweht. Zur inneren Verlassenheit gesellen sich häufig genug äußere Leiden: Krankheit, Verlust irdischer Güter, Verkennung und Mißdeutung. Auch Versuchungen bedrängen die Seele. In der Tat, bis an den Rand des Zweifels und der Verzweiflung führt sie Gott! Aber hier soll sich ja auch der Erfolg der bisherigen göttlichen Erziehung erweisen. Zweck seiner Annäherung war ja nicht, dem Menschen Genuß zu bringen, sondern ihn seiner selbst überdrüssig zu machen und in ihm Geschmack an Gott zu wecken. War es der Seele Ernst mit ihrem Streben, hat sie in himmlischem Wohl und höllischem Weh sich selbst vergessen und nur Gott im Auge gehabt, dann steht ihr auch der weitere Weg zu Gott offen. Er besteht im Aufgeben des eigenen Willens. „Herr“, spricht die Seele alsdann, „ebenso gerne will ich arm sein . . . als reich. Herr, wenn es dein Wille ist und zu deiner Ehre gereicht. Herr, nicht mein Wille nach der Natur, sondern dein Wille und mein Wille nach dem Geiste soll geschehen [3]!“ Nun ist Gottes erste Absicht an dieser Menschenseele erfüllt. Christus ist in ihr geboren! Ein Mensch von Christi Seelenart lebt! Glücklich die Seele, die Christi Seelenleben so in sich erfahren. Sie hat wahrhaft Christus, den Menschensohn, in sich erlebt! — —

Bis hierher war es verhältnismäßig leicht, Ruysbroek in seiner Lehre vom inneren Erleben zu folgen. Nun aber, da die Beziehungen zu Gott rein geistig werden und die Seele immer tiefer in die Geheimnisse der heiligsten Dreifaltigkeit eingeführt wird, wird es uns wie Bergsteigern, die eine bevorzugte kleine Schar bis auf die höchsten Grate klimmen sehen, während sie selbst sich mit der erreichten Paßhöhe begnügen müssen. Die Einzelheiten des Weges verschwinden im Verhältnis der Entfernung, aber der Gipfel leuchtet im Sonnenlicht.

Bei der nun folgenden Ankunft Christi wird der Mensch „geziert und bereichert nach den drei höchsten Kräften seiner Seele“ [4] (Gedächtnis, Verstand, Wille). Zunächst bemächtigt sich Gott des Gedächtnisses und „stellt es auf die Nacktheit“ [5]. Mit dem Gedächtnis steht aber der Verstand in steter Wechselwirkung. Er holt aus dieser Vorratskammer die Elemente, aus denen er in Verbindung mit neu hinzutretenden Außendingen neue Erkenntnisse schafft. Blickt der Verstand in das nun nur von Gott erfüllte Gedächtnis, so gerät er in eine mächtige Bewegung. Mit wahrem Hunger und Durst sucht er diese Herrlichkeit zu erfassen, zu verstehen, sich zu eigen zu machen. In Gott aber ist Einheit. Ein zersplitterter, den Außendingen zugewandter Verstand kann sich dieser Einheit nicht bemächtigen. Auch entsprechen die vielfachen Wege, die er bisher ging, nicht der Einheit Gottes. Den einen gangbaren Weg aber führt ihn Gott. Er läßt ihn in Verwunderung und

[1] Geistl. Hzt. II, 28. [2] Ebenda. [3] II, 29.
[4] Geistl. Hzt. II, 2. [5] II, 36.

Staunen ohne Maß verfallen, über denen er alles andere als belanglos und nichtig vergißt. Die Einheit Gottes hat sich in die höchsten Kräfte der Seele ergossen. Die Fülle Gottes in der Seele fließt aus in Übung der Tugenden. Durch die Tugend aber kehrt die Fülle Gottes wieder in die Seele. Es ist ein beständiges Ausfließen und ewiges Zurückströmen in der Seele[1].

Die Seele aber, die in der beschriebenen Seele mit der Fülle Gottes in sich und in der Fülle Gottes „ausfließt in Tugenden" und zurückfließt zu dem Grunde ihres Ausflusses, ist zum Bilde des Sohnes Gottes geworden. Sie hat die Weise des Sohnes Gottes in sich erlebt. Die Weise des Sohnes Gottes trägt ein besonderes Kennzeichen. Der Sohn Gottes umfaßt, aus der Gottheit ausfließend, alle Kreatur in sich und ist so allen Kreaturen als Urbild und Prinzip eigen. Christi, des Gott-Menschen Weise ist eine ähnliche: auch er machte sich durch sein Opferleben und -Sterben allen zu eigen. Das kommt besonders in seiner erhabenen Stiftung, in der heiligen Eucharistie, zum Ausdruck. Darin gibt er uns „sein Fleisch und Blut und seine leibliche Natur . . ., seinen Geist, . . . und seine erhabene Persönlichkeit"[2]. An dieser Weise nimmt der Mensch teil: subjektiv durch Opfer und Hingabe an Gott und an das Heil der Seelen, objektiv durch Verklärtwerden an Leib, Geist und Persönlichkeit.

„Dadurch werden wir vereinigt und hingeführt zum Vater[3]."

Gott Vater steht dem Menschengeist und Menschenherzen von allen drei göttlichen Personen verhältnismäßig am fernsten. Es bedarf der Mittlerschaft des Sohnes, um zu ihm zu gelangen. „Niemand kommt zum Vater, es sei durch mich[4]." Durch die Teilnahme an der Weise Christi und an seiner Persönlichkeit erlebt der Mensch den Sohn Gottes. Durch ihn und in ihm erfährt er die Liebe des Vaters. „Der Vater empfängt seine erwählten Söhne mit seinem natürlichen Sohne[5]." Nun bleibt dem vereinten Wirken des Sohnes und des heiligen Geistes nur noch eins zu tun übrig: den Menschen zum Erleben des Vaters zu führen.

Der Vater erkennt und liebt im Sohne die Kreatur, besonders aber die menschliche Seele, in der er das Bild des Sohnes widerstrahlen sieht[6]. Die Liebe Gottes trägt die Seele immer mehr Gott entgegen, wegen der Wesensähnlichkeit, die durch die Liebe immer größer wird. Aus dem vereinten Wirken der sich neigenden göttlichen und der nach Gott hinstrebenden menschlichen Liebe entsteht „eine inwendige Bewegung und Berührung in der Einheit des Geistes"[7]. Diese Berührung ist geistiger Art, ohne jede Anknüpfung an Geschöpfliches. Darum müssen die beiden anderen göttlichen Personen die Vermittlung herstellen. Doch auch hier ist ein Mitwirken des Menschen unerläßlich. Nirgends und niemals gibt Gott zu, daß der Mensch sich der Einwirkung auf eine seiner Kräfte nur passiv überlasse. Daß und in welcher Weise Verstand und Wille noch weiter tätig sind, hebt Ruysbroek in klaren, gar nicht mißzuverstehenden Ausdrücken hervor[8]. Der Verstand ist Gott in Verwunderung und Staunen zugewandt. Er reicht das, was er sich von Gott zu eigen gemacht hat, der Minnekraft dar, die es ergreift,

[1] Vgl. II, 39.
[2] Geistl. Hzt. II, 48.
[3] Ebenda.
[4] Joh. 14, 6.
[5] Geistl. Hzt. II, 48.
[6] Ebenda.
[7] II, 17.
[8] Geistl. Hzt. II, 52.

sich daran beseligt und es doch wieder dem Verstande überlassen muß, der immer wieder sich genötigt sieht zu fragen, „was das ist“ [1], „woher doch das komme, was sich im Grunde der Seele rührt, und woher das Berühren“. Das erste, was der Mensch so von Gott Vater gewahr wird, ist seine Größe und Verborgenheit. Verstand und Vernunft liegen vernichtet vor Gottes Majestät da. Die „Liebe aber will noch voran, wo das Verständnis draußen bleibt“ [2].

„Was sie aber auch ißt und trinkt, hier wird sie niemals satt, ... denn weil unsere Minne von göttlicher Minne berührt ist, ... darum bleibt ewiger Hunger und Ungeduld.“ [3] Auch die Liebe mußte sich Gottes Majestät im Erleben des höchsten Gutes gefangen geben. Aber noch eine Kraft wagt sich an Gott heran: der Geist [mens] des Menschen. („Die Einheit seiner höchsten Kräfte.“) Der Menschengeist streitet mit Gottes Geist. „Jeder fordert vom anderen, was er ist; und jeder bietet dem anderen an und lädt ihn zu dem ein, was er ist ... Dadurch verbrennt sich der Geist am Feuer der Minne und kommt so tief in die Berührung Gottes, daß er überwunden wird in all seinem Sehnen ... und zunichte wird in all seinem Tun; ... und wird selber ... zu Minne und ... besitzt über aller Tugend das Innerste seiner Beschaffenheit, in welchem alles kreatürliche Tun beginnt und endet [4].“

Das ist das Erlebnis des Wesens Gottes des Vaters, der ewigen Ursache „aller Minne und des Grundes aller Tugenden und Kräfte“ [5].

Nun sieht die Seele vor dem letzten Gipfel ihres Gotteserlebens. Sie soll in ihrem geschaffenen Wesen das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit, d. h. die Auswirkung und die Beziehungen der göttlichen Personen, diese eigentliche Weise des Vaters, erfahren. Dies vollzieht sich auf dem Wege der Vereinigung, der via unitiva. Zu diesem Erleben ist ein höheres, übernatürliches Licht notwendig, denn dieses Erleben kommt — als ein „gottschauendes Leben“ — der Seligkeit im Himmel nahe. Eigenes Bemühen um dieses Licht ist fruchtlos, Gott gibt diese Gabe, wem er will.

Gott schauen heißt hier, seiner gewahr werden, wie er in sich selber ist, ohne Bild und Gleichnis als Vermittlung des Verständnisses [6]. Aus sich selbst kann aber der Mensch Gott (sein Wesen, d. h. die Weise des Vaters) nicht schauen. In sich selbst hat er keinen Anknüpfungspunkt für Gott, weil alle seine Kräfte schon in der Einheit Gottes gebunden sind. Über sich kennt er nichts mehr als eben Gott allein. Darum kommt ihm Gott selbst zu Hilfe: die göttlichen Personen, die in seiner Seele sind ihrem Bilde und ihrer Wesenheit nach. „Gott wird durch Gott gesehen [7].“

Wo der Heilige Geist und der Sohn Gottes sind, da ist auch nach dem rückwirkenden „Prinzip der Fruchtbarkeit“ [8] der Vater. Wo der Vater ist, da offenbart er sich — nach den Gesetzen der heiligen Dreifaltigkeit — im Sohn. Die Seele des gottgeeinten Menschen bietet der Offenbarung des Vaters keinen Widerstand, denn in ihr ist Ruhe und Einheit und ungetrübte Klarheit. „Sie hat sich verloren in Unweise und Finsternis [9].“ „In dieser Finsternis wurde geboren ein unbegreifliches Licht, — das ist der Sohn

[1] Geistl. Hzt. II, 52. [2] Ebenda.
[3] Geistl. Hzt. II, 53. [4] II, 54. [5] Ebenda.
[6] Geistl. Hzt. III, 1. [7] Ebenda.
[8] Geistl. Hzt. III, 4. [9] III, 2.

Gottes[1], — und in diesem Lichte wird der Geist selbst „unablässig zu dieser Klarheit, die er empfängt" (Ebenda). Das war die Geburt des Sohnes Gottes in der Seele. Für das höchste Erleben Gottes war noch eine andere Geburt des Sohnes erforderlich. Diese erste Geburt läßt sich bezeichnen als die Geburt in den Menschen. Das ist jedoch noch eine bildliche Geburt. Die wahre Geburt des Sohnes ist die aus dem Vater.

Während bis jetzt das Licht Gottes auf die Seele gewirkt hat, wird es nun abgelöst durch die Minne Gottes; denn allen Reichtum, der in Gott ist, den besitzen wir . . . „vermittelst der unermeßlichen Minne, die der Heilige Geist ist"[2]. Durch das göttliche Licht geführt und von der Minne Gottes getrieben, gelangt der Geist in den Grund, wo man „durch die Vernunft Vaterschaft und Sohnschaft als die lebendige Fruchtbarkeit der Natur"[3] versteht.

„Hier entspringt . . . ein ewiges Hinausgehen und ein ewiges, anfangloses Werk . . . Denn nachdem der ewige Vater sich im Grunde seiner Fruchtbarkeit vollkommen begriffen hat, so ist der Sohn Gottes, das ewige Wort des Vaters, ausgegangen . . . Und vermittelst der ewigen Geburt sind alle Kreaturen ewiglich ausgegangen . . . Und dieses ewige Leben und Wesen, das wir in Gottes ewiger Weisheit haben, ist Gott ähnlich, denn es hat ein ewiges Innebleiben im göttlichen Wesen . . . und es hat ein ewiges Ausfließen in einer unterschiedenen Anderheit. Und vermittelst dieser zwei Punkte ist er (der Geist) Gott so ähnlich, daß er sich ohne Unterlaß . . . erkennt und spiegelt nach Wesen und Personen[4]." „So finden wir, daß der Schoß des Vaters unser Grund und Ursprung ist, worin wir unser Leben beginnen!" Und nicht nur unser natürlich-menschliches, sondern auch unser übernatürlich-göttliches Leben, welches der Sohn Gottes ist: „Und aus unserem eigenen Grunde, das ist aus dem Vater, und aus allem, was in ihm lebt, da erstrahlt eine ewige Klarheit, das ist die Geburt des Sohnes[5]."

Der Mensch wird gewahr, daß all sein vorheriges Erleben der anderen göttlichen Personen eigentlich ein Erleben des Vaters war, insofern die göttlichen Personen die eigentümlichen direkten und indirekten (Sohn und Heiliger Geist) Auswirkungen des Vaters sind. So besitzt der gottschauende Mensch „den Schatz des Vaters"[6].

Der himmlische Vater ist, „als ein lebendiger Grund, mit allem, was in ihm lebt, wirkend in den Sohn gekehrt, als in seines Selbstes ewige Weisheit. Und diese Weisheit und alles, was in ihr lebt, ist wirkend zurückgewandt in den Vater . . . Und in dieser Begegnung entspringt . . . zwischen Vater und Sohn die Minne beider, der Heilige Geist"[7].

Dies alles vollzieht sich im Innern der Gottheit. Nun ist die Seele ein Spiegel, ein „Grund der Gottheit", und mit ihr in überwesentlicher Einheit eins geworden. Darum vollzieht sich das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit unablässig in der gottschauenden Seele, ihr bewußt und sie unendlich beglückend, in dem Maße, als sie selbst am Lichte Gottes und an der Minne Gottes und darum am Wesen des Vaters teilnimmt. Das aber ist die Weise des Vaters und zugleich die der heiligen Drei-

[1] Geistl. Hzt. III, 2. [2] III, 3. [3] Ebenda.
[4] Geistl. Hzt. III, 5. [5] Ebenda.
[6] Geistl. Hzt. III, 5. [7] III, 6.

einigkeit, der Gottheit in ihrer Einheit und Gesamtheit, da ja hier die Personen und alle Unterscheidung zurücktreten vor der Macht der wesentlichen Einheit[1]."

Und das ist zugleich die Krone alles Erlebens: „Hier ist anders nichts als ein ewiges Ruhen in einem genießenden Gefangensein durch minneliches Zerschmelzen[2]."

Legen wir jetzt an diese Darstellung als Maßstab die vorausgeschickte (Einleitung!) Definition des Erlebnisses an, so ergibt sich das Endurteil:

Erlebnis können diese inneren Vorgänge unbedingt genannt werden; denn es handelt sich um ein höchst lebendiges, lebensvolles Innewerden eines sich den Seelenkräften immer wieder darbietenden Gegenstandes (Gott). Erlebnis ist es in noch gesteigertem Maße, da ja das Objekt das ewige Leben, der Lebensspender selbst ist, und da die Frucht des Innewerdens das höhere Leben des erfahrenden Subjekts ist. Der erlebende Mensch muß zudem als Vorbedingung das Gnadenleben mitbringen. Und dies in der Regel nicht nur in seinem Mindestmaße, sondern schon in einer gewissen Vollendung, wenigstens auf den höheren Stufen des Erlebens, wenn Gott auch hier nicht an eine Norm gebunden ist.

Das Erleben ist auch, wie wir gesehen, nirgends bloße Gefühlssache, sondern dieses eigentümliche Innewerden Gottes ist Betätigung und Inanspruchnahme der höchsten Seelenkräfte: Betätigung des Verstandes durch Offenstehen, Schauen, Verwundern, Betätigung des Willens durch Bereitsein, Ergreifen, Umfangen, Festhalten des Erschauten, eine Betätigung der höchsten Kräfte auf die edelste und reinste, sinnenfreieste Weise: Intuition und geistige Liebe!

Der Profeßritus bei den Nonnen.

Von P. Prior Thomas Holenstein O. S. B., Kempen (Rheinland).

Der Kanon 574 des Kirchenrechtes schreibt vor, daß in allen Orden und Kongregationen, männlichen wie weiblichen, der ewigen Profeß eine zeitliche vorangehe. Bei den Orden mit feierlichen Gelübden beiderlei Geschlechtes mußten bisher schon der feierlichen Profeß dreijährige einfache Gelübde vorangehen. Diese einfachen Gelübde waren von seiten des Gelobenden ewige, von seiten des sie entgegennehmenden Klosters aber nur zeitliche. Durch Kanon 574 sind sie zeitliche geworden auch von seiten des Gelobenden, d. h. mit Ablauf der Zeit, für die sie abgelegt sind, erlöschen sie von selbst, wenn sie nicht erneuert wurden oder durch neue Profeß in die ewigen übergingen.

Vor dem heute geltenden Kirchenrecht wurde bei der ersten, der sog. einfachen, aber von seiten des Gelobenden ewigen Profeß der feierliche Profeßritus verwendet, die feierliche Profeß dagegen wurde in ganz einfacher Form vollzogen. Nachdem nun durch Kanon 574 diese einfachen ewigen Gelübde zeitliche geworden sind, paßt auf die zeitliche Profeß der feierliche Profeßritus nicht mehr, weil dieser die ewige Dauer der Gelübde zum Ausdruck bringt. Es ergab sich daher die Frage: welcher Profeßritus ist jetzt

[1] Geistl. Hzt. III, 5. [2] Ebenda.

bei der zeitlichen und welcher bei der ewigen (einfachen wie feierlichen) Profeß anzuwenden? Diese Frage soll hier beantwortet werden, soweit sie die Nonnen (Moniales) betrifft.

I. Bis zum 3. Mai 1902 gab es bei den Nonnen nur eine Profeß, die feierliche. Sie wurde alsogleich nach dem Noviziat abgelegt. Bei den Nonnen, welche s. Z. der Apostolische Stuhl besonderer Zeitumstände wegen von den feierlichen Gelübden dispensierte, wurde bis zur Veröffentlichung des neuen Kirchenrechtes ebenfalls nur eine Profeß abgelegt, die einfache, ewige, sowohl von seiten der Gelobenden als auch von seiten des Klosters. Auch diese eine Profeß wurde gleich nach dem Noviziat abgelegt. In beiden Fällen gab es naturgemäß noch keine Schwierigkeiten und Zweifel bez. des Profeßritus. Derselbe war in allen Nonnenklöstern dem Wesen nach derselbe. Er war dem Pontificale Romanum (Jungfrauenweihe) entnommen. Insbesondere waren da entnommen die sinnbildlichen Handlungen, wie Segnung und Übergabe des Schleiers, des Ringes und des Brautkranzes. Dieser dem Pontificale Romanum entnommene Ritus will ohne Zweifel ausdrücken den immerwährenden und unbedingten Verzicht der Jungfrau auf die Welt, die Verewigung ihrer Jungfräulichkeit, ihre mystische und unauflösliche Vermählung mit Christus, dem Bräutigam. Dieser Gedanke kommt ausdrücklich oder einschließlich auch in den Gebeten, den Weiheformeln und Zeremonien des Profeßritus zum Ausdruck.

II. Durch das Dekret „Perpensis" vom 3. Mai 1902 wurde den Nonnen mit feierlichen Gelübden anbefohlen, vor der feierlichen Profeß einfache Gelübde für drei Jahre abzulegen. An Stelle der bisher einzigen trat nun eine doppelte Profeß, die einfache für drei Jahre und die feierliche für immer. Damit erhob sich auch die Frage, soll der bisherige Profeßritus von jetzt ab bei der einfachen oder bei der feierlichen Profeß verwendet werden? Rom entschied. Auf eine diesbezügliche Anfrage bei der Kongregation der Bischöfe und Regularen antwortete diese unter dem 18. Juli 1902: „Der Ritus oder das Zeremoniell, das bisher in den einzelnen Klöstern üblich war, werde fürder bei der ersten, einfachen Profeß verwendet. In der Profeßformel sollen die Worte gestrichen werden, welche die Feierlichkeit der Gelübde zum Ausdruck bringen. Dagegen soll in derselben ausgedrückt werden, daß die Novizin jetzt einfache Gelübde ablege gemäß dem Dekret der heiligen Kongregation der Bisch. und Reg. vom 3. Mai 1902. Die zweite (feierliche) Profeß dagegen könne privatim, im Nonnenchor oder in einem Oratorium innerhalb der Klausur abgelegt werden, in Gegenwart der Kommunität, in die Hand der Oberin. Vorausgehen müsse die Zustimmung des zuständigen Ordinarius (Monitore Ecclesiastico, Bd. XIV, S. 203 u. 204).

Bald darauf kam von Erzbischof Skrbensky von Prag eine neue Anfrage, welche die erste ergänzte: „Nachdem bestimmt worden, daß der bisherige Profeßritus bei der ersten Profeß zu verwenden sei, die zweite Profeß dagegen privatim abgelegt werden könne, ergäben sich für ihn noch folgende Zweifel: 1. Ob es Sache des Ortsbischofes oder bei exemten Klöstern des Regularprälaten sei, nach Anhörung der Oberin zu bestimmen, daß auch die zweite Profeß öffentlich geschehe vor dem zuständigen Ordinarius oder dessen Kommissar? 2. Welches Zeremoniell anzuwenden sei in der zweiten Profeß, wenn sie privatim, vor der Oberin und welches, wenn sie vor dem zuständigen Ordinarius oder seinem Kommissar abgelegt werde? 3. Wenn sie öffentlich

abgelegt werde, wie es sich dann verhalte mit den sinnbildlichen Handlungen der Weihe und Übergabe des Schleiers, des Ringes, des Brautkranzes, die bisher bei der feierlichen Profeß üblich waren und jetzt bei der ersten Profeß üblich sein werden? Auf den ersten Zweifel antwortete die Kongregation unter dem 15. Januar 1903 (Mon. Eccl. Bd. XV, S. 387 f.): Affirmative, d. h. bejahend, wofern die Oberin und die Kommunität darum einkommen. — Auf die zweite Frage wurde geantwortet: „Ob die zweite Profeß privatim in die Hand der Oberin oder öffentlich vor dem zuständigen Ordinarius oder dessen Kommissar geschehe, in beiden Fällen sei nur die Verlesung der Profeßformel durch die Profitentin nötig. Diese Profeßformel müsse aber die Feierlichkeit der Profeß zum Ausdruck bringen". — Die dritte Frage wäre gelöst in der zweiten, d. h. diese sinnbildlichen Handlungen unterbleiben.

Bis zum Inkrafttreten des neuen Kirchenrechtes mußte also die alte feierliche Profeßform bei der ersten einfachen Profeß angewendet werden mit Weglassung aller Worte, die auf Feierlichkeit der Gelübde hindeuteten. Die zweite oder feierliche Profeß dagegen konnte entweder privatim in die Hände der Oberin in Gegenwart der Kommunität, im Nonnenchor oder sonst einem Oratorium innerhalb der Klausur abgelegt werden — oder, wenn die Oberin und die Kommunität es wünschten, konnte der zuständige Ordinarius bestimmen, daß sie öffentlich in der Kirche, in oder außer der heiligen Messe, vor dem zuständigen Ordinarius oder dessen Kommissar abgelegt werde. In beiden Fällen genügte die bloße Verlesung der Profeßformel, die aber die Feierlichkeit der Gelübde zum Ausdruck bringen mußte. Es war also für diese zweite Profeß gar kein weiteres Zeremoniell nötig.

III. Der Kanon 574, der die zeitliche Profeß vor den ewigen Gelübden vorschreibt, hat diese bisherige Praxis gerade umgekehrt. Was bisher von der ersten Profeß galt, gilt jetzt von der zweiten, was von der zweiten, gilt jetzt von der ersten. Bei der Religiosenkongregation wurde nämlich angefragt, „ob die Entscheidungen der heiligen Kongregation der Bischöfe und Regularen vom 18. Juli 1902 und vom 15. Januar 1903, die bisher den bei der einfachen wie bei der feierlichen Profeß der Nonnen einzuhaltenden Modus bestimmt hatten, noch in Geltung wären, nachdem das Kirchenrecht die Ablegung von zeitlichen, den ewigen vorangehenden, Gelübden eingeführt habe?" Die heilige Kongregation antwortete unter dem 30. Juli 1919: Negative et ad mentem, d. h. Nein, sie sind sinngemäß abzuändern. Mit andern Worten, es solle fürder der feierlichen Profeß alles vorbehalten sein, was ad perpetuitatem status, auf die immerwährende Dauer des Standes, Bezug hat. Hinsichtlich der zeitlichen Profeß genüge es, daß sie nach Maßgabe des Kanon 572, § 1, n. 6 vom rechtmäßigen Obern selbst oder durch einen anderen (per se vel per alium) entgegengenommen werde.

Diese Antwort und die dadurch neugeschaffene Praxis bedarf einiger Erläuterung: a) Für die zweite oder feierliche Profeß soll fürderhin der Profeßritus verwendet werden, der bisher bei der ersten, einfachen Profeß gebräuchlich war, weil in ihm die immerwährende Dauer des neuen Standes zum Ausdruck kommt. Für die erste oder zeitliche Profeß dagegen gilt, was bis jetzt kraft der Entscheidungen vom 18. Juli 1902 und vom 15. Januar 1903 von der feierlichen Profeß gegolten hat, nämlich: Die zeitliche Profeß kann abgelegt werden privatim im Nonnenchor oder in einem anderen in der Klausur liegenden Oratorium, in Gegen-

wart der Kommunität in die Hand der Oberin. Vorausgehen muß die Zustimmung des Bischofs oder des Regularprälaten bei exemten Klöstern. Zur Gültigkeit dieser Profeß genügt die Verlesung der Profeßformel durch die Profitentin. Diese Profeßformel muß aber ausdrücken, daß es sich nur um einfache, zeitliche Gelübde handle.

b) Diese erste oder zeitliche Profeß kann aber auch öffentlich in der Kirche geschehen, wie auch früher die feierliche Profeß öffentlich abgelegt werden konnte, wenn die Oberin und die Kommunität es wünschten und der zuständige Ordinarius es guthieß. Sie kann außer oder in der heiligen Messe stattfinden ähnlich wie die Gelübdeerneuerung. Findet sie in der heiligen Messe statt, so kann sie nach der von der Ritenkongregation durch Dekret vom 24. August 1894 bestimmtem Weise abgelegt werden, d. h. nach der Kommunion des Priesters, unmittelbar vor der eigenen Kommunion der Profitentin. Sie kann aber auch unmittelbar vor der Opferung stattfinden, wie es in den alten Orden seit altersher üblich war. Es wird sich dies besonders empfehlen, wo diese zeitliche Profeß mit einiger Feierlichkeit gehalten wird. Die Unterbrechung der heiligen Messe an dieser Stelle ist auch sonst nicht ungebräuchlich. Die Gelübdeablegung an dieser Stelle der heiligen Messe ist zudem überaus sinnreich und echt liturgisch.

c) Diese zeitliche Profeß, gleichviel ob in oder außer der heiligen Messe, öffentlich oder privatim, abgelegt, darf mit einigem Zeremoniell umgeben werden, das zur Zeitlichkeit der Gelübde paßt. Das Wesentliche dieser Profeß, die Verlesung der Profeßformel durch die Profitentin und die Entgegennahme derselben durch die rechtmäßige Oberin darf umkleidet werden mit einiger Feierlichkeit, ähnlich wie es beim Eintritt in das Noviziat geschieht. Dieses Zeremoniell kann ein für allemal festgelegt werden in einem sog. Zeremoniale oder Profeßrituale für die zeitliche Profeß. Es muß dem Wesen der zeitlichen Gelübde entsprechend einfach sein und auch die Zeitlichkeit der Profeß ausdrücken. Die Profeßformel ist dieselbe wie bei der feierlichen Profeß, nur darf sie keine Ausdrücke enthalten, die auf ewige Dauer und Feierlichkeit der Gelübde hindeuten.

Dieses Rituale für die zeitliche Profeß zu approbieren, ist Sache des Bischofs oder bei exemten Klöstern des Regularprälaten. Würde die Profeßformel erheblich geändert, so müßte sie in die Konstitutionen aufgenommen und in Rom approbiert werden.

d) Was in obigem von den Nonnen mit feierlichen Gelübden gesagt wurde, gilt auch von jenen Nonnen, die ursprünglich feierliche Gelübde ablegten, infolge einer Verfügung des Apostolischen Stuhles aber nunmehr einfache ablegen dürfen. Es gilt auch für alle Schwestern, die nach den zeitlichen Gelübden ewige ablegen. Es ist ja bei allen dieselbe Unterscheidung, die Unterscheidung nicht zwischen feierlichen und einfachen, sondern zwischen zeitlichen und ewigen Gelübden.

Der Bonifatiusverein im Jahre 1920.

Von Generalsekretär P. Desiderius Breitenstein O. F. M., Paderborn.

Der Bonifatiusverein schreitet rüstig voran. Die Steigerung der Einnahmen von 8376218,34 Mk. auf 9802414,62 Mk. ist ein Erfolg der Zahl nach, wie auch der Idee nach, die in dem Verein verkörpert ist. Trotz der fortgesetzten Geldentwertung im Jahre 1920 ist die zahlenmäßige Mehreinnahme doch ein Gewinn. Denn mit der steigenden Teuerung hielt das Einkommen gerade bei solchen Volksschichten oft genug nicht gleichen Schritt, auf die sich der Bonifatiusverein zum großen Teile stützt. Der Bonifatiusgedanke hat im Berichtsjahre große Eroberungen machen können. Geistliche wie Laien haben sich, angeregt durch die hochwürdigsten Ordinariate, die Zentrale, die Diözesan-Komitees, mit erhöhter Energie für den Bonifatiusverein eingesetzt. Die tiefer liegende, treibende Ursache war die unausgesetzt wachsende Not der Diaspora. Die kirchlichen Organisationen in den Diasporagemeinden schienen durch die Verelendung der Staats- wie der Gemeindekassen im Mark gebrochen zu sein. Viele Gemeinden konnten die allernotwendigsten Unterhaltungskosten für Kirche und Schule nicht mehr aufbringen. Von Neugründungen war gar keine Rede mehr, jetzt ging der Kampf um die Erhaltung des Bestehenden. Diese unbeschreibliche Not hat die Diaspora dem katholischen Volke nähergebracht. Der Bonifatiusverein ist populär geworden. Als Propagandamittel hat die Zentrale besonders die Abhaltung von Bonifatiustagen gepflegt. Durch die Predigten in den sonntäglichen Gottesdiensten am Morgen, die besondere Ansprache für die Kinder am Nachmittage, die Saalfeier am Abend gelang es, die weitesten Kreise der Gemeinden zu erfassen und zu interessieren. Im Jahre 1920 wurden Bonifatiustage gehalten in Gladbeck, Dortmund (St. Marien), Steele, Rheydt, Essen-Borbeck, Lorch a. Rhein, Hamm i. W. (sämtliche Pfarreien), Meggen, Grieth, Marienheide, Kirchborchen, Klosterhordt, Halberbracht, Welschenennest, Odenkirchen, Bocholt (sämtliche Pfarreien).

Die Gesamteinnahmen verteilen sich mit 117720,12 Mk. auf den Generalvorstand und 6371125,48 Mk. auf die Komitees. Einige Diözesan-Komitees stehen an Einnahmen nicht weit hinter dem Generalvorstande zurück. Die Erklärung hierfür liegt darin, daß die Komitees die regelmäßigen festen Einnahmen erhalten, wie Kollekten, Mitgliederbeiträge und Erträgnisse der Bonifatiustage. Bei dem Generalvorstand laufen nur gelegentliche Gaben ein.

Von den Diözesen hat Köln die höchsten Einnahmen im Berichtsjahre zu verzeichnen, Breslau ist Paderborn, das im Vorjahre an zweiter Stelle stand, um 335050,14 Mk. voraus, freilich nur absolut genommen. Relativ steht Breslau mit seiner gewaltigen Seelenzahl von 3325303 Katholiken noch mancher Diözese nach. Der Bonifatiusverein hat dort auch mit besonders großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Die polnische Bevölkerung hält sich fast ganz abseits. In dem laufenden Jahre ist aber ein erfreulicher Aufschwung eingetreten. 1919 kamen auf den Kopf der katholischen Bevölkerung 0,24 Mk., 1920 0,40 Mk. Die günstige Fortentwickelung ist besonders der Anstellung eines eigenen Diözesansekretärs zu verdanken. Besonders erfreulich ist auch die Steigerung der Einnahmen in den Diözesen Paderborn, Münster und Limburg. Einen bedeutenden Rückgang haben die Diözesan-Komitees Freiburg, Rottenburg und Hildesheim zu beklagen. Auf den ersten Blick könnte man ein Schwinden des Vereinsinteresses beim Volke vermuten. Die Einzelaufstellungen der Berichte bringen aber beruhigenden Aufschluß. Das Diözesan-Komitee Freiburg brachte an freien Gaben im Jahre 1919

295103,92 Mk. auf, 1920 246001,93 Mk. Der Rückgang um 99905,22 Mk.[1] ist also nicht so sehr auf das Konto der freien Gaben zu setzen als vielmehr auf das Zurückgehen anderer Einnahmequellen, besonders wie frei gewordener Renten, die vor Jahren vielleicht gegeben sind, deren Freiwerden aber in keinem Zusammenhang mit der Vereinsbewegung steht. Für Rottenburg und Hildesheim fehlen leider die Spezialangaben. Wir vermuten aber dort ähnliche Verhältnisse.

Einen guten Einblick in die Bonifatiusbewegung der einzelnen Diözesen gibt folgende Tabelle. Auf den Kopf der katholischen Bevölkerung kommen im Jahre 1920 in:

Limburg (459134 Ka.)	0,92 Mk.	Ermland (332885 Ka.)	0,32 Mk.
Paderborn (1668039 Ka.)	0,60 „	Sachsen u. Bautzen (243066 Ka.)	0,29 „
Fulda (213464 Ka.)	0,59 „	Mainz (411121 Ka.)	0,28 „
Hildesheim (210290 Ka.)	0,57 „	Trier (1336888 Ka.)	0,27 „
Münster (1687421 Ka.)	0,55 „	Rottenburg (768394 Ka.)	0,20 „
Osnabrück mit Nord. Miss. (376499 Ka.)	0,54 „	Regensburg (894883 Ka.)	0,12 „
		Speyer (437106 Ka.)	0,11 „
Köln (3397436 Ka.)	0,46 „	Eichstätt (187454 Ka.)	0,10 „
Freiburg i. Br. (1340736 Ka.)	0,44 „	München-Fr. (1166549 Ka.)	0,09 „
Breslau (3325330 Ka.)	0,40 „	Augsburg (897730 Ka.)	0,07 „
Bamberg (450957 Ka.)	0,36 „	Passau (359402 Ka.)	0,05 „
Würzburg (592984 Ka.)	0,33 „		

Die Einnahmen der Diözese Kulm bestehen in 9599,96 deutsche Mark und 52002,04 polnische Mark. In den bayrischen Diözesen stehen die Einnahmen des Bonifatiusvereins gegenüber den norddeutschen Bistümern noch auffallend zurück. Der Grund liegt darin, daß der Ludwig-Missionsverein in den voraufgegangenen Jahren zugleich auch die Interessen des Bonifatiusvereins wahrnahm und ein Drittel seiner Einnahmen satzungsgemäß dem Bonifatiusverein übergab. Unter den Priestern besteht auch ein eigener Diasporaverein, der aber nur auf die Gaben der zugehörigen Priestermitglieder angewiesen ist. Die Einnahmen betrugen für das Jahr 1920 22344,16 Mk. Die Begeisterung, die für die Diaspora in manchen Priesterherzen lebte, ist nicht in die breiten Massen des Volkes eingedrungen. In den letzten zwei Jahren ist die Organisation des Bonifatiusvereins durch die Einrichtung von Komitees in jeder Diözese und der Anstellung eines eigenen Generalsekretärs für Bayern mit dem Sitz in Nürnberg zum Abschluß gekommen. Eine Zunahme an Einnahmen hat bereits Bamberg, Regensburg, M.-Freising, Passau und Speyer zu verzeichnen. Auf Bitten der hochwürdigsten Ordinariate hat die Regierung außerdem für drei Jahre eine Landeskirchensammlung zugunsten des Bonifatiusvereins zugestanden. Sie ergab für 1920 1184 0 Mk.; davon entfielen auf M.-Freising 30660 Mk., Würzburg 25700 Mk., Augsburg 19229 Mk., Speyer 15875 Mk., Bamberg 11692 Mk., Eichstätt 8585 Mk., Passau 6739 Mk. Für Regensburg fehlte leider die Angabe. Diese Summen sind oben, wo der Ertrag auf den Kopf der Bevölkerung angegeben ist, in die Einnahme der betreffenden Diözesen miteingerechnet.

Von dem österreichischen Bonifatiusverein sind die Abrechnungen noch nicht eingegangen. Der Prager Bonifatiusverein hat einen erneuten scharfen Rückgang zu beklagen. Die tschechischen Katholiken zeigen für den Verein wenig Sympathie.

Die Gesamtausgaben des Bonifatiusvereins belaufen sich auf 8886196,87 Mk. Davon entfielen auf Unterstützungen 7588894,68 Mk. Die Hauptunkosten fallen auf den Generalvorstand. Er trägt ja die Propagandakosten für alle Diözesen. Den Löwenanteil an den Unkosten haben Propagandamaterial, Fracht, Porto und das Bonifatius-Blatt. Seine Auflage beträgt im letzten Jahre 440000, das Doppelte vom Vorjahre, auch ein Beweis der Rührigkeit, die allenthalben herrscht. Die Gesamtunkosten sind immerhin noch mäßig im Vergleich zu andern ähnlichen Betrieben.

Die Unterstützungen kommen zu allererst den Diözesen mit überwiegender Diaspora zugute. So erhielten:

Breslau	1396119,50 Mk.	Sachsen u. Bautzen	558988,36 Mk.
Paderborn	1224272,08 „	Hildesheim	528478,36 „
Osnabrück mit Nord. Miss.	785013,45 „	Freiburg	408680,68 „
		Fulda	288889,70 „

[1] Diese Zahl bezieht sich auf die Differenz der Einnahmen der Diözese Freiburg im Jahre 1919 und 1920.

Limburg	207507,30	Mk.	Ermland	74302,54	Mk.
Köln	203753,96	„	München-Fr.	32682,00	„
Rottenburg	150505,30	„	Trier	31630,00	„
Bamberg	146359,50	„	Kulm	25479,14	„
Würzburg	134362,00	„	Augsburg	22700,00	„
Mainz	103480,00	„	Regensburg	13563,42	„
Speyer	95983,80	„	Passau	8034,94	„
Münster	82529,37	„	Eichstätt	7175,00	„

Es ist äußerst schwierig, eine allen Bedürfnissen gerecht werdende Verteilung der Gelder vorzunehmen. Sehr viele Gesichtspunkte sind zu beachten: die Zahl der Diasporakatholiken einer Diözese, Zahl der unterstützungsbedürftigen Seelsorgsstationen, Privatschulen, Kinderanstalten, die wirtschaftlichen Verhältnisse der dort wohnenden Diasporakatholiken, vor allem aber die kirchenpolitische Gesetzgebung, auf Grund deren der Staat oft genug jegliche Zuschüsse ablehnt. Durch die fortgesetzte Fluktuation der Bevölkerung entstehen bald hier, bald dort neue Diasporagebiete. So setzte nach der Revolution eine große Verschiebung der Arbeitslosen vorherrschend katholischer Industriestädten des Westens nach den sächsischen und ostelbischen Gütern ein, weil die polnische Regierung ihren Untertanen Saisonarbeit in Deutschland verbot. Welche Gegenden gerade davon betroffen werden, ist bei den anormalen Wirtschaftsverhältnissen gar nicht vorauszusehen. Sowohl der Generalvorstand wie auch die Diözesan-Komitees streben eine möglichst gerechte Verteilung dadurch an, daß sie grundsätzlich kein Gesuch berücksichtigen, das nicht von dem zuständigen hochwürdigsten Ordinariat, dem die beste Sachkenntnis zur Verfügung steht, empfohlen ist.

Den schreiendsten Bedürfnissen glaubt aber der Bonifatiusverein nichtsdestoweniger in etwa abgeholfen zu haben. Durchgreifend helfen konnte er trotz seiner anscheinenden Riesseneinnahme nicht. Denn die Not ist ins Unbeschreibliche gewachsen. Ein nur flüchtiges Durchsehen der Ausgaben zeigt, daß an Neueinrichtungen und Neubauten nicht zu denken ist. Die Zweckangabe: Schuldentilgung, Gehaltzuschuß, für Reparaturen, Wirtschaftskosten, Teuerungszulagen häufen sich immer mehr. Und wenn erst der Bericht des Bonifatius-Sammelvereins in extenso gebracht werden könnte! Die Kinderfrage beginnt überhaupt die Kernfrage des Diasporaproblems zu werden, nicht nur deshalb, weil der Nachwuchs die ganze Hoffnung der katholischen Diaspora in sich verkörpert, sondern heute aus dem Grunde, weil die sich häufenden Nöte und Schwierigkeiten vor allem die Kinder treffen. Nur die zwei Worte seien genannt: Schulfrage und Anstaltswesen in der Diaspora. Die Schulfrage nach der finanziellen Seite hin hofft der Bonifatiusverein durch seinen jüngsten Zweig, den Schutzengelverein, für die Diaspora teilweise lösen zu können. Was soll aber aus den Anstalten werden? Wirtschaftsschulden in nie gekannter Höhe, Einschränkung der Neuaufnahmen, Verschuldung bis auf den letzten Ziegelstein, fortgesetzt ein sorgenvolles Heute, woher morgen die allernotwendigsten Lebensmittel nehmen! Auch den Anstalten soll in dem Schutzengelverein wenigstens in etwa ein stärkerer Rückhalt gegeben werden, wenn die Erwartungen, die der hochwürdigste Episkopat bei seiner Einführung hegte, erfüllt werden.

Auf dem Frankfurter Katholikentag fand die Lage unserer Diaspora in den Worten des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Limburg und des Hochwürdigsten Herrn Weihbischofs v. Hähling, Vizepräsident des Bonifatiusvereins, ergreifenden Ausdruck. Alle preußischen Bischöfe mit zwei Ausnahmen sind Diasporabischöfe. Was die Hoffnung aufrechterhält, ist das feste Vertrauen auf unser katholisches Volk, das nie vergessen wird, welches seine höchste apostolische Aufgabe ist: die katholische Kirche in der eigenen Heimat dort zu schützen, wo sie am stärksten bedroht ist, in der Diaspora.

Erlasse und Entscheidungen

A. Rechtliche Materien.

I. Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

1. Durch die Apostolische Konstitution „Sollicitudo omnium ecclesiarum" vom 24. Juni 1921 (S. 409 ff.)[1] wird entsprechend der Bitte des Stiftskapitels von St. Peter in Bautzen aus den Territorien der Apostolischen Präfektur Lausitz und des Apostolischen Vikariats Sachsen die alte **Diözese Meißen** wieder errichtet und dem Heiligen Stuhle unmittelbar unterstellt. Der Bischofssitz ist Bautzen, Bischofskirche die dortige eben genannte Stiftskirche; das Stiftskapitel wird Kathedralkapitel; dessen Dechant wird als Apostolischer Administrator zur vorläufigen Regierung des Bistums bestellt. Der Berliner Nuntius Pacelli wird mit der Ausführung beauftragt. — Zum Bischof der neu errichteten Diözese ist inzwischen bekanntlich der bisherige Philosophieprofessor Dr. Schreiber in Fulda ernannt worden.

2. Im Einverständnis mit der Fuldaer Bischofskonferenz wird ein **philosophisches Institut in Köln** errichtet. Der Papst begrüßt in einem Briefe an Kardinal Schulte das Unternehmen und weist hin auf die Bedeutung der scholastischen Philosophie (S. 423 f.).

3. Eine nicht mißzuverstehende Antwort erteilte am 16. Juli 1921 der Papst dem **polnischen Episkopat** auf dessen Adresse von der Bischofskonferenz. Unter Verweisung auf seinen Brief an den belgischen Episkopat vom 10. Februar 1921 (vgl. diese Ztschr. Jahrg. 13 [1921] S. 178) führt der Heilige Vater aus, daß Bischöfe und Klerus in erster Linie im Dienste Gottes und der Seelsorge arbeiten sollen; auf den Protestantismus sollen sie ihr Augenmerk richten und nicht so sehr sich mit politischen Fragen beschäftigen (S. 425 f.).

4. In einem Schreiben vom 5. August 1921 an den Staatssekretär Gasparri trägt der Papst diesem auf, gemeinsam mit den Völkern ein **Hilfswerk für das hungernde Rußland** in die Wege zu leiten (S. 428 f.)

5. Die auf Grund des Versailler Friedensvertrages an Belgien abgetretenen bisher zur Erzdiözese Köln gehörigen Kreise **Eupen und Malmedy** werden durch die Bulle „Ecclesiae universae" vom 30. Juli 1921 als eigene Diözese errichtet und aeque principaliter mit dem Bistum Lüttich vereinigt. Über die Verfassung der neuen Diözese bestimmt die Errichtungsbulle u. a.: In der Bischofsstadt wird eine eigene bischöfliche Kurie und ein Kathedralkapitel errichtet; ein Administrator wird eingesetzt als Delegat des Bischofs; der Bischof selbst soll einen Monat im Jahre in der neuen Diözese residieren; beide Diözesen haben ein gemeinsames Seminar; die Benefizien der einen Diözese können auch an Priester der anderen Diözese verliehen werden. Mit der Ausführung wird der belgische Nuntius Nicotra beauftragt (S. 467 ff.). — Dieser hat bekanntlich Malmedy, das bedeutend kleiner ist als Eupen, als Bischofssitz der neuen Diözese bestimmt.

II. S. Congregatio Consistorialis.

Durch Dekret vom 20. August 1921 (S. 430 ff.) werden die Normen bekanntgegeben, die für die **Namhaftmachung von Bischofskandidaten für die polnischen Diözesen des lateinischen Ritus** maßgebend sein sollen. Das Verfahren ist ähnlich

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis XIII (1921) vol. 13 zu ergänzen.

dem, wie es für die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika, Schottland, Mexiko u. a. vorgeschrieben ist (vgl. diese Ztschr. Jahrg. 13 [1921] S. 179.

III. S. Congregatio de Sacramentis.

Eine grundsätzlich bedeutsame Entscheidung gab die Kongregation über die **Irregularität ex defectu corporis.** Ein Kleriker hatte infolge Verwundung im Kriege die rechte Hand einschließlich des Handgelenkes verloren. Der Bischof bat um Dispens von der Irregularität; Begründung: Persönliche Tüchtigkeit und Berufsfreudigkeit des Theologen, Priestermangel in der Diözese, Fortschritt der orthopädischen Wissenschaft, so daß der Gebrauch einer künstlichen Hand für den Dienst am Altare in Betracht komme. Weil die Dispens einen bisher unerhörten Fall betraf, wurde von der Plenarversammlung die Frage zunächst an das Heilige Offizium verwiesen zur Feststellung, ob im vorliegenden Falle es sich um ein Hindernis handele, von dem aus Rücksichten, die für die Erteilung des Sakramentes der Priesterweihe maßgebend seien, grundsätzlich nicht dispensiert werden könne. Diese Frage wurde von der Vollversammlung der Kongregation des Heiligen Offiziums am 14. Januar 1918 verneint. Von der Sakramentskongregation wurde dann ein ärztliches Zeugnis darüber eingefordert, welche liturgischen Handlungen mit Hilfe einer künstlichen Hand vorgenommen werden könnten; ferner mußte der Kleriker vor einem Zeremoniar liturgische Übungen verrichten, worüber dieser sich schriftlich äußern sollte. Das beigebrachte ärztliche Zeugnis besagte, daß der Kleriker mit Hilfe einer künstlichen Hand den für die Zelebration der heiligen Messe erforderlichen Ritus gut verrichten könne. Der Zeremoniar bestätigte, daß der Theologe mit der künstlichen Hand Kelch, Pyxis und Monstranz in der rechten Weise fassen, festhalten und reponieren könne, daß er ferner imstande sei, den Kelch zu reinigen, die Monstranz zu öffnen und zu schließen und die heilige Hostie darin zu erneuern; er fügte hinzu, daß der Kleriker das alles mit Leichtigkeit und infolge täglicher Übung immer sicherer ausführen könne. Daraufhin erhielt der Bischof am 1. Juli die Vollmacht, nach seinem klugen Ermessen und auf seine Verantwortung die Dispens von der Irregularität zu erteilen, sofern jede Gefahr der Verunehrung der heiligen Eucharistie und das Ärgernis der Gläubigen ausgeschlossen sei (S. 436 f.). — Seit dieser ersten grundsätzlichen Entscheidung ist in ähnlichen Fällen schon mehreremal dispensiert worden.

IV. S. Congregatio Concilii.

Auf die Anfrage, ob die an gewissen Festtagen von einer Dignität des Kapitels unter Pontifikal- und Chorassistenz gesungene Konventualmesse von dem Zelebrans pro benefactoribus zu applizieren sei oder ob diese Pflicht dem canonicus hebdomadarius für seine Privatmesse obliege, erging am 12. März 1921 die Antwort, daß die **Applikationspflicht** der Dignität und nicht dem Hebdomadar zukomme. Die entgegenstehende nicht rechtskräftige Gewohnheit beruhe auf der falschen Interpetation einer im Jahre 1876 ergangenen Kongregationsentscheidung (S. 438 ff.).

II. Weltliche Aktenstücke.

Die **Baulast** des Patrons erstreckt sich auf das Zubehör der Kirche, wozu auch eine Heizungsanlage gehört (RGZ 90, 346). Das gilt aber dann nicht, wenn die Heizung nicht von vornherein in der Kirche vorhanden war, sondern erst nachträglich neu angelegt ist. RG. IV. 13. Jan. 1921 311/20 (Naumburg). — Vgl. „Das Recht" H. 5/6 (1921) Nr. 1071.

Diejenigen, denen die **Baulast** in Ansehung der Kirchen- und Pfarrgebäude obliegt, haben nicht auch für die Kaplanswohnung zu sorgen, selbst dann nicht, wenn der Kaplan von dem Pfarrer nicht aus persönlichen Gründen, sondern wegen Vermehrung der Pfarreingesessenen angenommen ist. Eine Ausdehnung der dem Zehntherrn und Patron obliegenden Baupflicht auf Verpflichtungen, die dem Pfarrer als solchem obliegen, ist nicht gerechtfertigt. RG. VII. 3S. 23. Nov. 1920 484/19 (Frankfurt). — Vgl. „Das Recht" H. 5/6 (1921) Nr. 1075.

Zum Reichsdeputationshauptschluß von 1803 und zur Kabinettsorder vom 25. Sept. 1834. Geistliche Patronate der Stifter und Klöster, mag es sich um evangel. oder kathol. Anstalten handeln, konnten kraft ihrer besonderen Natur auf den säkularisierenden Staat nicht mit übergehen. Für den Umfang der Verpflichtung des Staates ist der Zustand vor der Säkularisation, nicht aber das spätere Verhalten des Staates entscheidend, das zwar als Beweisgrund von Bedeutung sein kann. Im übrigen kann, wenn schon eine Dotation gezahlt ist, sich aber nachträglich ihre Un-

zulänglichkeit zur Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse, für welche der Staat haftet, herausstellt, eine Erhöhung beansprucht werden. RG. IV. 3. Jan. 1921 351 20 (Naumburg). — Vgl. „Das Recht" H. 5/6 (1921) Nr. 1081. E. Schneider.

B. Liturgik.

I. S. Congregatio Concilii.

12. April 1919 und 9. Juli 1921 (A. A. S. 1921 S. 477). Die Kongregation entscheidet eine Anfrage des Bischofs von Linz hinsichtlich der **Brevierpflicht des Bischofs bei Pontifikalfunktionen.** Wenn der Bischof vor dem Pontifikalamte nach Vorschrift des Caeremoniale Episcoporum der vom Chor gesungenen Terz oder Non beiwohnt und während des Psalmgesanges vorschriftsmäßig die Vorbereitungsgebete vor der Messe für sich betet und nur die Oration am Schluß der Hore singt, dann braucht er für sich die betreffende Hore nicht nachzubeten. Suppl t chorus. Bei feierlichen vom Chor gesungenen Vespern, bei den Prozessionen am Markustage und an den Bittagen sowie bei anderen feierlichen Funktionen wird jedoch durch die bloße Teilnahme ohne Mitrezitation der Brevierpflicht nicht Genüge geleistet; der „Chor suppliert" nur bezüglich jener Teile, während welcher der Bischof nach den Rubriken des Caeremoniale anderweitig durch Vornahme gewisser Zeremonien an der Rezitation behindert ist.

II. S. Congregatio Rituum.

26. November 1919 (A. A. S. 1920 S. 177). Eine größere Anzahl von Dubia werden gelöst für den rechten Gebrauch verschiedener bischöflicher Privilegien, Insignien und Funktionen, je nachdem der Bischof in seiner eigenen Diözese weilt oder außerhalb derselben, oder mit mehreren Bischöfen zusammen ist.

14. Januar 1920 (A. A. S. 1920 S. 448). Das **Memoriale Rituum,** welches Papst Benedikt XIII. für kleinere Kirchen zur vereinfachten Ausführung der liturgischen Funktionen (ohne Assistens und Leviten) auf Lichtmeß, Aschermittwoch und in der Karwoche herstellen ließ (i. J. 1725), ist jetzt unter Benedikt XV. revidiert und reformiert worden und hat eine neue Editio typica erhalten.

27. März 1920 (A. A. S. 1920 S. 177). Die Anfrage, ob das durch Generaldekret vom 28. Oktober 1913 für das Rosenkranzfest gegebene Privileg, zur Solemnitas externa am ersten Oktobersonntag alle Messen (außer der Konventual- und Pfarrmesse) de Ssmo Rosario zu lesen, auch auf andere Feste, die mit großer Volksteilnahme begangen werden, ausgedehnt werden dürfe, wird „negative" entschieden.

14. Oktober 1920 (A. A. S. 1921, S. 149). In dem im vorigen Jahre bereits veröffentlichten **Offizium des hl. Ephräm** standen die in der vierten Lesung gemachten Angaben über den Geburtsort und den Vater des Heiligen im Widerspruch zu den Ausführungen, die Benedikt XV. darüber in der Enzyklika gemacht hatte, die den hl. Ephräm zur Würde eines Kirchenlehrers erhob. Durch eine korrigierte Neuveröffentlichung des Offiziums wird dieser Übelstand beseitigt. Es handelt sich um die beiden ersten Sätze der vierten Lesung. Diese haben jetzt folgenden Wortlaut: „Ephraem, genere Syrus, Nisibeno patre natus est. Adhuc iuvenis ad sanctum Iacobum episcopum se contulit, a quo baptizatus, brevi ita sanctitate et doctrina profecit, ut in schola Nisibi, Mesopotamiae urbe, florente magister fuerit constitutus."

12. Januar 1921 (S. 154 ff.). Die Ritenkongregation gibt eine neue, beachtenswerte **Instruktion für sehr augenschwache Priester bezüglich der Zelebration der heiligen Messe.** Ein Priester, dessen Sehkraft so geschwächt ist, daß er nur ganz starken Fettdruck lesen kann, erhält, wofern der Bischof nicht selbst die Erlaubnis geben kann, auf Antrag von der Ritenkongregation die Erlaubnis, nach ausführlich angegebener Instruktion täglich die Votivmesse von der Muttergottes oder die Requiemsmesse (missa quotidiana) zu lesen. Die Bedingungen, unter denen dieses Indult gegeben wird, sind nicht als bloß rituelle anzusehen, sondern als solche, die im Gewissen verpflichten. Als Messe de Beata, die stets zu nehmen ist, wenn die Rubriken die Seelenmesse nicht gestatten, soll die letzte (fünfte) von den Votivmessen gelesen werden. Kann der Caecutiens aber auch die anderen Votivmessen der Gottesmutter bei seiner Augenschwäche noch lesen, dann darf er auch diese, wie sie der Zeit des Kirchenjahres entsprechen, gebrauchen. Das Gloria ist in dieser Messe zu beten: 1. wenn die Tagesmesse es vorschreibt; 2. am Jahrestage der Priesterweihe; 3. inner-

halb aller Marienfest-Oktaven (auch in der Oct. simplex); 4. am Samstag; 5. wenn die Messe als missa votiva solemnis pro re gravi gesungen wird. Das Kredo wird gebetet, sooft die Tagesmesse des Direktoriums es vorschreibt, und am Jahrestage der Priesterweihe. In der Präfation betet man „et in te veneratione", wenn nicht ein Muttergottesfest oder deren Oktav (auch der Oct. simplex) eine andere Einschaltung hat. Als letztes Evangelium wird immer das Ev. S. Ioannis ‚In principio' genommen. Bezüglich der Orationen bestimmt die Instructio, daß die zweite und dritte Oration — d. h. die der Zeit des Kirchenjahres entsprechenden Commemorationes communes — nicht beizufügen sind, wenn der Ritus der Tagesmesse sie ausschließt; sonst werden drei Orationen gebetet, und zwar an zweiter Stelle die vom Heiligen Geiste, an dritter die Oration contra persecutores Ecclesiae vel pro Papa. Entgegen der früheren Bestimmung dürfen Weihnachten drei Messen gelesen werden; an den drei letzten Tagen der Karwoche ist keine gestattet. — Die Requiemsmesse darf der Caecutiens dann lesen, wenn sie auch den anderen Priestern nach dem Direktorium gestattet ist. Am Allerseelentage darf er sie dreimal lesen, und zwar mit der einen Oration Fidelium. Sooft diese Missa quotid. defunctorum eine Messe mit einer Oration vertritt (z. B. bei Begräbnissen), hat sie nur eine Oration. Die Sequenz braucht der Caecutiens nie zu beten; bei einer gesungenen Seelenmesse hat sie aber trotzdem der Chor stets zu singen.

14. Januar 1921 (S. 157). Die noch immer lebhaft erörterte Streitfrage, ob **der Gesang des Benedictus qui venit** mit dem Sanktus schon vor der Wandlung gesungen werden dürfe oder nicht, hat die Kongregation jetzt definitiv dahin entschieden, daß das Benediktus stets nach der Wandlung zu singen ist. Um hierüber ein für allemal Klarheit zu schaffen, ist in die Neuausgabe des Graduale Romanum die Rubrik eingefügt worden: „Finita Praefatione chorus prosequitur Sanctus etc., usque ad Benedictus qui venit etc. exclusive; quo finito, et non prius, elevatur Sacramentum. Tunc silet chorus et cum aliis adorat. Elevato Sacramento, chorus prosequitur cantum Benedictus."

8. Juni 1921 (S. 391). Es tritt der Fall ein, daß **mit dem Freitag nach der Oktav von Christi Himmelfahrt,** an dem das De ea-Offizium dieses Tages (entnommen dem Offizium von Christi Himmelfahrt) zu beten ist, der sog. **Herz-Jesu-Freitag** zusammenfällt. Es fragt sich nun, ob unter den sonst notwendigen Voraussetzungen die feierliche Votivmesse vom hl. Herzen Jesu gelesen werden darf oder statt dessen die Tagesmesse, weil diese etwa als solche von einem Festum Christi Domini zu gelten habe. Auf eine diesbezügliche Anfrage entscheidet die Kongregation: „Missa in casu erit dicenda de feria sexta post Octavam Ascensionis, quae aequiparatur Festo Christi Domini, cum iisdem tamen privilegiis Missae votivae solemnis, cum cantu vel lectae, de Sacratissimo Corde Iesu pro re gravi, iuxta declarationem seu Decretum S. R. C. 4271 Baionen. diei 8 iunii 1911, ad II." Es wäre also die Tagesmesse zu nehmen, aber mit nur einer Oration und mit Kredo.

26. Oktober 1921 (S. 543). **Vier neue Feste** werden für die ganze Kirche vorgeschrieben: 1. Das Fest der heiligen Familie Jesu, Mariä und Joseph für den Sonntag innerhalb der Oktav von Epiphanie mit dem Range eines Duplex maius. Als Festum Domini hat es den Vorrang vor dem Sonntagsoffizium; dieses und die Oktav von Epiphanie werden kommemoriert. 2. Das Fest des hl. Erzengels Gabriel am 24. März als Duplex maius. 3. Das Fest des heiligen Bischofs und Märtyrers Irenäus am 28. Juni als Duplex (Commemoratio Vigiliae, reposito Festo S. Leonis Pp. et C. in diem natalem 3 Iulii). 4. Das Fest des heiligen Erzengels Raphael am 24. Oktober als Duplex maius. Diese vier Feste sind nach dem angegebenen Ritus in Offizium und Messe in der ganzen Kirche des lateinischen Ritus von dem gesamten Welt- und Ordensklerus sowie von allen, die zum Breviergebete verpflichtet sind, vom nächsten Jahre 1922 ab zu feiern. Es wird jedoch den Bischöfen und den Generalobern der Orden und Kongregationen die Vollmacht gegeben, diese Verpflichtung für ihre Untergebenen erst für das Jahr 1923 anzuordnen, wenn sie es so für zweckmäßiger halten.

9. November 1921 (S. 545). Für den Donnerstag nach der Fronleichnamsoktav wird **ein eigenes Offizium und eine besondere Messe Sacratissimi Cordis Iesu Eucharistici** mit dem Ritus eines Duplex maius für den Weltklerus der Stadt Rom und der Diözesen approbiert, die die Erlaubnis zur Feier dieses Festes erbitten.

Paderborn. C. Giersе, Subregens.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

In der Schrift **Wie weit hat Delitzsch Recht?** (Berlin 1921, Schwetschke u. Sohn; 39 S.) weist E. König-Bonn F. Delitzschs Anwürfe gegen ihn zurück und beleuchtet gleichzeitig des Berliner Assyriologen neue Schrift, die er als Schlußteil seiner allgemein abgelehnten Lästerschrift „Die große Täuschung" (s. Theol. u. Gl. 1920, S. 138 ff.) herausgab. Der erste Teil der Schrift K.s ist D.s formellem Verfahren im allgemeinen gewidmet („Verleumdung", „Verdächtigung", „seichtes Darüberweggehen", „Oberflächlichkeit" usw.) und dem auf sprachlichem Gebiete insbesondere. Der zweite Teil behandelt die folgenden religionsgeschichtlichen Probleme: 1. das Verhältnis des Gottes der prophetischen Religion zum Weltengott, 2. D.s absprechendes Urteil über die alttestamentliche Prophetie, 3. der religiös sittliche Gehalt der Psalmen, 4. D.s Meinungen über Jesu religionsgeschichtliche Stellung. Zusammenfassend antwortet K. auf die im Titel seiner Schrift gestellte Frage: „Recht hat D. nur in denjenigen Äußerungen, die mit den Ergebnissen allseitig kritischer Erforschung des althebräischen Schrifttums und unparteiischer Vergleichung der Kultur Israels und der anderen Nationen zusammenstimmen . . . Aber 1. schon, wenn D. z. B. in bezug auf die Entstehung des Pentateuchs von bewußter grober Täuschung redet . . ., während die Zusammenleitung von alten Quellenströmungen zum jetzigen Pentateuch doch ein Produkt der mehr oder weniger unbewußten Überlieferung sein kann . . ., geht er über die Grenzen dessen, was mit gutem Grunde behauptet werden kann, hinaus. Ebenso tut er es 2. in allen Behauptungen, in denen er die geistesgeschichtliche Stellung Israels nicht nach ihrer Eigenart, sondern nach anderen Kulturen des Altertums . . . beurteilen will, also das Vergleichen zum Ausgleichen werden läßt. Die richtige Methode der Geschichtsforschung verletzt er 3. auch dann, wenn er vom darwinistisch entwicklungstheoretischen Standpunkte aus einfach voraussetzt, daß die prophetische Religion Israels nicht einen außergewöhnlich hohen Quellpunkt besitzen könne, und sie entgegen allen Quellenzeugnissen aus nationalem Eigendünkel herleitet. Wie oft seine Darlegung endlich 4. auch in allen den Sätzen unter das wissenschaftliche Niveau herabsinkt, in denen er Mitarbeiter in unqualifizierbarer Weise angreift, müßte leider . . . immer und immer wieder bekannt werden." Wie die erste Gegenschrift K.s gegen D. (s. Theol. u. Gl. 1920, S. 139), muß auch diese neue warm empfohlen werden. Bei dieser Gelegenheit sei gern eine in meiner Besprechung der Schrift K.s „Die sogenannte Volksreligion Israels" (Theol. u. Gl. 1921, S. 7 f) enthaltene Äußerung über die Stellung des hochgeschätzten Bonner Kollegen zur „Monolatrie" als Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion klargestellt. K. schreibt mir darüber: „Ich gerade kämpfe dafür, daß der wahre Gott der Welt, also der ewige Gott, der war, welcher Abraham berufen hat. Nur ist nicht sofort die Nichtexistenz anderer Götter erkannt worden, und nur das meint mein Ausdruck ‚Monolatrie' (nach Ex. 15, 11; 20, 3), wenn ich ihn einmal anstatt ‚prinzipiellen Monotheismus' gebrauche, den ich gewöhnlich schon Abraham und Mose zuschreibe." Es sei auch schon verwiesen auf S. 28, 44, 95, 111, 126, 130 der eben ausgegebenen Theologie des A. T. aus K.s Feder. Eine eingehende Charakteristik dieses schönen, zeitgemäßen Buches wird baldigst folgen.

Sehr beachtenswert, nicht nur zur Kritik von Friedrich Delitzschs Schrift „Die große Täuschung" ist H. Grimmes-Münster populärwissenschaftliche Ab-

handlung **Ein Kampfruf gegen das Alte Testament** (Hochland 1920 21 II, S. 393 bis 411). G beschränkt sich im wesentlichen auf Delitzschs Angriffe gegen die Gottesoffenbarung am Sinai nebst der mosaischen Gesetzgebung und gegen den Gottesbegriff des A. T. Er streitet vorzüglich vom Boden der von unseren Alttestamentlern noch stark vernachlässigten südarabischen Epigraphik aus, die für eine uralte von Wellhausen wie von seinem Nachbeter Delitzsch noch vollständig ignorierte uralte arabische Hochkultur neben der von den Entwicklungsschematikern allein in Rechnung gestellten beduinischen Unkultur zeugt. Nicht nur das Bundesbuch ist mosaisch, bei der großen Anzahl südarabischer Analogien „kann (vielmehr) jetzt der biblische Priesterkodex mit seinen mannigfaltigen Bestimmungen über Heiligtum, Kultpersonal, Opfer, Feste, innere und äußere Reinheit und Heiligkeit und anderem mehr als eine von Moses selbst formulierte Zusammenstellung des Jahu-Kultes vor der Kritik wohl bestehen, und wer, wie Delitzsch, ihn eine einzige große Täuschung nennt, verwirkt damit den Namen eines objektiven und gewissenhaften Geschichtsforschers" (S. 404). Das Verhältnis der beiden „Dekaloge" Ex. 20 und 34 sucht G. durch die den südarabischen Verhältnissen analoge Hypothese einer Doppelschichtigkeit der mosaischen Gemeinde zu erklären. Ex. 20 gebe die Pflichten für die Heiligen der Mosesgemeinde, Ex. 34 den kultischen Pflichtenkreis der Profanen. Ex., Lev. und Num. seien nach demselben Gesichtspunkte aufzuteilen; Deut. bewege sich auf der mittleren Linie eines Pflichtenausgleiches zwischen Profanem und Heiligem. Der von G. in Aussicht gestellten wissenschaftlichen Darstellung seiner langjährigen Studien der südarabischen Inschriften wird die alttestamentliche Wissenschaft mit Spannung entgegensehen. Daß Gs Schlußaufforderung an die katholischen Theologen, gegen Delitzsch in wuchtigen Gegenangriffen auf den Plan zu treten, viel Erfolg haben wird, glaube ich nicht. Die rechts und links freilich verschiedenen Gründe sind bekannt.

In einer wertvollen Baseler Dissertation untersucht Joh. Szeruda-Warschau das debar Jahwe, **Das Wort Jahwes** (Lodz 1921, 3. Manitius; 87 S.) 1. als Offenbarungswort, 2. als kosmisch-physische Potenz, 3. als Hypostase, 4. in seinem Verhältnis zum Johanneischen Logos. Die Kinderkrankheit der grundsätzlichen Nichterwähnung von Autoren katholischer Richtung hat der Herr Verf. noch nicht überwunden. In dem Lande seines Wirkens sollen außer Juden und Protestanten doch auch einige Katholiken wohnen.

Der von P. Volz-Tübingen bearbeitete Band „Weisheit" (Job, Prov., Koh., Sir) des Göttinger Bibelwerkes erschien in zweiter, verbesserter und vermehrter Auflage. Weil „das Hauptstück des Jobbuches alles eher als ein Lehrbuch ist und sich in offenen Gegensatz zur Schulweisheit stellt", ist der Band jetzt **Hiob und Weisheit** betitelt (Göttingen 1921, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 15,—, geb. ℳ 27,—).

Die Bibelstunde (2., umgearb. Aufl. Stuttgart 1921, Quell-Verlag der Ev. Gesellschaft; ℳ 15,—, geb. ℳ 18,—) bei den Protestanten, ihre Geschichte, Aufgabe und praktische Gestaltung, behandelt P. Wurster-Tübingen. Der erste Teil bietet den Versuch, die Grundzüge eines Bildes der geschichtlichen Entwicklung der vielgestaltigen Bibelstunde zu geben (S. 3—73). Denn „gründliche Arbeit als Anleitung für die Gegenwart und Richtlinie für die Zukunft kann in der praktischen Theologie nur aus der geschichtlichen Kenntnis heraus geleistet werden". Der zweite Teil (S. 54—96) legt die theoretische Aufgabe und Gestaltung der Bibelstunde in der Gegenwart dar. Der dritte Teil (S. 97—190) bringt als praktische Beispiele Proben aus Akt., Kor., Gal., über Mk. 1—13 und über 1. Joh. Das Buch kann auch katholischen Geistlichen nützlich sein, besonders Religionslehrern an Mittelschulen, Vgl. S. 41 ff meiner Schrift Kirche und Bibellesen (Paderborn 1908). Wursters Satz: „Der Mangel des deutschen Christenvolkes, den der Krieg uns gezeigt hat, besteht namentlich auch in der geringen Kenntnis der Schrift, woraus sich das dürftige Verständnis für die darin verborgenen Schätze erklärt", gilt auch für die deutschen Katholiken.

Das Sammelwerk **Die Lehren des Judentums**, herausgegeben vom Verband der deutschen Juden, unter Mitwirkung von L. Baeck, J. Elbogen, S. Hochfeld, M. Holzmann, A. Löwenthal bearbeitet von Simon Bernfeld. 1. Teil: **Die Grundlagen der jüdischen Ethik** (Berlin 1920, Schwetschke u. Sohn; ℳ 6,—) hat sich zum Ziele gesetzt, offenbar um zu jüdisch-apologetischen Zwecken als Arsenal zu dienen, den ethischen und religiösen Gehalt des Judentums in der Weise darzulegen, daß Aussprüche und Sätze aus Bibel und Apokryphen, jüdisch-hellenistischer Literatur,

aus synagogalen Gebeten und Gedichten, aus dem Talmud, der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters und der volksethischen Literatur, aus den Werken jüdischer und christlicher Gelehrten systematisch zusammengetragen werden. Den einzelnen Abschnitten sind kurze Einleitungen vorausgeschickt, welche die Grundgedanken zusammenfassen, die geschichtliche Entwicklung klarlegen oder über Meinungsverschiedenheiten unterrichten sollen. Fünf weitere Bändchen sollen noch folgen.

N. Peters.

Neues Testament.

Grundgedanken und Gedankengang im Gespräche des Herrn mit Nikodemus Joh. 3, 3—21 von U. Holzmeister S. I. in Ztschr. für kath. Theologie (Innsbruck 1921, S. 527—48). Nach einer kurzen kritischen Übersicht über die wenig erfolgreichen Versuche, sowohl auf katholischer wie auf protestantischer Seite, eine einheitliche Grundidee in der Nikodemusperikope nachzuweisen, unternimmt H. in diesem Aufsatze den Versuch, ihre einheitliche Zentralidee und straffe Gedankenfolge darzulegen, ausgehend von der seit alters beobachteten Tatsache, daß Jesus in der Unterredung einige jener irrtümlichen Meinungen bekämpft, welche die damaligen Juden über Person, Amt und Reich des Messias hatten. Diese richtige Beobachtung dehnt H. auf die ganze Rede aus. Sie ist ihm demnach nichts anderes als eine planmäßige Widerlegung des falschen Ideals vom Messias und seinem Reiche, die Nik. mit seinen Glaubensgenossen teilte, und zwar von v. 3—21, so daß es der von manchen vorgenommenen Scheidung im Worte Jesu und Reflexionen des Evangelisten nicht bedarf. Diese Irrtümer der damaligen Juden faßt H. in fünf zusammen, deren Reihenfolge er dem Texte anpaßt, wie sie Jesus nach der genetischen Methode geordnet und behandelt hat. J. beginnt mit der Widerlegung des Irrtums, der für Nik. zeitlich an erster Stelle kommt, es genüge zum Eintritt in das Gottesreich die Abstammung von Abraham und die Beschneidung. Demgegenüber betont J. die Notwendigkeit einer innerlichen Wiedergeburt (3—5). Diese Notwendigkeit beweist dann J. weiter gegenüber dem II. Grundirrtum über den Charakter des messianischen Reiches als eines rein irdischen, zeitliche Wohlfahrt vermittelnden dadurch, daß er dieses Reich als ein geistiges, übernatürliches bezeichnet (6—8), zu dessen Erfassung übernatürlicher Glaube (der dem Nik. noch fehlt) notwendig sei (10—13). Dabei ist dann Gelegenheit geboten, gerade den schwierigsten Punkt zu erörtern gegenüber dem III. Irrtum, daß der Messias ein irdischer Herrscher und Befreier von der Fremdherrschaft sein werde, und dem Scandalum crucis. J. betont hiergegen, daß der Messias, obwohl Sohn Gottes, als leidender Messias seine errettende Kraft ausüben werde (14—16). Von dem Charakter des Reiches lenkt J. den Blick des Nik. auf dessen Zusammensetzung. Im Gegensatz zu dem (IV.) Irrtum, daß der Messias als erste Glanztat ein feierliches Gericht über die Feinde Israels abhalten werde, und daß demnach (V. Irrtum) nur die Juden wahre Vollbürger des neuen Gottesstaates sein würden, die übrigen dagegen nur „Fremde und Beisassen", entkleidet J. diesen Gerichtsgedanken seiner falschen Form, indem er erklärt, daß der Messias nicht gekommen sei, um gleich Gericht zu halten, sondern die ganze Welt zu retten. Nur insofern ist das Gericht gekommen, als die Selbstscheidung der Geister in Gläubige und Ungläubige schon jetzt erfolgt (18—21). Da diese auf der sittlichen Qualität beruht, werden manche Israeliten ausgeschlossen. Alle sittlich Guten, die gläubig zum Lichte kommen, werden Vollbürger. Die letzten beiden Punkte werden mehrfach im Texte berührt. (I in 11b. 12. 18b. 19. 20; II in 15. 16b. 18. 21.) — In dem folgenden umfangreichsten Teile der Untersuchung (534—48) wird dann von H. eingehend nachgewiesen, wie bei der Voraussetzung dieses Gedankenganges die einzelnen Teile sowohl psychologisch wie logisch zusammenhängen, besonders solche, bei denen, in der Herstellung des Zusammenhanges Uneinigkeit unter den Exegeten herrscht, so 2 mit 3 ff., 5 mit 6 u. f., 11 u. ff., 13 u. 14 ff., 16 u. ff. Auch die 3 Schlußverse 19—21 fügen sich unter dem Gesichtspunkte der antijüdischen Polemik ungezwungen an. Außerdem erörtert H. eine Reihe sonstiger Schwierigkeiten, wobei neben dem obigen Gesichtspunkte zu berücksichtigen ist, daß wir hier, wie bei allen Reden der Bibel, nur einen Auszug aus dem wirklichen Gespräche vor uns haben.

In seinem Buche **„Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus"** (Gütersloh, Bertelsmann; 134 S., ℳ 6,75) hatte Prof. Hadorn-Bern, im Gegensatze zu der herkömmlichen Anschauung, die die beiden

Briefe in die Zeit des 18monatigen Aufenthaltes Pauli in Korinth (Apg. 18) versetzt, den II. Thess. als den ersten in die Zeit des Aufenthaltes Pauli in Ephesus nach 54 verlegt. Nach der Rückkehr von der sog. „Zwischenreise" habe er als zweiten den I. Thess. geschrieben. Holzmeister weist die Einwürfe Hadorns gegen die jetzige Datierung in Ztschr. für kath. Theol. 1921, S. 589 ff zurück und bringt außerdem eine Reihe von Gründen vor gegen die Richtigkeit der Datierung Hadorns.

Die Stephanusrede Apg. 7 eine Märtyrerapologie von W. Mundle (Marburg) in ZNW. 1921, 133–47. Der Verf. geht von der Voraussetzung aus, daß weder Stephanus in der geschilderten Situation eine solche Rede habe halten können noch auch die Synedristen eine Auseinandersetzung, die nach M.s Ansicht auf den eigentlichen Anklagepunkt nicht eingeht, hätten anhören wollen. Unwahrscheinlich sei auch die Aufnahme eines Protokolles bei diesem tumultuarischen Verfahren. M. nimmt auch nicht die Verwertung von traditionell überliefertem Gedankengut des St. durch Lukas an, da Gedankengut und Stil durchaus lukanische Eigenart zeigen. Das spreche auch gegen Quellenscheidungshypothesen. Die Rede ist nach M. selbständige Komposition des Lukas, deren Gedankenzusammenhang sich nicht aus irgendeiner „Tendenz" der Apg. verstehen lasse, sondern nur aus der Tatsache, daß sie nach Absicht des Lukas eine apologetische Ansprache sein soll, wie sie etwa ein Märtyrer an die erbittertsten Feinde des Christentums zu des Vfs. Zeit, die Juden, gehalten haben würde. Diese lege er dem St. in den Mund, ohne Verständnis für die damalige geschichtliche Situation. Eine Reihe Parallelen zwischen dem Auftreten des St. und dem der Helden der Märtyrerakten werden aufgezeigt und darauf das Verständnis des Gedankenganges der Rede von obiger Voraussetzung aus durch eine eingehende Analyse zu vermitteln gesucht. Hiernach sind Abraham und sein Same, Joseph, Moses, Typen der frommen Christen, die als Fremdlinge auf dieser Welt von allen gehaßt und verfolgt werden, trotzdem aber die Lieblinge Gottes und Erben der Verheißung sind. Von c. 7, 30 ab werde Moses Typus des Messias überhaupt, und daran knüpfe sich die scharfe Polemik gegen die Juden 7, 35 ff. Auch ihr Tempelbau werde als Abfall von Gott gebrandmarkt. Zu allen diesen Gedanken werden Parallelen aus den christlichen Märtyrerakten und sonstiger altchristlicher Literatur nachgewiesen.

In Heft 1 2 u. 3 1921 der ZNW. gibt H. Windisch (Leiden) eine ausführliche Liste der in den Jahren 1914–20 erschienenen englisch-amerikanischen Literatur zum N. T. mit (teilweise eingehender) Charakterisierung.

Zwei Beiträge zur synoptischen Quellenforschung von K. G. Goetz (Basel) in ZNW. 1921, 165–70. 1. Die rabbinische Vorlage von Mt. 16, 18. G. lehnt die Ansicht Immischs, daß die örtlich-zeitliche Bestimmtheit der Situation das Wort Mt. 16, 18 Jesu nahelegen konnte (s. diese Ztschr. 1916, 513), ab und schließt sich der von J.s Gegner Dell darin an, daß es dem Mt. angehöre, will aber nicht, wie dieser, es als durch die frei schaffende Volksphantasie entstanden ansehen (s. diese Ztschr. 1914, 681 u. 1916, 513), sondern führt es auf bestimmte rabbinische Aussprüche zurück. Er zitiert eine Parallele aus dem midraschischen Sammelwerk Jalkut Schimʿoni zu Num. 23 9, in der Gott den Abraham eine Petra nennt, auf die er die Welt gründen wolle. Das Midraschwerk stamme zwar erst aus dem 13. Jahrh., gehe aber zurück auf Tanḥuma, den letzten bedeutenden palästinensischen Aggadisten um 400 n. Chr. Dieser biete aber vermutlich uraltes Traditionsgut, das Mt. wahrscheinlich gekannt habe. Daß die Rabbinen aus Mt. geschöpft, sei unwahrscheinlich, also bleibe nur beiderseitige Abhängigkeit von der uralten rabbinischen Tradition übrig, die Mt. leicht auf Petrus übertragen konnte wegen des Gleichklanges von Petrus und Petra. Mt verschmähe auch sonst dergl. rabbinische Übertragungen nicht. Ein Jesuswort sei es nicht wegen des Schweigens von Mk. und Lk. – 2. Im zweiten Beitrag verlegt G. das letzte Abendmahl Jesu nicht mit den Synoptikern nach Jerusalem, sondern in Fortsetzung der Salbungsgeschichte nach Bethanien, wie W. Haupt (Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung 1913, 133) es nach dem „Sonderbericht" des Mk. (= „S.", einer zweiten von H konstruierten erzählenden Quelle des Mk., der er wegen ihres „undogmatischen" Charakters eine viel größere geschichtliche Glaubwürdigkeit zuschreibt, als der anderen „dogmatisch korrigierten" Erzählungsquelle „G.", s. diese Ztschr. 1914, 328) schon früher vermutet hatte. G. stützt sich dabei auf den Bericht der außerkanonischen sog. Apostol schen Kirchenordnung, in der die Anwesenheit von Martha und Maria dabei vorausgesetzt werde.

H. Poggel.

Patrologie.

Der von dem verstorbenen Bonner Professor Gerhard Rauschen verfaßte **Grundriß der Patrologie** erscheint jetzt in 6. u. 7. Auflage, neu bearbeitet von Dr. Joseph Wittig, Professor an der Universität Breslau (Freiburg, Herder; ℳ 30,—, geb. ℳ 36.—). Der so handliche Grundriß von Rauschen hatte die weiteste Verbreitung gefunden; die Umarbeitung durch Wittig macht das Buch noch brauchbarer. Nicht nur der äußere Umfang ist gegenüber den früheren Auflagen gewachsen — die starke Verwendung von Kleindruck ermöglichte eine weitgehende Vervollständigung des dargebotenen Stoffes —, Wittig hat auch eine durchgreifende Umgestaltung des Inhaltes vorgenommen. Wittigs Ziel bei der Neubearbeitung, „unseren jungen Theologen ein möglichst lückenloses Bild von dem reichen Geistesleben des christlichen Altertums" zu geben, „daß sie zugleich die Grundlegung der christlichen Kultur des Mittelalters durch die altchristlichen Väter verstehen, daß sie möglichst alle Vätternamen und Väterlesungen des Breviers in ihrer geschichtlichen Umgebung kennen lernen und die innere Einheit der altchristlichen und der heutigen katholischen Geisteskultur einsehen, daß sie aber auch mit Verständnis die fachwissenschaftlichen Zeitschriften lesen und der immer weiter schreitenden Forschung einigermaßen folgen können" und endlich, „daß die künftigen Priester die Väterschriften lesen und gebrauchen lernen", ist gewiß ein schwer zu erfüllendes Programm. Aber bei einem Vergleich einzelner Teile mit den entsprechenden Abschnitten der früheren Auflagen zeigt sich der Fortschritt, den die Neuauflage in jeder Beziehung gegen die frühere Ausgabe bedeutet. Das Vollständigkeitsstreben bedeutet allerdings auch eine Gefahr, da doch mancher jetzt genannte Name für den Leser immer nur ein leerer Name bleibt. Ganz vorzüglich finde ich den Hinweis auf die bei Herder erschienenen drei Enchiridien (Rouêt de Journel, Denzinger-Bannwart und Kirch), da die Theologen sich bezüglich dogmengeschichtlicher Fragen nach Rauschen-Wittig sehr schnell orientieren können und zu den Quellen selbst geführt werden. Es wird den Theologiestudierenden wegen der hohen Preise schwer fallen, ein größeres Lehrbuch der Patrologie zu kaufen. Um so mehr ist diese Neubearbeitung von Rauschens Grundriß zu begrüßen, der alles Wesentliche, auch in Literaturangaben und dogmengeschichtlichen Hinweisen, enthält.

Bei Weidmann-Berlin erschien der erste Band einer kritischen Textausgabe der Werke Gregors von Nyssa. (Gregorii Nysseni Opera, Volumen I **Contra Eunomium Libri** edidit Vernerus Jaeger Pars prior Liber I et II [vulgo I et XIIb]. Berlin 1921, ℳ 40.—). v. Wilamowitz-Möllendorff hat die Ausgabe nicht nur angeregt bzw. seinem Schüler übertragen, sondern auch durch Unterstützung aus der ihm zum 60. Geburtstag im Jahre 1911 dargebotenen Spende ermöglicht. Außerdem hat noch das Kultusministerium und der Senat der Universität Kiel durch Geldmittel die Drucklegung gefördert. Die von der Kirchenväter-Kommission der preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin herausgegebenen „Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" sind zeitlich begrenzt, und so ist es eine für die Patrologie bedeutsame Tat, wenn Wilamowitz-Möllendorff die kritische Ausgabe der bedeutenden griechischen Schriftsteller nach dem Konstantinischen Frieden veranlaßt. Gern liest man in der Vorrede von Wilamowitz die Worte dieses bedeutendsten Vertreters der klassischen Philologie, in der er die Philologen auf die noch zu leistende Arbeit hinweist: „Quippe persuasum habeo imprimis digna esse inquisitione vere historica ea tempora, quibus ecclesia christiana veterem Graecorum religionem atque philosophiam eo vicit, quod multa earundem in doctrinam et vitam suam recipiebat, exstirpandos esse terminos, quibus sacra et profana philologia, ecclesiae et imperii historia non sine gravissimo veritatis detrimento distinentur" (VII). Warum gerade Gregor von Nyssa zuerst erscheint, begründet Wilamowitz damit, daß eine Ausgabe der Werke des ihn besonders interessierenden Gregor von Nazianz von Krakau zu erwarten sei, Gregor von Nyssa aber sei „hominem nec mentis acumine nec civitatis aut ecclesiae regendae scientia praecellentem, sed probum, sincerum, amabilem" (S. VIII). Diese Charakteristik wird freilich der großen Bedeutung Gregors für die spekulative Theologie nicht gerecht. Der vorliegende erste Band der Werke Gregors bringt Buch I u. II der Streitschrift gegen Eunomius, das umfangreichste Werk Gregors und eine der besten Streitschriften gegen die Arianer. Die Ausgabe ist auf Grund sorgfältigster Erforschung aller zugänglichen Handschriften gearbeitet. Hoffentlich erfüllen sich nicht die trüben Erwartungen des

Meisters der Philologie, sondern die Hoffnungen des Herausgebers, so daß wir bald eine Fortsetzung der Arbeit zu erwarten haben.

Werner Achelis, **Die Deutung Augustins**, Bischofs von Hippo, Analyse seines geistigen Schaffens auf Grund seiner erotischen Struktur (Prien 1921). Der Verf. stützt sich auf die Theorien von Siegmund Freud, der im Verlaufe seiner Erforschung des Seelenlebens entdeckte, „daß der Haupterreger innerer Unausgeglichenheit im Bereich des Unterbewußtseins, der möglicherweise sogar den tieferen Nährboden aller Neurosen ausmache, die Sexualität sei, daß sie als konstante Energiemasse dauernd im Unterbewußtsein sich rühre, und daß eine ganze Reihe von Erscheinungen . . . auf sie als Urkraft zurückzuführen seien" (S. 3). Freud genügt dem Verf. aber noch nicht, er baut außerdem noch auf dem Blüherschen Erosbegriff auf. Von hier aus wird Augustinus „gedeutet", d. h. eigentlich handelt es sich gar nicht um Augustinus, sondern „Augustinus, über dessen Seelenleben wir außerordentlich gut durch ihn selbst berichtet sind, ist in hervorragendem Maße geeignet, eine anschauungsdurchtränkte Folie für Untersuchungen allgemeiner Art zu bilden" (S. 12). Augustin — darin folgt der Verf. Harnack — ist vielleicht der größte Genius des Abendlandes zwischen Plato und Goethe. Aber es liegt bei Augustin, so erkennt bei der Lektüre der Konfessionen nach Meinung des Verfassers jeder, der mit den Grundsätzen der analytischen Psychologie nur halbwegs vertraut ist, eine starke Neurose vor (S. 19). Nervenärzte gab es damals leider noch nicht, die Psychoanalyse war noch nicht entdeckt, sonst hätte vielleicht, sollte man meinen, dem Bischof von Hippo noch geholfen werden können. Freilich, so sagt der Verf.: „Augustin ist . . . viel zu guter Seelenkenner, um nicht instinktiv zu fühlen, was ihm fehlt, wo die Quelle seiner Leiden zu suchen ist. Wie weit von dort die unterirdischen Miniergänge reichten, konnte er natürlich nicht wissen. Es mußten erst Jahrhunderte naturwissenschaftlicher Schulung darüber hingehen, um überhaupt auf dies eigenartige Phänomen aufmerksam zu werden und es aufzudecken. Im Besitze der Früchte dieser Arbeit bleibt also nichts weiter zu tun, als geschärften Auges, wissend, das zu konstatieren, was da ist, worauf Augustin selbst, die Zusammenhänge ahnend, immer wieder hingewiesen hatte: Neurose auf Grund gestörter Sexualität" (S. 31). Es ist bemerkenswert, daß der Verf. selbst wenigstens einsieht, daß solche Untersuchungen unerquicklich und peinlich sind. Auf die Art und Weise, wie Stellen aus den Konfessionen gepreßt und mißdeutet werden, einzugehen, würde hier zu weit führen. Welch ein Glück, daß der Verf. wenigstens noch Harnack folgt und Augustin den Ruhm eines großen Genius der abendländischen Menschheit trotz seiner Neurose lassen will. Wäre er gerade Seeck (vgl. Geschichte des Unterganges der antiken Welt, Stuttgart 1920, Bd. VI) in die Hände gefallen, so hätte er ihn vielleicht ebenso wie Hermann Hefele (vgl. Des hl. Augustinus Bekenntnisse übertragen und eingeleitet von Hermann Hefele, Jena 1921) unter die Mittelmäßigen versetzt. Ich kann mir nicht versagen, zum Schluß ein Wort von Theodor Haecker hierherzusetzen: „Es gibt Menschen, die in den Augen des Christen ‚zu Tode' krank sind (zum geistigen Tode, denn um andere Krankheiten kümmert sich der Christ, der heroischeste Mensch, eigentlich nicht viel), gegen die der Psychiater aber nicht den mindesten Verdacht hegt, daß sie krank sein könnten; im Gegensatz dazu sind andere, die der Psychiater am liebsten einsperren möchte, nach christlicher Diagnose ‚eminent' gesund, denn zur Gesundheit des Geistes in dieser Welt gehört unbedingt eine gewisse ‚Unruhe'."

P. Simon.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Religion in ihrem Werden und Wesen. Von Berthold von Kern (Berlin 1919, Aug. Hirschwald; *M* 18,— u. Proz.) Im ersten Teil der Schrift behandelt Verf. zunächst das Werden der Religion, indem er die primitiven Keime der Religion aus dem Leben der heutigen Naturvölker heraus festzustellen sucht, darauf bietet er einen Überblick über die Entwicklung der geschichtlichen Religionen und eine Darlegung der Grundzüge der religiösen Gesamtentwicklung, um endlich diesen Teil mit einer ausführlichen Erörterung der psychologischen Wurzeln der Religion zu schließen. Der zweite kritische Teil sucht Begriff und Wesen sowie den Eigeninhalt der Religionen festzustellen. Ein dritter Teil zeichnet sodann den Aufriß einer Religion, wie sie dem heutigen, weit vorgeschrittenen Zustande der Menschheit nach Ansicht des Verf. entspricht. Verfasser, von Beruf nicht Religionsforscher, sondern Mediziner, steht ganz im Banne des religionsgeschichtlichen Evolutionismus. Was dieser

an Resultaten gewonnen zu haben glaubt, ist im ersten Teil gut zusammengestellt. Die Religion ist ihm, wie er im zweiten Teil ausführt, nichts weiteres als die Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt, dem Leben und vor allem mit sich selbst. Der volle Inbegriff der Religion läßt sich nach ihm in die Worte fassen: „Religion ist die einheitliche Ordnung des gesamten innern und äußern Lebens nach Maßgabe eines idealen Wertes, der dem Leben erkenntnisgemäß zugrunde gelegt wird." Dieser ideale Wert aber ist die Entwicklung des Weltganzen, dessen Teile wir sind, durch Arbeit an den Aufgaben des Lebens. Die Frage aber nach dem Sinn und Ziel der Entwicklung selbst dürfen wir nicht mehr stellen. Der Gottesglaube, die Annahme einer substantiellen Seele, Offenbarung, Dogma, Unsterblichkeits- und Jenseitsglaube, der Vergeltungsgedanke, sosehr sie in der bisherigen Religion eine große Rolle gespielt haben, sind aus der rein weltlichen Menschheitsreligion, der die Zukunft gehören soll, auszuscheiden.

Der entropologische Gottesbeweis. Von Dr. Jos. Schnippenkötter (Bonn 1920, A. Marcus u. E. Weber; *M* 15,—). Verf. bietet hier in gedrängter Kürze den wesentlichen Inhalt zweier größerer Schriften zum gleichen Thema, deren Drucklegung wegen der augenblicklichen wirtschaftlichen Schwierigkeiten unmöglich war. Im ersten, physikalischen Teil des vorliegenden Buches behandelt S. die verschiedenen Formulierungen, die engeren und weiteren Fassungen des Entropiegesetzes sowie die naturwissenschaftlichen Bedenken gegen das Gesetz, denen so viel Gewicht beigemessen wird, daß es, wennschon es innerhalb gewisser, relativ weiter Grenzen des physikalischen Gebietes Geltung hat, dennoch als Grundlage weitestgehender Weltforderungen nicht in Anspruch genommen werden kann. Die Bündigkeit des entropologischen Gottesbeweises scheint nach S. schon dadurch aufgehoben, daß es (auf dem Gebiete der Mikrophänomene) Prozesse von antientropischem Verlauf gibt. Merkwürdigerweise wird aber einige Seiten weiter, am Schlusse eines dem ersten Teil angehängten Exkurses über Isenkrahes „Erste Voraussetzung" (I stellte 1910 sechs nach seiner Ansicht bisher noch nicht erfüllte Voraussetzungen für die Bündigkeit des Beweises auf), zugegeben, daß wir den apologetischen Entropiebeweis „physikalisch tatsächlich Boden gewinnen lassen" dürften, wenn überhaupt Naturgesetze Unterlage eines Beweises sein könnten, deren Gegenstand nicht auf empirischem Gebiete liege. Hier scheint es also, als ob nicht mehr naturwissenschaftliche, sondern lediglich philosophische Bedenken gegen den entropologischen Gottesbeweis in Betracht kämen. Im zweiten philosophisch-apologetischen Teil trägt S. zunächst „philosophische Bedenken gegen die absolute Gültigkeit des Entropiegesetzes" vor. In diesem Teil, der eigentlich das Wesentlichste von dem darstellt, womit S. über Isenkrahe hinausgeht, haben wir uns — offen gestanden — vom Verf. enttäuscht gefunden. Der Nachweis, daß es sich beim Entropiesatz nicht um ein logisch-apriorisches Axiom von absoluter Geltung handelt, ist doch wirklich überflüssige Kraftvergeudung, denn selbst jene Theologen, welche sich auf Thwolsons überschwengliches Lob des Entropiesatzes beziehen, haben zweifellos nie daran gedacht, seinen Charakter als Erfahrungssatz irgendwie in Frage zu stellen. Sehr bedenklich erscheint es, daß S. nur die metaphysische Gewißheit als wirkliche Gewißheit gelten läßt, und daß er keine Grade der Gewißheit zuläßt. Die physische Gewißheit, die auf der Annahme der Konstanz der Naturgesetze beruht, existiert für ihn nicht. Alle naturwissenschaftlichen Sätze können, weil wegen der Kontingenz der Naturgesetze metaphysischer Gewißheit entbehrend, nach S. nur Wahrscheinlichkeitssätze sein. Nicht einmal über empirische Einzeltatsachen soll es nach S. wegen der beschränkten Zahl und Unvollkommenheiten unserer Wahrnehmungsorgane Gewißheitsurteile geben, die als Unterlagen eines stringenten Beweises dienen könnten. Noch viel weniger können dann Naturgesetze einem Gewißheitsbeweise als Prämisse dienen. Von ausschlaggebender Bedeutung ist für S. der Umstand, daß die Naturgesetze durch Induktion gewonnen werden, daß aber die Möglichkeit eines Gewißheitsbeweises durch Induktion nicht unbestritten ist. Sieht Verf. wirklich nicht ein, daß er mit solchen Aufstellungen überhaupt alle Gottesbeweise der katholischen Apologetik, die ja sämtlich irgendwie von empirischen Tatbeständen ausgehen, unmöglich macht? Man wundert sich nun kaum noch, wenn Verf. im Hinblick auf ein Wort Plancks über die sog. Zufallsgesetze auch das Kausalgesetz bereits wanken sieht. Man gewinnt fast den Eindruck, daß S. selbst ohne jeden festen philosophischen Standpunkt ist, dagegen begierig alle ihm zur Aufstellung von Bedenken gegen den Entropiebeweis brauchbar erscheinenden Ansichten, woher sie auch kommen mögen, aufgreift. Schon im ersten Teile der Schrift hat Verf. zu den beiden ersten Voraussetzungen

Jsenkrahes Stellung genommen, indem er die erste fallen ließ, bezüglich der zweiten aber den direkten Beweis unternahm, daß sie nicht erfüllt sei (wegen der Existenz antientropischer Prozesse). In zwei besonderen Kapiteln behandelt er nun noch die übrigen vier Voraussetzungen Jsenkrahes. Die Geltung des Entropiesatzes für die Welt ist davon abhängig, daß die Welt räumlich endlich ist (3. Voraussetzung), daß die in einem endlichen Quantum von Materie enthaltene Energie nicht von unendlichem Betrage ist (4. V.), daß die Annäherung an den Weltenstillstand nicht nach Art einer asymptotisch sich annähernden Kurve stattfindet (5. V.) und daß endlich vor Beginn der Weltentropie überhaupt keine Naturprozesse stattgefunden haben oder doch nur während einer endlichen Zeitdauer (6. V.). Mit Rücksicht auf immerhin vorliegende Schwierigkeiten, das Erfülltsein der genannten Voraussetzungen streng zu beweisen, mag es auch ungleich näherliegen als das Gegenteil, haben manche Apologeten darauf verzichtet, den entropologischen Gottesbeweis als stringenten Beweis aufrechtzuerhalten, und auch wir haben uns zu dieser Auffassung bekannt und halten daran nach wie vor fest. Dagegen läßt sich der Entropiesatz, wofür S. gar keinen Blick zu haben scheint, immer noch sehr gut verwenden, um zu zeigen, daß die moderne Naturwissenschaft, weit entfernt, dem Gottesglauben Schwierigkeiten zu bereiten, diesem vielmehr sehr günstig gegenübersteht. Der Entropiesatz bereitet nicht den Theisten, sondern den Atheisten Beklemmung. Für sie hat er eine „fatale Konsequenz", und sie begeben sich deshalb geradezu auf die Suche, um eine Durchbrechung des Gesetzes irgendwo zu finden, wie Svante Arrhenius (Das Werden der Welten, S. 174) dies offen ausspricht. Diese Voreingenommenheit der ungläubigen Forscher mahnt jedenfalls auch zur Vorsicht gegenüber Behauptungen von einer Durchbrechung des Entropiesatzes. Im Schlußkapitel verbreitet sich S. dann noch über die Art, wie der entropologische Gottesbeweis, der erst in den neunziger Jahren aufgekommen ist, bisher in der Apologetik geführt und wie er seit der im Jahre 1910 von drei Seiten unabhängig voneinander einsetzenden Kritik (Jsenkrahe, A. Müller, Bavink) als stringenter Beweis mehr und mehr aufgegeben wurde.

Katholische Lebenswerte in moderner Beleuchtung. Von Dr. J. Gotthardt (Frankfurter zeitgemäße Broschüren Bd. 39, Heft 8/9; Hamm 1920, Breer u. Thiemann; ℳ 1,50). Verf. sucht die Bedeutung der katholischen Lehre für das Kultur- und Wissenschaftsleben der Gegenwart darzutun und beantwortet im Zusammenhang damit die Frage, ob der nach der Revolution eine Zeitlang hier und da bemerkbare Optimismus hinsichtlich einer Annäherung oder gar Vereinigung der christlichen Konfessionen berechtigt sei, im wesentlichen negativ. Weitere Abhandlungen erörtern die Eigengesetzlichkeit der christlichen Pädagogik und die Pflichten der Katholiken gegenüber der modernen katholischen Literatur.

Lebensrätsel und Lebensaufgabe. Von P. Theophil Ohlmeier O. F. M. (Hildesheim 1919, Franz Borgmeyer). Das aus seelsorglichem Interesse für das schlichte Volk geschriebene Büchlein beantwortet mit gutem Geschick eine Reihe von Fragen und Zweifeln, die das Seelenleben des Christen erfahrungsmäßig beunruhigen können, z. B. die scheinbare Nichterhörung des Gebetes, die Unvollkommenheiten in der Kirche, Fehltritte von Priestern, die große Zahl der Andersgläubigen, das Schicksal der ungetauften Kinder usw.

Unter dem Titel **Die „neue" Apologetik** stellt Dr. Jos. Adrian-Erfurt in der Zeitschrift „Wissen und Glauben" (19. Jahrg. 1921, H. 1, S. 10–14) beherzigenswerte Forderungen an eine vollkommene Apologetik auf, wobei er vor allem anregt, an Stelle einer ängstlichen Verteidigungsapologetik, die oft niederdrückt, eine begeisterte Angriffsapologetik der Liebe zu pflegen. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

G. Walter, **Die Heidenmission** nach der Lehre des hl. Augustinus (Münster, Aschendorff; ℳ 50,–). In den von Schmidlin herausgegebenen „Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texten" erscheint vorliegende Dissertation. Augustin ist wegen seiner Universalität immer und überall ein dankbarer Autor, an dem sich junge und alte Kräfte versuchen können. Bei den vielerlei Fragen, die man betreffs der Heidenmission stellen kann, gibt es besonders deshalb viele Antworten bei ihm, weil jene Fragen innig zusammenhängen mit den Gnadenproblemen, die eine so ausführliche Auslegung durch ihn erfahren haben. So konnte Verfasser seine Schrift zu dem stattlichen Umfange von 216 Seiten sich auswachsen lassen. Vorabeiten

über Augustin liegen zudem in Fülle vor, sonst wäre für eine Erstlingsarbeit die Bewältigung aller Augustin-Schriften eine recht schwere Aufgabe. Verf. behandelt seinen Stoff in zwei Abschnitten: 1. Die Grundlagen der Heidenmission (Tiefstand, Veranlagung, Heilsweg, Berufung); 2. Die Ausführung der Heidenmission (Ziel und Aufgaben, Mittel und Wege). Die Schrift zeugt von fleißiger Lektüre in Augustin, bringt manche Belege aus ihm und ließe sich leicht. Sie ist nicht nur für den Missionar, sondern auch für den Theologen von Interesse. Unter der sonst reichlich angeführten Literatur vermißt man ungern die tüchtige zweibändige Schrift von L. Capéran, Salut des Infidèles 1912; vgl. Theol. u. Glaube 1912. Schon methodisch hätte diese Schrift reichen Stoff zu einer guten Einleitung und zu einem passenden Ausblick am Anfang und Ende geboten. Bei einer etwaigen Neuauflage läßt sich diese Abrundung der Schrift leicht erreichen.

Dr. Rackl, Prof. in Eichstätt veröffentlicht im „Divus Thomas" VII 1920 eine gelehrte Abhandlung über „Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrios Kydones für Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas". Thomas war ins Griechische übertragen, um die dortige Theologie im Sinne der lateinischen Kirche zu beeinflussen. Dagegen wandte sich Kabasilas (1360) hauptsächlich aus Gründen des Filioque. Kydones (1400) hingegen verteidigte den Aquinaten. Der Fachtheologie wird von dieser fleißigen Studie dankbar Kenntnis nehmen.

Adam fand in der Entgegnung Poschmanns eine Veranlassung, von neuem seine Ausführungen über Augustins Bußlehre zu prüfen. Er veröffentlicht das Ergebnis in der Schrift: **Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin** (Kösel, Kempten). Adam bleibt bei seiner Ansicht, die bei Besprechung seiner ersten Schrift hier 1918 S. 307 skizziert wurde. Poschmanns Abhandlung, die in der Innsbrucker Zeitschrift erschien, ist als Separatabdruck zu haben. Wir werden demnächst in einer Gesamtübersicht auf beide zurückkommen müssen.

Metzner, Gymnasialprofessor in Culm schrieb über **Die Verfassung der Kirche** in den zwei ersten Jahrhunderten, unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Harnacks (Danzig, Westpreußischer Verlag; 248 S., ℳ 10,—). Verf. beginnt die Darstellung mit der Sendung der Apostel und erörtert dann genau und eingehend die Einzelfragen, die sich bei der Untersuchung der Urverfassung einstellen: Primat, Presbyterat, Diakonat; Apostel, Propheten, Lehrer; Monarchischer Episkopat usw. Da die behandelten Fragen vielerlei Mißverstand und Entstellung bei den Gegnern finden, bietet die Schrift gutes Material zur Verteidigung des katholischen Standpunktes für Vorträge und Diskussionen.

Hugo Koch, **Kallist und Tertullian.** Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Bußstreitigkeiten und des römischen Primats (Heidelberg, K. Winter; ℳ 5,40 u. 50% Zuschlag). Verf. nimmt Stellung zu den bekannten Bußfragen, die besonders bezüglich Tertullian und Kallist akut sind. Bedeutet Tertullian der Montanist einen Abfall von der alten Bußordnung oder die konsequente Fortsetzung der alten Tradition? Ersteres behaupten mit Esser u. a. die meisten Katholiken. Letzteres die meisten — nicht alle — Akatholiken. Koch erneuert wesentlich die These seines Lehrers Funk, wonach die alte Kirche über die Kapitalsünder die Exkommunikation aussprach und diese nicht wieder aufhob. Der Streit heftet sich an die beiden Schriften Tertullians De poenitentia und De pudicitia. Die meisten Katholiken finden zwischen beiden einen Gegensatz; sie sagen, Tertullian habe seine Meinung als Montanist geändert. K. unterzieht nun sämtliche Schriften des noch katholischen Tertullian einer sehr sorgfältigen Untersuchung und kommt zu dem Schluß, daß in ihnen auch der frühe Tertullian schon die spätere Lehre von den peccata irremissibilia lehre. In De pat. 5 träten die drei Kapitalsünden hervor; in Apol. 39 heiße es, daß die Kirche ein Vorgericht des jüngsten Gerichtes vollziehe, wenn nämlich jemand so gefehlt hat, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Ebenda 2 heiße es, daß Christen ihres Namens verlustig gehen, wenn sie Heidnisches tun: excludimur enim [scil. nomine eorum], si facimus quae faciunt non christiani und ebenda 44: daß im Gefängnisse Christen wegen ihres Glaubens liegen, „oder wenn auch noch als etwas anderes [nämlich als Verbrecher], dann ist er schon kein Christ mehr", sondern wie Kellner-Esser erklärt, „ein Abtrünniger oder Exkommunizierter". De idol. 24 sage Tert.: „Certe idololatres in arcae typo [Kirche] non habetur". Somit spräche Tert. in zwei echt katholischen Schriften Götzendienern und Verbrechern die Zugehörigkeit zur Kirche ab. Aus De cor. mil. 11 (um 211) gehe hervor, daß damals Katholiken und Montanisten noch einig waren im dauernden

Ausschluß dieser Sünder. Gleiches ergäbe sich aus De monog. 15, und De ieiun. 1, wo die Fleischessünder noch keine Verzeihung fänden. Die in De poenit. gebrauchten Ausdrücke bedeuteten „Vergebung von Gott", nicht von der Kirche, es kämen die unzweideutigen Ausdrücke, pax, communicare, die sich in De pud. so oft fänden, in De poen. nie vor. Koch schließt: „Eine kirchliche Hilfe auf dem Todbette wird für die Zeit vor dem Erlasse [des Kallistus] als unter Umständen möglich zugegeben werden müssen. Eine solche brachte jedoch keine tatsächliche und sichtbare Wiederverbindung mit der Gemeinde. Aber auch ohne Todesgefahr kamen außerordentliche, durch besondere Offenbarungen, Träume, Erscheinungen und namentlich durch Märtyrerspruch veranlaßte Wiederaufnahmen vor." Die Untersuchungen Kochs sind mit wissenschaftlich genauer Berücksichtigung sowohl des Textes als der gesamten Literatur angestellt, und sie werden die Bußfrage, die ohnehin kürzlich wieder lebhaft unter Katholiken erörtert wurde, von neuem auf die Tagesordnung bringen. Möge sie nur allseits ohne Voreingenommenheit mit rein historischen Mitteln gelöst werden. Wer den Begriff des dogmatischen Fortschritts im Auge behält, weiß, daß das Dogma an dem Ergebnis weniger Interesse hat, als manche glauben: Der sakramentale Bußgedanke war stets vorhanden; er äußerte sich aber in verschiedenen Formen; als letzter Zweig am Stamme der Buße erwuchs um 1000 der Ablaß. B. Bartmann

Kirchenrecht.

A. de Smet, **De sponsalibus et matrimonio** tom. I. et II. Brügge (Car. Beyaert) 1920 liegt in dritter Auflage vor. Der Stoff wird nicht nur nach der rein kanonistischen, sondern auch nach der moralischen und dogmatischen Seite behandelt. Durch historische Rückblicke und durch die Gegenüberstellung der kirchlichen und staatlichen Bestimmungen wird die Darstellung belebt. Das Lehrbuch bietet eine äußerst kritische und gründliche Erörterung der einschlägigen canones des kirchlichen Gesetzbuches und ist nicht nur vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus gesehen eine hervorragende Bereicherung der eherechtlichen Literatur, sondern auch von hohem praktischen Werte. Es gibt kaum eine bemerkenswerte Frage, die der Verfasser nicht in den Kreis seiner Untersuchung zieht und auf die er nicht eine gut begründete und klare Antwort gibt. Die Einreihung der Mängel im ehelichen Willen unter die Ehehindernisse entspricht nicht der Auffassung des Kodex.

H. Cocchi, **Commentarium in codicem iuris canonici** ad usum scholarum. lib. I Normae generales, Turin (Petr. Marietti) 1920, £ 7,—. Der eigentlichen Darstellung des geltenden Rechtes ist eine kurze und ziemlich minderwertige Einleitung (Rechtscharakter der Kirche, Begriff und Geschichte des kanonischen Rechtes, der Kodex und die kirchlichen Rechtsquellen) vorausgeschickt. Klar und erschöpfend ist die Exegese der einzelnen canones des kirchlichen Rechtsbuches, wobei die Abhängigkeit besonders von dem Kommentar Marotos nicht zu verkennen ist.

P. Jos. Noval O. Pr., **Commentarium Codicis iuris canonici** lib. IV. de processibus. Turin (Petr. Marietti) 1920, £ 20,—. Der Verf. gibt zunächst eine Einführung, die als eine geschickte und gute Orientierung über den Prozeß im allgemeinen zu begrüßen ist. Für die ganze Anlage des Lehrbuches ist die peinlichste Einhaltung des Dekretes der Studienkongregation vom 7. August 1917 bestimmend gewesen. Der Darstellung des heutigen Rechtes wird regelmäßig eine geschichtliche Übersicht der einzelnen Rechtsinstitute vorausgeschickt, die durchweg genügt. Die Exegese ist teilweise wenig verständlich und läßt an Klarheit zu wünschen übrig; dafür zeichnet sich der Kommentar anderseits aus durch eine treffende Definition juristischer Begriffe und durch klare Herausstellung der wesentlichen Momente, was auch schon durch den Druck selbst hervorgehoben ist. Das Buch würde an praktischer Brauchbarkeit noch gewinnen, wenn die canones, auf die im Gesetzbuch verwiesen wird, an der einschlägigen Stelle zum Abdruck gebracht würden.

H. E. Feine befaßt sich in seiner juristischen Habilitationsschrift: **Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648—1803** (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von Stutz, 97. u. 98. Heft. Stuttgart, F. Enke; ℳ 120,—) mit der Besetzung der Reichsbistümer im Heiligen Röm. Reiche, wobei die staatsrechtlichen Verhältnisse Deutschlands sehr hervortreten. Im einzelnen ist Gegenstand der Abhandlung: das aktive und passive Wahlrecht, die Vorbereitung der Wahl, die kaiserlichen Rechte, insbesondere der Wahlkommissar und die Exklusive, der Wahlakt, die Konfirmation, die Bistumskumulationen, die Wahlkapitulationen,

Regierungsantritt und Konsekration, der Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Zwei Tabellen veranschaulichen den Stand der deutschen Fürstbischöfe von 1500–1803 und die Kumulationen deutscher Reichsbistümer für dieselbe Zeit. Bestimmend für die Eigenart der Bistumsbesetzung im Reiche war die Doppelstellung der Bischöfe als Reichsfürsten und als Vorsteher der Diözesen. Daher kam es, daß manche Rechtsbildungen des weltlichen Rechts, die maßgebend waren für die Bischöfe als Reichsfürsten, auf die für die Bistumsbesetzung grundsätzlich geltenden kanonischen Regeln Einfluß ausübten oder sie gar völlig zerstörten. Von Bedeutung waren auch die Gefahren der Reformation, so daß der Anschluß der katholischen Hochstifte an katholische Fürstenhäuser gefördert wurde. Für die Besetzung waren dann ähnliche Grundsätze entscheidend, wie bei der Nachfolge in weltliche Territorien; die Bestimmungen über kanonische Geeignetheit spielten eine untergeordnete Rolle; dem Mangel der Erblichkeit konnte das Institut der Koadjutorie abhelfen. So war das Wahlrecht der Domkapitel jahrhundertelang z. T. illusorisch. Der Höhepunkt der Entkirchlichung der Besetzung der Reichsbistümer liegt um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert; dann trat allmählich eine rückläufige Bewegung zu den kirchlichen Grundsätzen ein. Der Verfasser forscht auch nach den Verbindungslinien mit dem Mittelalter, so daß die Arbeit bis an den Anfang des 16., z. T. bis ins 15. Jahrhundert zurückreicht. Auch auf Berührungspunkte mit dem Recht des 19. Jahrhunderts wird gelegentlich verwiesen. Die gründliche Untersuchung stellt einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des alten Reichsstaatsrechtes dar und füllt eine Lücke in der kirchenrechtsgeschichtlichen Literatur voll aus.

A. Korczok, **Die griechisch-katholische Kirche in Galizien** (Osteuropainstitut in Breslau. Quellen und Studien. Fünfte Abteilung: Religionswissenschaft 1. Heft. Leipzig u. Berlin 1921, B. G. Teubner; ℳ 30,–). Ohne allen Zweifel ist die Erforschung der slawischen Kultur von den Westeuropäern bisher fast völlig vernachlässigt worden, weil man den Kulturwert des Slawischen nicht genügend eingeschätzt hat. Die Folge war, daß der Überblick und die Abschätzung der geschichtlichen Zusammenhänge, der politischen, religiösen und sozialen Strömungen sowie der liturgischen und künstlerischen Bewegungen der Jetztzeit nicht möglich war. Das öffentliche und private Leben in Osteuropa ist aber mit dem religiösen Leben und kirchlichen Geiste so innig verbunden, daß die Erforschung der religiösen Kultur jener Länder und Völker unbedingt notwendig ist zur richtigen Erkenntnis der Kulturwelt des Slawischen überhaupt. Das war der Grund, weshalb das in Anlehnung an die Breslauer Universität und Technische Hochschule zum Zwecke der Erforschung der Grundlagen und der Entwicklungsbedingungen des geistigen und wirtschaftlichen Lebens in Osteuropa und den angrenzenden Gebieten im Jahre 1918 gegründete Osteuropa Institut neben fünf anderen Abteilungen auch eine religions-wissenschaftliche Abteilung errichtete, deren Aufgabe es sein soll, die bisher völlig brachliegende osteuropäische religionswissenschaftliche Forschung in Deutschland zu beleben und zu fördern und zugleich eine Zentralstelle zu sein für sachkundige Auskunfterteilung an Gelehrte, weltliche und kirchliche Behörden usw. Mit dem vorliegenden Hefte tritt die Abteilung zum erstenmal an die Öffentlichkeit. Nach einer Einleitung, die eine kurze Geschichte der Union in Galizien von der Brester Union (1596) bis zur ersten Teilung Polens (1772) enthält, gibt der Verf. eine Darstellung der rechtlichen Stellung und Disziplin des Klerus sowie des religiös-sittlichen Zustandes des Volkes, um dann die Schicksale der griechisch-katholischen Kirche Galiziens unter der Herrschaft Österreichs nach ihrer ganzen rechtlichen Gestaltung darzutun. Er verbreitet sich weiter über das Verhältnis zwischen den Lateinern und Unierten, wobei die Frage der Mischehen und die Vereinbarung von 1863 eine große Rolle spielt. Zum Schluß gibt er einen Rückblick über die letzten Jahrzehnte; er weist hin auf die puristische Bewegung und die schismatische Propaganda in Galizien, auf Mißstände in der griechisch-katholischen Kirche Galiziens und auf die Anzeichen einer Entwicklung zugunsten der katholischen Kirche. Der Verfasser, der seine Arbeit quellenmäßig aufgebaut und die große Literatur gut verarbeitet hat, hat den Beweis erbracht, daß derartige Untersuchungen für die Kenntnis des gesamten kulturellen Lebens des Ostens von der größten Bedeutung sind. E. Schneider.

Katechetik.

Schule und Religionsunterricht. Erwägungen über konfessionellen Religionsunterricht und religionslosen Moralunterricht von Franz Joseph Peters, Doktor

der Theologie und Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar zu Köln. Heft 8 der Sammlung der Organisation der Katholiken Deutschlands zur Verteidigung und Förderung der christlichen Schule und Erziehung. (Düsseldorf 1921, Verlag der Kath. Schulorganisation, Bilkerstr. 36, Druck von L. Schwann in Düsseldorf; 42 S., ℳ 2,50.) Nach einem geschichtlichen Überblick: Von der kirchlichen Pfarrschule zur staatlichen Einheitsschule wird das Problem des Religionsunterrichts in der Einheitsschule erörtert: Die Umgestaltung des Religionsunterrichtes, Ersatz des Religionsunterrichtes, Ablehnung jedes Religionsunterrichtes. Im dritten Teile kommt der religionslose Moralunterricht zur Sprache. Die kurz, aber gut orientierende Schrift schließt mit einem Aufruf, durch eine sorgfältige, praktische, wohlvorbereitete, lebensvolle und eindringliche Haltung und Gestaltung des religiösen Moralunterrichtes die beste Apologie zu liefern und in energischer, konsequenter Arbeit, auch Aufklärungsarbeit, unsere Forderungen und Ziele zur Geltung zu bringen.

Religion und Leben. Das Arbeitsschulprinzip in seiner Anwendung auf den Religionsunterricht von Gustav Götzel, Katechet. Nr. 4 und 5 der religionspädagogischen Zeitfragen, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. J. Göttler (Kempten u. München 1920, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung; I. Teil V u. 117 S., II. Teil IV u. 124 S.). Zu den Modeschlagwörtern auf pädagogischem Gebiete gehört augenblicklich das Wort Arbeitsschule. Als ihr Gegensatz gilt den extremen Vertretern die „alte und veraltete Lernschule", behangen mit allen pädagogischen Sünden und Lastern der Vergangenheit. Nun bedeutet jedes Lernen Arbeit, in der mehr liegt als verschriener „Mechanismus". Auch wird in keiner Arbeitsschule das Lernen entbehrt werden können. Insofern sind Lern- und Arbeitsschule überhaupt keine Gegensätze. Deshalb ziehen manche Pädagogen für Arbeitsschule den Namen Tatschule oder Lebensschule vor. Man kann alle diese Bestrebungen zusammenfassen in die Formel: „Immer und überall selbsttätige und geistige Arbeit des Schülers und dabei Handbetätigung, wenn notwendig und möglich." In dieser Formel liegt etwas sehr Berechtigtes und auch schon von Plato her über die Reihe bedeutender Pädagogen und wirklicher praktischer Jugenderzieher, nicht bloßer „Stoffeinpauker", längst Geübtes und zum guten Teil als selbstverständlich Hingenommenes. Daß diese Forderung einmal mehr betont wird und nach jeder Seite hin mit ihr Ernst gemacht wird, ist im Interesse der Ausbildung und Erziehung zu begrüßen. Einseitigkeiten und Auswüchse aber, z. B. die zu starke Betonung manueller Arbeit, von der manche alles Heil erwarten, ferner didaktische Spielereien und Kindereien, die sehr weit ab von eigentlicher Arbeit liegen, sind ebenso energisch abzulehnen. Auch im Religionsunterrichte hat das Prinzip der Selbstbetätigung seine Berechtigung. Wir forderten von jeher den „lebendigen Glauben". Religion ohne religiöses Tun, Religion, die nicht umgesetzt wird in religiöses Leben, ist keine wahre Religion. Der Münchener katechetische Verein machte das Arbeitsschulprinzip im Religionsunterrichte zum Jahresziel katechetischer Besprechungen und legt die Arbeiten in oben genanntem Werke vor. Zur allgemeinen Orientierung führt G. Götzel in Begriff und Methode der religiösen Lebensschule ein. Dann wird das Arbeitschulprinzip angewandt auf die einzelnen Unterrichtszweige. J. Göttler wendet es an auf die Glaubenslehre, H. Mayer auf die Sittenlehre, Beichtunterricht und Verwaltung des Bußsakramentes, G. Schreiner auf Kommunionunterricht und Kommunionfeier, A. Heldmann auf die Firmung, G. Götzel auf Kindergebet und heilige Messe, V. Keller auf Heiligenleben und Heiligenverehrung, P. Ludger Rid O. S. B. auf das Kirchenjahr. Richtunggebend ist immer der Gedanke, mehr als es bisher geschehen ist, die Religion in Leben umzusetzen und nach der methodischen Seite hin regste Anteilnahme der Kinder und weiteste Berücksichtigung ihrer Erfahrungen zu erzielen. Die Ausführungen sind gut gelungen, der Raum verbietet, auf manche für den Religionsunterricht wichtige Einzelheiten einzugehen. Bei einer Neuauflage möchte der prinzipiellen Seite noch mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Es könnten noch schärfer auch die philosophischen Grundlagen solcher pädagogischer Fragen und Forderungen bloßgelegt werden. Auch möchte man noch genauer Grenzpfähle gesteckt wissen, wo das Arbeitsschulprinzip aus der Sonderheit des religiösen Lehrgutes seine Einschränkung findet. Jeder Katechet sollte dieses Buch studieren, er wird viele Anregungen und reichsten Nutzen daraus schöpfen.

Ausgeführte Katechesen zum katholischen Katechismus der norddeutschen Diözesen. II. Band: Von den Geboten. Bearbeitet von J. Gründer, Seminardirektor (Paderborn 1921, Druck und Verlag der Junfermannschen Buchhandlung;

VI u. 530 S., ℳ 18,—). Es liegt die siebte, verbesserte Auflage vor. Vgl. die früheren Besprechungen in dieser Zeitschrift.

In zweiter, vermehrter und verbesserter Auflage (11.—15. Tausend) erschien: **Der Weg zum Leben.** Katholisches Religionsbuch mit Beispielen vom Geistl.-Rat Johann Ev. Pichler (Mödling b. Wien 1921, Verlag des Missionshauses St. Gabriel; VI u. 512 S., brosch. ℳ 25,—, geb. ℳ 35,—). Besprechung in Theologie u. Glaube 1919, S. 357 f.

Das Himmelreich ist nahe. Vorbereitungen auf die Erstkommunion im engen Anschluß an die Biblische Geschichte von O. Hilker, Rektor und Religionsoberlehrer (Bad Mergentheim 1921, Verlagsbuchhandlung Karl Ohlinger; VI u. 140 S., ℳ 12,80). Das jetzige Alter der Kommunionkinder stellt an den Vorbereitungsunterricht besondere Forderungen auf Anschaulichkeit und Lebenswärme. Die abstrakten Katechismuswahrheiten können deshalb schwerlich Ausgangspunkt der religiösen Unterweisung sein. Einsichtige Lehrer der Katechetik und Pastoral forderten deshalb möglichsten Anschluß des Kommunionunterrichtes an die Biblische Geschichte, und zwar an das Leben Jesu. Daraus ergeben sich anderseits wieder gewisse Schwierigkeiten für den Zusammenhang der dogmatischen Wahrheiten und die aszetische Vorbereitung der Kommunionkinder. Das vorliegende Werk geht den angedeuteten Weg und macht das Leben Jesu zur Grundlage des ganzen Kommunionunterrichtes. Meist ist dieser Anschluß an das Leben Jesu natürlich und geradlinig, manchmal auch gekünstelt. Bei verschiedenen Lektionen wären auch die einzelnen Teile mehr in durchsichtigen, zielsicheren, auch für Kinder klaren Zusammenhang zu setzen. Alles in allem ist es ein Versuch, mit anerkennenswertem Eifer der in der Sache liegenden Schwierigkeiten Herr zu werden.

Wie lehren wir Religion? Versuch einer Methodik des evangelischen Religionsunterrichtes für alle Schulen auf psychologischer Grundlage. Von Richard Kabisch. Fünfte, stark veränderte Auflage bearbeitet von Prof. Dr. Hermann Vögel, Löbau in Sachsen (Göttingen 1920, Vandenhoeck u. Ruprecht; VIII u. 317 S., geh. ℳ 13,—, geb. ℳ 19,—). Psychologisch ist die Denkweise des Verfassers in überwiegendem Maße durch Wundt voluntaristisch bestimmt. Nach der religiösen Seite hin hat die Religionsphilosophie von James starken Einfluß ausgeübt. Dem Verfasser ist Religion „ein Lebensvorgang, nämlich das Eintreten einer neuen, aus der nicht erkennbaren Welt durch das Unterbewußtsein in das Bewußtsein einströmenden Lebenskraft, die durch die Gehobenheit des Gefühls als unmittelbar wirklich erfahren wird. Sie ist unmittelbare Wirklichkeit des über sich selbst gesteigerten Lebens" (S. 12). Von diesem Standpunkte aus werden die Probleme des Religionsunterrichtes unter Benutzung der einschlägigen Literatur ausführlich besprochen. Was die praktische Frage des Religionsunterrichtes anbetrifft, so ist der Verfasser Anhänger eines staatlichen, rein schulischen, richtungs- und kirchenfreien Religionsunterrichtes, wie es bereits der Religionsunterricht des freien deutschen Protestantismus ist. Parallel damit soll ein dem Wesen der Kirche entsprechender kirchlicher Religionsunterricht gehen, der auf die Teilnahme an der religiösen Gemeinschaft abzielt. Denselben dualistischen Standpunkt finden wir bei der Frage des Moralunterrichtes. Hier darf die Lösung nicht lauten: Religionsunterricht oder Moralunterricht, sondern Religionsunterricht und Moralunterricht, beide allerdings selbständig, jede Disziplin in ihrer Art. „Es macht mir das Herz warm und weit, wenn ich mir die Möglichkeit verwirklicht vorstelle: ein moralfreundlicher Religionsunterricht und ein religionsfreundlicher Moralunterricht, beide gemeinsam und jeder in seiner Weise treu an den Herzen der Kinder arbeitend" (S. 334). Wir vermögen nicht einzusehen, wie bei diesem doppelten Dualismus eine einheitliche sittlich-religiöse Weltanschauung und zielstrebige religiöse Erziehung zustande kommen soll. Auch wir stellen die Forderung: Religionsunterricht und Moralunterricht, wir sehen dieses freundliche Hand-in-Hand-Gehen im Religionsunterrichte und überhaupt im Unterrichte der konfessionellen Schule, wo der gemeinsame religiöse und sittliche Standpunkt die unverrückbare Grundlage bildet.

Biblisches Leben aus dem Neuen Testament mit Seelenvorgängen. Heilswahrheiten und Willensübungen für den Religionsunterricht von Paul Bergmann, Schuldirektor in Dresden (Freiburg i. Br. 1920, Herder u. Co.). I. Teil: Vom Täufer bis Nikodemus. Mit einem Bild und 5 Kärtchen (VIII u. 136 S., ℳ 9,—, geb. ℳ 11,60). II. Teil: Von der Samariterin bis Matthäus' Berufung. Mit einem Textbild und 2 Kärtchen (VIII u. 172 S., ℳ 11,80, geb. ℳ 14,40). Das „Biblische Leben" will dem Erklärer helfen, andere in das Leben Jesu so einzuführen, als durchlebten

sie alles mit ihm als seine Begleiter und Jünger (Vorwort). Darum sucht die Erklärung durch die Tatsachen hineinzuschauen in das Seelenleben der biblischen Personen. Es ist lobend anzuerkennen, daß sich Bergmanns Buch durchaus fernhält von Auffassungen und Ausführungen der Religionsmethodiker Scharrelmannscher Art. Von jenen Plattheiten, Modernisierungen und Profanierungen findet man hier nichts. Bei einzelnen biblischen Geschichten sollten die Erklärungen andere Auffassungen vorziehen. Z. B. S. 6 würde die Isaiasstelle in ihrem ursprünglichen wörtlichen Sinne für die Erklärung von größerer Wirkung sein. S. 77 ff. (Hochzeit zu Kana) ist die Lösung der bekannten Marienfrage exegetisch wohl nicht haltbar, insbesondere dürfte folgende Ansicht nicht zulässig sein: „Diese Entwicklung ist Maria klar. Zugleich erkennt sie die zukünftige Aufgabe, die ihr als Fürbitterin zwischen Jesus und der Menschheit zugedacht ist. Nur fehlt noch die äußere Betätigung dafür. Darum späht Maria nach einer Gelegenheit aus, wo Jesus durch eine Tat dies kundtun werde." S. 89 dürfte die Frage, wie der Wein unter der Wirkung Jesu entstehen konnte, fallen. Im übrigen ist das Buch ein guter Führer für die tiefere Auffassung und das warme Miterleben der biblischen Erzählungen. J. Brögger.

Liturgik.

Rubrizistik oder Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche von Dr. G. Kieffer. Vierte, nach den neuesten Dekreten umgearbeitete Auflage. (Paderborn 1921, F. Schöningh; 340 S., br. ℳ 36,— einschließlich 50% Teuerungszuschlag.) Kieffers Werk ist zurzeit das einzige deutsche Lehr- und Handbuch, das die Rubriken sowohl des Breviers wie auch des Missale in ihrer stark veränderten Gestalt klar und übersichtlich zur Darstellung bringt. Der Verfasser hat besonders darauf Wert gelegt, den Ritus der verschiedenen Meßfeiern, des feierlichen Offiziums und anderer liturgischer Funktionen genau zu beschreiben. Hie und da dürfte wohl die Behandlung der rubrizistischen Bestimmungen etwas eingehender und sorgfältiger sein. So wäre z. B. bei Besprechung der Kommemorationen aus demselben Kommune (S. 56) zu erwähnen, daß für jedes Offizium einer Jungfrau in der ersten Vesper alles aus den Laudes, nicht wie sonst aus der zweiten Vesper zu entnehmen ist; ebenso für die Dedicatio Ecclesiae bei den Laudes die Antiphon aus der ersten Vesper und der Versikel aus der zweiten. Bei Angabe der Normen für die Präzedenz der Feste (S. 63) bedarf die Maior Solemnitas einer näheren Erklärung dahingehend, daß nicht nur die jetzige äußere Feier zu berücksichtigen ist, sondern auch die, die früher bestanden hat; auch wäre zu erwähnen, daß die Oktav für die größere Solemnität nur am Festtage und am Oktavtage in Betracht kommt, nicht an den Tagen innerhalb der Oktav. Das fünfte Rangmerkmal, die Proprietas Festorum, ist gar nicht angeführt worden. Zu dem über die feierlichen Votivmessen pro re gravi (S. 86) Gesagten ist zu bemerken, daß diese M.sse immer Kredo hat, auch wenn sie an Werktagen in violetten Paramenten zelebriert wird.

Eine sehr handliche Ausgabe vom neuen **Missale Romanum** Editio IV iuxta typicam vaticanam 48°, 1400 Seiten stark, liegt vom Pustetschen Verlag vor; Preis in Lederband mit Rotschnitt ℳ 68,—. Diese kleine Ausgabe hat noch gut leserlichen Druck und ist versehen mit sämtlichen Gloria-, Präfations- usw. Melodien. Sie kann allen, die sich für einen unter heutigen Verhältnissen noch billigen Preis ein neues Missale zulegen wollen, bestens empfohlen werden.

Im selben Verlag erschien auch die erste deutsche Bearbeitung des neuen Missale unter dem Titel **Meßbuch der katholischen Kirche** (lateinisch und deutsch). Nach dem Missale des Papstes Benedikt XV. bearbeitet von Chr. Kunz. 18°, 1184 Seiten auf Dünndruckpapier. Preis in Leinwandbd. mit Rotschnitt ℳ 38,— (ohne Teuerungszuschlag). Wenn man dieses Werkchen als „ein ideales Laienmeßbuch" bezeichnet hat, so will uns das nicht als Übertreibung erscheinen. Es wird sich wegen seiner guten Gebrauchsanweisung, wegen der gewandten und fließenden Übersetzung und wegen der gut orientierenden liturgischen Vorbemerkungen zu den einzelnen Festzeiten, Bußzeiten und Festtagen gewiß viele Freunde erwerben. Der Ordo Missae, Introitus, Graduale, Offertorium und Kommunio der einzelnen Meßformulare stehen, wo man sich nicht mit Verweisungen auf andere Formulare begnügen konnte, lateinisch und deutsch nebeneinander; die übrigen Gebete, die Episteln und Evangelien sind nur deutsch gegeben.

Das zuerst von Papst Benedikt XIII. i. J. 1724 herausgegebene **Memoriale Rituum** hat i. J. 1920 eine neu bearbeitete Editio typica erfahren. Von dieser hat der Pustetsche Verlag zwei Ausgaben angefertigt; die größere, für den kirchlichen Dienst am besten verwendbar, zum Preise von ℳ 15,— geb., die kleinere zum Preise von ℳ 6,— geb. (ohne Teuerungszuschlag). Der in dem Memoriale Rituum genau angegebene Ritus für die liturgischen Funktionen auf Lichtmeß, Aschermittwoch, Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag ist i. J. 1821 von der Ritenkongregation jenen kleineren Pfarr-, Kuratie- und Klosterkirchen zur Vorschrift gemacht worden, denen ministri sacri usw. nicht zur Verfügung stehen. Der Ritus des Mem. Rit. ist damit für alle derartigen Kirchen zu einer rechts- und gesetzeskräftigen Norm geworden; trotzdem dürfte aber wohl in den meisten Kirchen ein Exemplar desselben fehlen. Da ist es dringend zu wünschen, daß gerade diese schöne Pustetsche Ausgabe einem solchen bedauernswerten Mangel abhilft.

Die heilige Messe in ihrer Feier dargestellt von Dr. J. Merk. 1.—3. Aufl. (Stuttgart 1921, Deutscher Volksverlag; 201 S.) Dieses Buch bedeutet insofern eine wertvolle Ergänzung unserer bisherigen Literatur über die Meßliturgie, als es in einfacher leichtverständlicher Sprache vor allem den geschichtlichen Werdegang der einzelnen Gebetstexte und Rubriken zur Darstellung bringt. Fast alle anderen Erklärungen der heiligen Messe, soweit sie für weitere Kreise der Laien in Betracht kommen, lassen diese solide Grundlage ihrer Ausführungen gar sehr vermissen. Bei dem nicht zu großen Umfange des Buches mußte natürlich infolgedessen die erbaulich-aszetische Behandlung viel kürzer bemessen werden, wie es sonst zu geschehen pflegt. Wegen seiner übrigen so gediegenen Eigenart wollen wir dies dem Werkchen nicht zum Nachteil anrechnen.

Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe von Dr. R. Guardini (Düsseldorf, L. Schwann; 3. Aufl., 40 S., ℳ 1,60). Wie zunächst unsere Jugend, dann aber auch das katholische Volk den einmal von Pius X. getanen Ausspruch, nicht in der Messe, sondern die Messe zu beten, befolgen kann, ist durch diese in Wechselgebeten gehaltene Andacht praktisch gezeigt worden. Die Orationen sind der Messe der 22. Woche nach Pfingsten, die übrigen Wechselstücke der 23., Epistel und Evangelien der 17. Woche entnommen. Man möchte wünschen, daß diese Meßandacht in unsere Diözesangesangbücher Aufnahme fände.

Das heilige Meßopfer. Nach der kirchlichen Liturgie erklärt von Dr. Alfons Schanz (Missionsverlag St. Ottilien 1921, 26 S., ℳ 3,—). Das so anziehend und mit viel Wärme geschriebene Büchlein trifft in der Ausdeutung der einzelnen liturgischen Teile der Messe nicht immer das Richtige. C. Gierse, Subregens.

Christliche Kunst, Archäologie.

Der Barock als Kunst der Gegenreformation. Von Werner Weisbach (Berlin 1921, Paul Cassirer). Verfasser sucht zum erstenmal weitausholend die Barockkunst aus ihren geistigen Grundlagen heraus begreiflich zu machen, soweit sich diese in der neuen, von der mittelalterlichen stark abweichenden Einstellung der Kirche zur Kunst, die durch die Reformation und gewisse Zeitströmungen bedingt war, nachweisen lassen. Zunächst werden die historischen und psychologischen Grundlagen der Barockkunst im allgemeinen behandelt: die schwankende, erst strengere dann lazere Stellungnahme der Kirche gegenüber der Darstellung des Nackten, der namentlich durch den Jesuitenorden bedingte kirchliche Aufschwung, die seit Ende des 16. Jahrhunderts neu aufblühende katholische Mystik, die Aufnahme des im Humanismus wurzelnden Motivs des Heroischen in die katholische Kirchenkunst, die auch von der Kirche nicht ganz überwundene Zeitströmung zum Sinnlichen und Erotischen, eine gewisse der Zeit eigene Vorliebe für das Schauerliche und Grausame und die Betonung des Wunderglaubens. Sodann werden an der Hand von rund hundert vorzüglich reproduzierten Bildbeigaben die wichtigsten Elemente der gegenreformatorischen Kunst: das Heroische, die Mystik, die Erotik, die Asketik und die Grausamkeit im einzelnen ausführlich behandelt. Ein Schlußkapitel erörtert noch die Anschaulichmachung des Heiligen durch die verschiedensten Mittel in der Barockkunst. Um Einzelnes mag mit dem Verf. zu streiten sein. Jedenfalls sucht er seinem Gegenstande mit aller Objektivität gerecht zu werden. Gegenüber der allzu einseitig betätigten Behandlung des formalen Gestaltungsprozesses wird von ihm der geistig-seelische Ausdrucksgehalt der Kunstwerke in erfreulicher Weise gewürdigt. In der Beurteilung der in vielen Barockwerken sich

bekundenden Tendenz zum gefahrvoll Sinnlichen ist der Katholizismus der Gegenwart einer Meinung mit dem Verfasser. Das Buch gehört sicher zu den bedeutendsten Erscheinungen des Jahres, und niemand, der in das Wesen der Barockkunst eindringen will, wird es übersehen dürfen.

Das Bild Christi im Wandel der Zeiten. Von D. Dr. Hans Preuß, Universitätsprofessor in Erlangen. (Leipzig 1921, R. Voigtländers Verlag. kart. ℳ 30.—). Die vorliegende zweite Auflage des Werkes ist nur wenig verändert. Die Zahl der Bilder ist um zwei auf insgesamt 115 vermehrt. Das Bild: Christus im Olymp von Klinger ist zugefügt. Von der katholischen Gegenwartskunst ist nun wenigstens auch die Beuroner Schule mit einem Bilde, dem warme Anerkennung zuteil wird, vertreten. In der ersten Auflage war sie es nur durch einen Kruzifixus der Grödener Schnitzschule. Die Bemerkung, daß der kirchliche Herz-Jesu-Kult einer künstlerischen Gestaltung des Christusbildes im Wege stehe, ist beibehalten, obwohl sie so grundlos wie möglich ist. Richtig ist nur und auf katholischer Seite längst erkannt, daß die fabrikmäßige Erzeugung äußerst fader und unkünstlerischer Herz-Jesu-Statuen sich überallhin verbreitet hat. Dasselbe gilt aber leider auch von den Statuen der Mutter Gottes und der übrigen Heiligen. Das Buch bietet, abgesehen von der Einleitung, die in kurzen Zügen die Entwickelung des Christusbildes darlegt, keinen fortlaufenden Text, sondern nur mehr oder weniger kurze Bemerkungen zu den Bildern, deren reiche Folge in tadellosen Abdrucken den Hauptwert des Buches ausmacht. Der Preis ist sehr niedrig bemessen und erklärt sich wohl nur aus der Wiederverwendung der alten Druckstücke.

Beiträge zur Baugeschichte der Stiftskirche zu Hersfeld. Von Georg Weise (Jahrbuch der Denkmalpflege im Reg.-Bez. Kassel, 1. Sonderheft, Marburg 1920, N. G. Elwert, ℳ 12,-). In eindringender Untersuchung, die sowohl die literarischen Quellen wie die Baureste der Stiftskirche erneut und gründlich nachprüft, kommt Verf. zu dem kaum anfechtbaren Resultat, daß entgegen den bisherigen Annahmen sowohl das Langhaus, wie das Querhaus und der Ostchor mit Krypta, ja sogar auch die westliche Apsis der Hersfelder Stiftskirche höchst wahrscheinlich karolingischen Ursprungs sind (Bauzeit 831—850), während die Westpartie der durch eine Weihe des Jahres 1144 abgeschlossenen Bauperiode zuzuweisen ist. Die vorliegende Untersuchung, die mit einem Grundriß und 13 scharfen Abbildungen ausgestattet ist, erscheint um so wertvoller, als wir über die karolingische Architektur der beiden letzten Drittel des 9. Jahrhunderts noch sehr wenig Sicheres wissen.

Ästhetik und Kunstgeschichte. Von Realschuldirektor Prof. Dr. Paul Hellwig (Methode Rustin, Selbstunterrichtsbriefe in Verbindung mit eingehendem Fernunterricht, Potsdam u. Leipzig, Bonneß u. Hachfeld). Soweit die uns vorliegende 1. Lieferung der 13. Auflage erkennen läßt, wird hier eine leichtverständliche Einführung in die Ästhetik und Kunstgeschichte geboten. Die Bemerkungen über die Möglichkeit einer vollen Umwertung aller sittlichen Begriffe (S. 6) würde man lieber nicht lesen. Wir behalten uns vor, auf die weiteren Lieferungen zurückzukommen.

Kunstästhetische Grundbegriffe. Aphorismus über die Bipolarität der Kunst. Von Robert Lenneberg (Düsseldorf 1920, Ernst Ohle, ℳ 2,80; ℳ 4,—). Seit einiger Zeit ist die Anschauung immer mehr zum Durchbruch gelangt, daß sich in der bunten Folge der historischen Stile im Grunde genommen zwei prinzipiell verschiedene, ihrem Wesen nach entgegengesetzte Arten der Kunst manifestieren, die allerdings häufig auch zu Mischformen sich verbinden. Auf der einen Seite steht die griechische bzw. impressionistische, auf der anderen Seite die gotische bzw. expressionistische. Statt dieser und anderer unglücklich gewählter Bezeichnungen für die beiden polaren Gegensätze schlägt Verf. im Anschluß an Verworn die Unterscheidung in physioplastische und ideoplastische Kunst vor.

Thorn-Prikkers Glasfenster. (Kaiser-Friedrich-Museum der Stadt Magdeburg, Museumsheft 46, ℳ 0,40). In dem Heftchen bespricht Theodor Vollbehr das figurenlose Glasfenster des Künstlers in einem Raum des Museums, der der Gegenwartskunst im Wohnwesen gewidmet ist. Auch wer Thorn-Prikkers kirchliche Glasfenster nicht in allem für vollkommen hält, kann hier einstimmen, denn als dekorativer Glaskünstler wird er z. Z. wohl von niemand übertroffen. A. Fuchs.

Philosophie.

Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. 5. und

6. durchgesehene Auflage. Von Hans Vaihinger (Leipzig, Felix Meiner; 804 S., ℳ 65,—). Wenige Bücher der neueren Literatur haben sich in so kurzer Zeit ähnlichen Weltruhm erworben als dieses im Jahre 1911 zum erstenmal gedruckte, aber schon vor Jahrzehnten fertiggestellte Lebenswerk des nunmehr erblindeten Hallenser Philosophen. Das Problem, das Vaihinger lösen will, lautet: „Wie kommt es, daß wir mit bewußt falschen Vorstellungen (Fiktionen) doch Richtiges erreichen?" Eine staunenswerte Sammlung von Tatsachenmaterial aus allen Gebieten menschlichen Wissens zeigt in überraschender Weise, wie vielfach sich das Denken solcher fiktiver Kunstgriffe bedient, um schließlich doch auf diesem Umwege brauchbare Erkenntnisse der Wirklichkeit zu gewinnen. Scharfsinnige Analysen der Denkfunktionen zeigen hier zum erstenmal den Begriff und die Bedeutung der fiktiven Denktätigkeit auf. Aber der Begriff der Fiktion wird zu weit gespannt, ihre Bedeutung für das Denken übertrieben, dem Denken selbst hingegen zu wenig Vertrauen entgegengebracht, indem ihm ganz pragmatisch jeder theoretische Wert abgesprochen wird.

Über die erkenntnistheoretische Dignität unseres Glaubens an das Dasein transsubjektiver Realitäten von Dr. iur et phil. Ernst Daus (Tübingen 1920, J. C. B. Mohr; ℳ 10,— u. 100% Zuschlag). Das Problem von der Realität der Außenwelt und das damit verbundene Kausalproblem sucht die Schrift in origineller Weise von der psychologischen Seite her zu lösen. Die genannten Probleme seien weder induktiv erweisbar noch in sich selbst a priori gewiß. Die Gewißheit derselben erkläre sich vielmehr aus der notwendigen psychogenetischen Reaktion auf die Eigenheiten und Regelmäßigkeiten, welche das Auftreten der Sinnesempfindungen beherrschen und nur als ein Reflex von Verhältnissen einer wirklichen transzendenten Weltordnung denkbar seien. Das dürfte doch eine wesentlich subjektivistische und psychologistische Begründung der Außenweltsgewißheit sein.

Unsere Außenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis. Von Joseph Gredt, Benediktiner der Beuroner Kongregation (Innsbruck 1921, Verlagsanstalt Tyrolia; ℳ 28,—). Das Buch gibt eine eingehende, ausgereifte Darlegung der thomistischen Lehre von der Sinneserkenntnis und dem Realitätsproblem. Die außenweltlichen Gegenstände werden nach Ansicht des Verfassers durch unsere Sinne unmittelbar erfaßt, und zwar so, wie sie an sich sind, in allen ihren sinnfälligen Beschaffenheiten, auch den sog. sekundären Qualitäten. Die Unmittelbarkeit der Sinneswahrnehmung wird jedoch insofern eingeschränkt, als dabei der abbildende Sinnesinhalt die Rolle des Vermittlers spielt. Die den Gegnern gegenüber sehr temperamentvollen Ausführungen haben uns weder in der positiven Begründung der vertretenen Ansicht noch in der Abwehr der Einwände von seiten der kritischen Realisten überzeugen können.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Clemens Baeumker. Band XXII, Heft 1—2. Dr Martin Grabmann, **Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin** (Münster i. W. 1920, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 25,—). Gegenüber der These Mandonnets, daß der „offizielle Katalog" einen sicheren Kanon für die echten thomistischen Schriften abgebe, zeigt Grabmann, daß auch die anderen alten Kataloge und die handschriftliche Überlieferung zur Bestimmung der echten Thomasschriften herangezogen werden müssen. Die verdienstvolle Untersuchung führt die Thomasforschung in methodischer wie in sachlicher Hinsicht um ein bedeutendes vorwärts.

Philosophie der Natur. Erste Abteilung: Natur und Körper im allgemeinen. Zweite Abteilung: Die einzelnen Klassen der Körper im besonderen von Joseph Schwertschlager. Bd. III u. IV der Philosophischen Handbibliothek. (Kempten 1921, Verlag Joseph Kösel u. Friedr. Pustet; ℳ 22,— u. ℳ 20,—) Das Werk gibt Zeugnis von einer staunenswerten Gelehrsamkeit und Belesenheit auf den Gebieten der Naturwissenschaften und Philosophie. Der gesamte naturphilosophische Fragenkomplex wird mit umfassender Sachkenntnis und Gründlichkeit vom Standpunkte des modernen Wissens behandelt, wie es auf unserer Seite bislang noch nicht geschehen ist. Philosophisch geht der Verfasser von der aristotelisch-scholastischen Philosophie aus, bleibt jedoch auch in der Bildung der naturphilosophischen Grundbegriffe bei derselben nicht stehen. Die stärkste Seite des Werkes ist jedenfalls die naturwissenschaftliche, die darauf sich gründende spekulative Weiterführung der Naturprobleme scheint uns in manchen Punkten weniger gut gelungen und nicht ganz durchsichtig zu sein.

Wissenschaftliche Forschungsberichte, herausgegeben von Prof. Dr. Karl Hönn. **Philosophie.** Bearbeitet von Willy Moog, Privatdozent an der Universität

Greifswald (Gotha 1921, Fr. A. Perthes; ℳ 8,—). Der Bericht gibt eine ziemlich vollständige Übersicht und kurze Charakterisierung der inländischen philosophischen Literatur von 1914—1919 mit Ausschluß der Psychologie. Er wird allen, die an der Kenntnis der umfangreichen philosophischen Literatur interessiert sind, den Lernenden wie den Lehrenden, insbesondere den Kriegsteilnehmern, ein bequemes und förderndes Studienmittel sein.

Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegel von Dr. C. Güttler, a. o. Prof. an der Universität München (München 1921, Verlag Ernst Rainhardt; ℳ 10,40), ist eine übersichtliche, mehr tabellarische Zusammenstellung der Hauptvertreter und Literatur der deutschen philosophischen Strömungen nach Hegel, die Lehrern und Studierenden der Philosophie gute Dienste leisten kann, wenn auch nicht alle Urteile und Einwendungen zutreffend sind. Zu den katholischen Zeitschriften, die über Philosophie orientieren, gehört auch „Theologie und Glaube". Möge der Verfasser sich entschließen, die Übersicht über die ausländische Literatur bald folgen zu lassen.

Die Weltanschauung im Wandel der Zeit. Eine Einführung für Suchende von Martin Schlunk. (Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 26, 1921; kart. ℳ 14,—.) Das erste Bändchen, dem ein zweites über die neuere Zeit folgen soll, orientiert über die philosophischen und religiösen Anschauungen des Abendlandes von den Griechen bis Hegel. Der lutherische Standpunkt tritt stark hervor.

In neunter und zehnter Auflage erscheint soeben Dr. Georg Hagemann, **Psychologie.** Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Vollständig neu bearbeitet von Dr. Adolf Dyroff, Professor an der Universität Bonn. Mit 27 Abbild. (Freiburg i. Br. 1921, Herder; ℳ 50,—, geb. ℳ 60,—.) Prof. Dyroff hat das durch die Forschung überholte Werk durch zahlreiche Änderungen, Kürzungen, Hinzufügungen aus der neueren psychologischen Forschung und Angaben aus der neuesten Literatur zu einem neuen, brauchbaren Lehrbuch umgestaltet.

J. Feldmann.

Pädagogik.

Erziehungslehre. Eine Anleitung zum Erzieherberufe. Von Prof. Dr. Karl Just (Stuttgart 1920, Druck und Verlag von Greiner u. Pfeiffer; 80 S., br. ℳ 7,50). Verf. möchte echte, starke Erzieherpersönlichkeiten bilden. Sein Buch ist im wesentlichen für Erziehungsanstalten geschaffen und bietet den entsprechenden Stoff der Erziehungslehre, z. T. im Anschluß an Herbart, kurz und brauchbar. Die religiöse Seite der Erziehung berücksichtigt der Verfasser nicht, schätzt sie aber hoch und sagt von ihr: „Diese Weltanschauung (sittlich-religiöse) anzueignen und einzubilden, das ist der Schlußstein und die Krone der Erziehertätigkeit und des Erziehungswerkes" (S. 13). Am Schlusse eines jeden Abschnittes sind entsprechende Fragen über den behandelten Abschnitt gegeben. Man möchte diese Fragen, die inhaltlich im wesentlichen Repetitionsfragen sind und deshalb keine Schwierigkeiten bereiten, ersetzt wissen durch vertiefende Aufgaben, welche die bereits gewonnenen Erfahrungen verwerten bzw. zu weiteren Beobachtungen anregen.

Die Kunst, die Kinder zu unterrichten. Ein unterhaltsam Büchlein über die Arbeitsschule von Paul Georg Münch (Leipzig 1920, Verlag der Dürrschen Buchhandlung; 132 S., kart. ℳ 10,—). Von zehn Vorträgen, die der Verfasser in der Leipziger Volksakademie über die Kunst, Kinder zu unterrichten, gehalten hat, sind zwei hier vorgelegt. Der erste enthält eine Skizze über die Unterrichtsmethode im Wandel der Zeiten. An einem Beispiele: „Dem Scherflein der Witwe" wird die verschiedene Methode gezeigt. Der zweite Vortrag behandelt den deutschen Aufsatz in der Arbeitsschule. Wenngleich auch der Verfasser nicht ungeschickt in der Behandlung seines Stoffes ist, so möchte man viel mehr Ehrfurcht vor geschichtlichem Werden, mehr ruhige Abwägung, mehr klares Verständnis der Gründe für geschichtliche Zustände und Methoden sehen und weniger pädagogische Schlagwörter. Psychologie und Arbeitsschule sind die Zauberworte, denen sich hier alles beugt. Über die Stellung M.s zum Religionsunterrichte erübrigt sich nach dem Gesagten jedes Wort.

Sophie Weinstock, **Auf sichern Wegen dem Glück entgegen!** Freundeswort an heranreifende Schülerinnen. Mit einer Einführung von Franz Joseph Peters, Doktor der Theologie und Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar zu Köln. 2. Auflage. (Münster i. W. 1920, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung;

VII u. 198 S., ℳ 10,—.) Gedacht ist an Schülerinnen der letzten Schuljahre. „Alles kommt darauf an, der Entwicklung des Charakters während dieser entscheidungsschweren Jahre eine segenbringende Richtung, der reifenden Einsicht die rechte Auffassung von Leben und Lebensglück zu geben" (Vorwort). W.s Buch wird der weiblichen Jugend ein guter Führer zur Selbsterziehung und sicheren Stellungnahme in den wichtigsten Fragen sein.

Der Sinn der Schule. Von Wilhelm Rein, Jena (Berlin-Zehlendorf o. J., Verlag von Fritz Heyder; 27 S.). Zweck des Büchleins ist, über den Zwiespalt der einander bekämpfenden Richtungen einen neutralen Boden zu finden, auf dem sie sich verständigen können. Zu diesem Zwecke stellt sich R. auf den Boden der Erziehung und unternimmt es, aus dem Wesen der Sache heraus den Sinn der Schule zu deuten. Es ist erfreulich, mit welcher Klarheit und Offenheit R. dem Einfluß der Familie und der Erziehungsschule das Wort redet, wie energisch und resolut er die falschen Auffassungen, welche den Modeworten Arbeitsschule und weltliche Schule zugrunde liegen, zurückweist, dem Handfertigkeitsmechanismus die Bildung der geistigen Fähigkeiten, dem einseitigen Diesseitswissen und Materialismus die übersinnliche Welt, die Welt des Glaubens und der Religion gegenüberstellt. Wenn sich auch unser Standpunkt nicht in jeder Hinsicht mit dem des Verfassers deckt, so möchten wir dem Büchlein weiteste Verbreitung wünschen.

Sinn und Wert der humanistischen Bildung in der Gegenwart. Ein Vortrag von Dr Franz Bell, Professor an der Universität Heidelberg (Heidelberg 1921, Carl Winters Universitätsbuchhandlung; 36 S., ℳ 3,—). Woher kommen die Angriffe gegen die humanistische Bildung? Welche Tatsachen rechtfertigen und fordern einen dauernden Platz für die alten Sprachen im Bildungsideal der Gegenwart? Welche besonderen Vorwürfe gelten dem humanistischen Gymnasium? Das ist der Inhalt dieses anregenden, warm für das humanistische Gymnasium eintretenden Vortrages.

Die Seele der Schularbeit. Von Viktor Hugger S. I. 16. Heft der Flugschriften „Der Stimmen der Zeit", herausgegeben von der Schriftleitung (Freiburg i. Br. 1920, Herder u. Co; 18 S., ℳ 1,— u. Zuschlag). Das Schriftchen weist nach: Religion ist die notwendige Voraussetzung der Erziehung, ist ihre Seele. Dieser Satz wird gefolgert aus den zwei Tatsachen, daß die Religion, vorzüglich die christliche, ihrem Wesen nach eine Vermittlung der göttlichen Wahrheit, Güte und Schönheit ist und Erziehen dem Begriffe nach heißt, dem jungen Menschen die erhabenen Güter der Wahrheit, Güte und Schönheit mitteilen.

Die Koedukation. Von Oberstudienrat Dr. Hoffmann, Religionslehrer in München. Heft 10 aus der Sammlung der Organisation der Katholiken Deutschlands zur Verteidigung und Förderung der christlichen Schule und Erziehung (Düsseldorf 1921. Verlag der katholischen Schulorganisation Bilkerstraße 36, Druck von L. Schwann, Düsseldorf; 28 S., ℳ 2,—). Mit Rücksicht auf die körperliche Entwicklung und Gesundheit der Mädchen, die weitgehenden Differenzen im geistigen Leben der beiden Geschlechter, nicht zuletzt die abweichende Interessenrichtung sowie Tempo und Rhythmus der ganzen Entwicklung, sodann auch erzieherische Momente auf dem Gebiete des Gefühls- und Willenslebens werden gegen die Koedukation bzw. Koinstruktion ins Feld geführt. Mögen der Koedukation in den frühen Jahren keine psychologischen Bedenken entgegenstehen, eine Gemeinschaftserziehung vom 10. und 11. Jahre an und erst recht auf den höhern Schulen ist prinzipiell abzulehnen. Die Schrift orientiert kurz über das ganze Problem.

Über den Einfluß des Geistes auf den Körper von Dr. Paul Dubois, Professor an der Universität Bern. 7. Auflage. (Bern 1918, Verlag von A. Francke; 108 S., Fr. 1,80.) In frischer Darstellung weist das Buch den Einfluß der geistigen Vorstellungen auf den Körper nach und gibt an, wie wir imstande sind, auf dem Wege des Geistes durch selbsterzieherische Bestrebungen der Krankheit auszuweichen, d. h. die Entstehung gewisser funktioneller Störungen zu verhüten oder bereits bestehende zum Nachlassen oder gänzlichen Verschwinden zu bringen. Nervöse Leiden treten bei den Leiden besonders in den Vordergrund. Eine Stellungnahme zum Problem Seele und Religion wird absichtlich vermieden. J. Brögger.

CODEX IURIS CANONICI

THEOLOGIE und Glaube!
1920-1921.

vv. 12-13